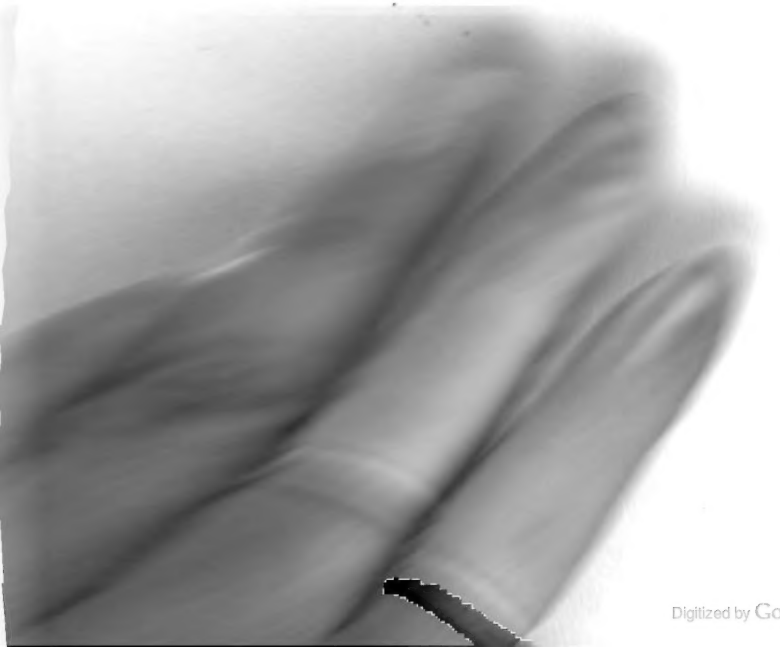
image
not
available

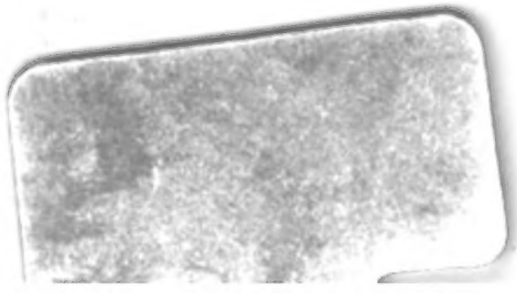
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Digitized by Google



Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Funfzehnter Jahrgang.
Erster Band.
1842.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1842 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS
NOV 25 1975
BR4
153
V.15
1542

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Eine theologiſche Beantwortung der philoſophiſchen Dogmatik des Dr. D. F. Strauß [a]).

Von

Dr. C. J. Nitzſch.

Der verſtorbene Möhler nannte mehrere Sätze, die er in ihrer Verwerflichkeit dargeſtellt zu haben vermeinte, „zugleich echt proteſtantiſche"; der oben genannte Schriftſteller nennt etwas wohl in einem ähnlichen Falle ganz theologiſch. Geſchieht dieſes aber nicht in zufälliger Weiſe leidenſchaftlicher Beſchimpfung, ſondern im Zuſammenhange mit einer ausführlichen Nachweiſung des der Theologie nach und nach entſchwindenden Daſeynsgrundes, ſo ergeht dadurch an Theologen, die an der Oeffentlichkeit, an der Wiſſenſchaft und Litteratur noch theilnehmen, eine deſto ſtärkere Aufforderung, entweder zu abdiciren oder ſich und ihrem Nächſten Rechenſchaft davon zu geben, warum ſie dem Grunde ihrer Exiſtenz noch Vertrauen ſchenken. Denn wird auch, ganz abgeſehen von der Perſönlichkeit, die Sache ſelbſt noch viel zu antworten und noch andere bedeutende Vertreter als die Theologen ſich zu verſprechen haben, ſo darf es dazu doch an willigen Organen nicht fehlen.

a) Die chriſtliche Glaubenslehre, in ihrer geſchichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wiſſenſchaft dargeſtellt ꝛc. 1. Bd. Tüb. u. Stuttg. 1840.

Digitized by Google

Erster Artikel.

Die Vorrede und die Einleitung.

1. Der praktische Gedanke.

Der Vermittelungen bald wieder müde geworden, sucht sich die Religionswissenschaft unserer Zeit in mehreren kühnen Bestrebungen ganz auseinander und auf's Entschiedene zu setzen. Sie ist freilich im Unklaren darüber, wie von der in jeder Richtung erreichten Spitze aus ein schlechthin entsprechendes Handeln zu beginnen sey. Gleichzeitig mit einem Versuche a), auf dem Grunde des unbedingten Glaubens an die heilige Schrift, unter fast ausschließlicher Anknüpfung an theosophische Lehrer wie Roos und Oetinger, die christliche Glaubenswissenschaft zu beginnen und auszubauen, und gegenüber einem Lutheranismus, den wo möglich einen Calixt, ja einen Spener von der reinen Ueberlieferung auszuschließen gelüstet, ist der Verfasser des vorliegenden Buches aufgetreten, um namens der modernen Wissenschaft mit dem biblischen und kirchlichen Glauben in allen seinen Gründen, mit dem Glauben überhaupt, mit dem Theismus selbst definitiv aufzuräumen. Zwar die Aufschrift stellt die christliche Glaubenslehre nicht als eine verlebte, sondern noch kämpfende dar, und der praktische Gedanke des Werkes, wie er in der Vorrede und am Schlusse der Einleitung sich bezeichnet, ist eine offene und gewissenhafte Abrechnung mit dem Rationalismus, von dessen Seite her der Glaube von langeher mit anwachsenden Passiven bedrückt werde; wenn man sich nicht vorsehe, könne die Menge der schwebenden Processe „an Einem Tage" b) verloren gehen;

a) J. C. Beck, a. Prof. zu Basel, christliche Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden. I. Stuttg. 1840. II. 1841.

b) Phänomenol. S. 411.

Digitized by Google

man ſolle nicht hier und da zuſtopfen, nicht Speculation und Chriſtenthum vermengen, die wahre Vermittelung ſetze ſcharfe Ausſcheidung des einen vom andern voraus. In der That aber wird gleicherweiſe über den Inhalt wie über die formalen Grundbegriffe der chriſtlichen Theologie der Todtenſchein vom Verfaſſer ausgeſtellt. Denn anlangend die nützliche Abrechnung, die uns einen, wenn auch kleineren, doch geklärteren und leichter zu verwaltenden Beſitz ermitteln ſoll, iſt uns doch, nachdem der Geiſt, der ſich im Glauben äußerlich und gegenſtändlich geworden war, ſich billiger Weiſe in ſich mit Händen der Wiſſenſchaft zurückgenommen hat, von der gleichartigen Subſtanz des ehemaligen Vermögens ebenſo wenig irgend etwas geblieben, als dem Falliten damit etwas bleibt, daß er ſich auf freie Luft und frei Waſſer und Feuer, oder auf die Heerſtraße angewieſen findet. Wir dürfen alſo dieſes, daß der Verfaſſer dennoch in den angeregten Beziehungen von „Kampf", von „Bilanz", von wahrer Vermittelung vor ſeinem Publicum ſpricht, einer ironiſchen Beſcheidenheit zuſchreiben. Nur läßt es ſich nicht leugnen, daß der Gegenſtand ſeiner Bearbeitung auch ſeinerſeits eine Ironie an dem Verfaſſer übt. Wie könnte dieß anders ſeyn? Hegel ließ — wir laſſen jetzt unbeſtimmt, ob aus irgendwelcher Condeſcendenz — die Philoſophie es ſelbſt bekennen, daß ſie mit der Religion in der Gemeinſchaft der Wahrheit ſtehe. Die chriſtliche Religion, ſagte man, iſt die Wahrheit; das Chriſtenthum iſt dieſelbe Subſtanz, die, nachdem ſie ſich für den Glauben in ihrer Unmittelbarkeit vorgeſtellt, durch Philoſophie zum angemeſſenen Begriffe gelangt. Bei einem ſolchen Bewußtſeyn und Vorgeben gab es die Vorausſetzung, daß die Wiſſenſchaft und der Glaube für einander ſeyen. Man konnte auf ſolcher Grundlage von einer jetzigen Aufgabe der Dogmatik, von einer Befreiung, Vermittelung, Verklärung der kirchlichen Lehre reden. Dieſe wachſe auf

dem Boden der Unmittelbarkeit zufällig mit dem Unkraute zusammen, erleide allerlei unhaltbare Ansätze des Wissens u. s. w. Denn gesetzt auch, daß der Wissende als solcher sich über den Glauben hinaussetzte und so Theologie und Philosophie in Ansehung des formalen Grundprincips auseinander traten, so gab es doch dabei viele Wiederannäherungsversuche; es traten nicht allein für die Lehre von der Erlösung und Wiedergeburt, sondern sogar für den Begriff des Wunders und der Offenbarung mitten aus der speculativen Schule Vertheidiger hervor, und endlich: der speculative Exeget des Evangeliums bestätigte dem homiletischen seinen Gegenstand; ihre Conflicte unter einander hinderten sie nicht, sich als Pfleger einer und derselben Gemeindewahrheit zu betrachten. Man konnte begreifen, wie Daub, wie Marheineke sich als dogmatische Theologen gerirten, und wie der letztere das Evangelium von Christo verkündete. Hr. Dr. Strauß tritt nun an denselben Gegenstand heran. Den Begriff der Dogmatik an sich will er nicht aufheben, er spricht von ihrer jetzigen Aufgabe; unter jenen sanften Titeln scheint er sich, was wir auch zu befahren haben, unter die Fortsetzer, Nach- und Vorarbeiter einer christlich-kirchlichen Glaubenswissenschaft zu stellen. Nun weiß man aber, was es bei dem Verfasser heiße, die Kritik eines Gegenstandes in die Dogmatik zurückführen, aus dem „Leben Jesu"; und Dr. Str. ist der Mann nicht, der mit dem entschiedensten Naturalismus, der ihm das formale Princip hergibt, also mit der Auflösung des Offenbarungs- Wunder- und Weissagungsbegriffes, oder mit dem materialen, dem logischen Pantheismus, mit der Auflösung der Persönlichkeit und der Dreieinigkeit Gottes, endlich mit seinen testes veritatis, Erigena, Spinoza, Böhme, Reimarus, Helvetius u. A., hinter dem Berge halten sollte. Mit einer vollkommenen Gleichgültigkeit gegen die christliche Gemeinwahrheit (von der er wohl weiß und besser als

Digitized by Google

ein großer Theil ſeiner Widerſacher, daß in jedem ihrer weſentlichen Dogmen der Theismus ebenſo ſehr als die Dreieinigkeit ſey, daß nicht bloß Schöpfung und Erlöſung, daß Sündenfall, Chriſtus und Eſchatologie den perſönlichen Gott ſetzen), ohne irgend eine in der chriſtlichen Kirchenlehre beruhende Vorausſetzung beſchreibt er uns den Proceß, vermöge deſſen ſie Wahrheit geweſen und Unwahrheit geworden, wenn ja Wahrheit geweſen, dergeſtalt, daß unabweislich die Frage ſich aufdrängt, nicht was Wahrheit ſey, denn dieſe iſt der pantheiſtiſche Weltbegriff, vielmehr, weil ja die Idee der Gemeinwahrheit und der Gemeinſchaft der Menſchen in ihr als ſolche ihre Geltung hat und ihre Verwirklichung unter allen Umſtänden ſucht, wie es werden, nämlich zunächſt, wie ſich in Lehre und Bekenntniß die Wahrheit zur Unwahrheit ſtellen ſolle. Hier reißt der Faden des Verfahrens ab. Der Verfaſſer hat den Gegenſtand aufgegeben und zuweilen mit Humor vor ſich hergetrieben; hier gibt ihn der Gegenſtand auf und ſpottet ſeiner, zwar nicht ganz fehlenden, Ueberlegungen. Mit einem praktiſchen Gedanken, dem „der Bilanz", hat ſich das Buch eingeführt, aber dieſer praktiſche Anfang nimmt ein unpraktiſches Ende. Nicht, daß ſich der Verfaſſer jene Frage nicht vorlegte; er erörtert ſie S. 24. u. 355., er zeigt ſich aber unentſchieden, ob es eine Gemeine der Vernunftgläubigen geben werde und geben könne. Er achtet es Zweck genug für eine Dogmatik, die Wiſſenden der Gegenwart und Zukunft zu berechtigen und zu befriedigen. Wer zum Vernunftglauben noch nicht reif ſey, müſſe im Offenbarungsglauben verharren, und dieſer Unterſchied werde ſich vielleicht niemals ausgleichen. Darauf konnten Hegel und deſſen rechte Seite ſich ſtützen; das Weſen des Glaubens und Wiſſens war noch ein einiges. Jetzt iſt es ein anderes und widerſprechendes. Und was ſoll hier der Vernunftglaube? Den Wiſſenden kommt der

Glaube nicht mehr zu, nach des Verfassers Lehrbegriff. Der Glaube setzt das Außer ihm, das Ueber ihm, und nur so hat er es in sich; dem Glauben genügt kein Allgemeines, Absolutes, denn dieß ist das Gedachte und Gewußte; dem Glauben genügt nur der persönliche Gott, dessen Zeugniß er annimmt. Ist nun der persönliche Gott, und somit auch der vernünftige wie der christliche Glaube an ihn der Wissenschaft anheimgefallen, so kann doch die Vernunftgläubigkeit, wenn sie etwas ist, entweder nur in der Verneinung eben jenes Glaubens oder nur im Uebergange des Bewußtseyns vom Glauben an die Offenbarung Gottes zum Glauben an das Wissen, welches schon da ist, nämlich an die Wissenden bestehen. Demnach wäre das, daß das Bewußtseyn seine Auctorität an der Wissenschaft, an den Wissenden hat, der Vernunftglaube. Und zu dieser Epoche oder zu dieser praktischen Constitution der neuen Kirche schreitet der Anzeiger des vorliegenden Werkes in den halle'schen Jahrbüchern kühner und entschiedener voran als der Verfasser. Wörtlich lasen wir dort, das Christenthum könne hinfort nur „Glaube an das Wissen" seyn wollen, und die „wahrhaft Wissenden" hätten das Kirchenregiment zu überkommen, folglich der Staat für deren Auswahl und Anstellung zu sorgen. Es fehlt nur eben noch an Abstimmung der Schule für eine dem Begriffe entsprechende neue Besetzung des geistlichen Ministeriums und der Generalsuperintendenturen. Denn das wird das Schwierigste seyn, die Individuen zu fassen, die den neuen Katechismus entwerfen werden, da es immer etwas sagen will, wenn der Begriff und die Individualität einander erreichen sollen. Wir sind weit entfernt, dem Verfasser anzusinnen, daß er sich solchem Schwindel hingeben solle, oder es für möglich zu halten, daß er gar in die dort auch schon einmal beantragte politische Verfolgung der Gläubigen einstimmen werde; allein daß er von seinem Standorte aus der Idee der re-

Digitized by Google

ligiösen Gemeinschaft, die doch auch an ihn, er sey nun was er wolle, theologischer oder philosophischer Dogmatiker, unabweisliche Ansprüche macht, irgend ein Genüge gethan und ihre weitere Verwirklichung sattsam auch nur in Aussicht gestellt hätte, müssen wir leugnen.

Sehen wir vor der Hand von diesem praktischen Verhältnisse ab. Der Artikel von der Kirche liegt ohnehin noch nicht vor, und ein relatives Recht besteht, sich die theoretische Kritik für sich vollenden zu lassen. Allein jener praktische Fehler ist die natürliche Folge eines theoretischen, mit welchem das ganze System beginnt.

Der Verfasser kommt zu sich oder zu der sogenannten jetzigen Aufgabe der Dogmatik durch eine Einleitung. Nothwendiger Weise stellt diese die drei Begriffe: Religion, Christenthum, Theologie mit der Wissenschaft, vorzugsweise mit der modernen, in Verhältniß und Kampf.

2. Religion und Philosophie.

Beide sind Erkenntnißarten. Wie verhält sich nun die Form zum Inhalte in der einen und andern? Dieses in den Schriften und der Schule Hegel's ungeschlichtete und doch auch schon geschlichtete Verhältniß betrachtet der Verfasser zuerst. Hat der Meister in „schöner Humanität" versichert, die Philosophie sey nur die adäquate Gestaltung des identischen Inhalts, so tritt Hr. Strauß den Jüngeren bei, einem Feuerbach oder Frauenstädt, welche es für aufrichtiger und für philosophischer achten, zu sagen, der Inhalt selbst ändere sich mit der Form, und tritt ihnen wieder entgegen, wenn der letztere schlechthin keine Vermittelung zwischen dem religiösen und wissenschaftlichen Standpunkte anerkennt, oder der erstere die Frömmigkeit zur absoluten Untheorie, beinahe zur egoistischen Narrheit herabsetzt. Indem der

Verfasser solche Enthusiasten in gebührende Zucht nimmt, weiset er in Religion und Philosophie dieselbe Vernunftthätigkeit, dieselbe Bestrebung des Geistes nach, seine Endlichkeit mit seinem absoluten Wesen in Einklang zu bringen; der Inhalt sey also nicht dermaßen ein anderer, daß eine Ableitung entsprechender Lehren aus der religiösen Vorstellung gar nicht stattfinde. Das Gegentheil erhelle schon daraus, daß dem Philosophen die philosophische Erkenntniß dieselbe Herzenbefriedigung gewähre, welche dem Gläubigen die religiöse, und also der Begriff die Stelle der Vorstellung vertrete. Nur gebe die Religion bloß den einen Factor neben andern, z. B. den Naturwissenschaften, für die Ableitung her, und bei veränderten Bildungsverhältnissen könne die kirchliche Weise der Erkenntniß — die religiöse, die christliche ist dem Zusammenhange zufolge einbegriffen — kein Genüge mehr leisten.

So bleibt dennoch dem Glauben an Gott nur übrig, gegen den Begriff das Unvollkommene, Kindische, Elementarische zu seyn; die Religion ist in der Haushaltung des höhern Lebens die vorläufige, vergängliche Bewegung, der Begriff endlich der einzige und genugsame Dispensator ihrer Bedürfnisse. Aber diese Annahmen sind weder hier noch sonst irgendwo hinreichend gegeben. Das Wesen des Glaubens, das Wesen der Religion ist nicht untersucht worden. Wir erfahren Folgendes. Sie ist eine Erkenntniß, so wie die Philosophie, denn der Verfasser greift die alte Definition modus cognoscendi et colendi Deum auf, hält davon das erste Moment fest, läßt das andere, welches doch mit dem ersten zusammen an ein tieferes und weiteres mahnt, gänzlich fallen, und schließt, so wie die Schule es jetzt thut, das Ethische und Aesthetische an diesem Orte von aller Berücksichtigung aus. Wir erfahren ferner, die beständige Aufgabe sey, sich in seiner Endlichkeit mit dem Absoluten in Einheit

Digitized by Google

zu ſetzen, eine Aufgabe, die in der Religion in der Weiſe der Vorſtellung und Empfindung gelöſt werde. Sind dieß wirklich die einzigen religiöſen Functionen? Sie, die doch nur die ſinnlich vermittelten Veranlaſſungen und Anregungen oder nur die ſinnlich vermittelten Wirkungen derjenigen Religion ſeyn können, welcher zugeſtanden wird, daß ſie Vernunftthätigkeit, Vernunftfähigkeit ſey? Iſt die vorſtellende und empfindende Seele mit dem ſchauenden und fühlenden Geiſte nur einerlei? Wie verhalten ſich denn in Sachen der Religion Vorſtellung und Idee, Vorſtellung und Wille zu einander? Der Verfaſſer ſteht uns hier mit keinem Worte Rede, ſondern er hat ohne Weiteres den Unterſchied der vorſtellend-empfindenden und begrifflichen Erkenntnißweiſe ſeiner Kritik zum Grunde gelegt. Wir haben um ſo mehr Recht, die bloßen Behauptungen entgegenzuſetzen: die Wiſſenſchaft iſt und bleibt gläubig und in Erwartung des Schauens; das wiſſenſchaftlichſte Wiſſen geht in den Glauben zurück, greift in den Glauben über; der abſtracte Begriff iſt die Forderung des concreten, dieſer aber entweder nur vorgeblich concret, oder lebendige Anſchauung, und ſo ein neues Innewerden. Der Herr Verfaſſer geſteht dem Philoſophen Bedürfniſſe zu, denn es gibt für ihn Befriedigungen des Herzens von der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß aus, und zwar ſind es dieſelben, die der Religiöſe genießt. Es iſt in dieſer Hinſicht auch von den höchſten Angelegenheiten des Lebens die Rede. Hiermit werden Beſonderungen des geiſtigen Lebens anerkannt; ſeine Totalität iſt auf eigene Weiſe in der Erkenntniß, auf eigene Weiſe im Gefühle, und wiederum im Willen. Wie iſt es nun möglich, daß das Subject ſich in dieſer ſich immer wieder ausgleichenden Beſonderung verhalte, ohne daß das Object in die Beſonderung eingehe? Wird mir geſagt: unmittelbar kann ein Gefühl nicht beweiſen, ſo darf ich antworten: un-

Digitized by Google

mittelbar kann ein Begriff nicht beseligen, nicht lieben. Der Begriff als besonderer Schluß und Zweck des Denkens ist dadurch noch nicht der Abschluß der ganzen in sich selbst zurückgehenden Lebensbewegung. Sofern er das Ende der Religion ist, ist er wieder ihr neuer Anfang. Wie der Mensch als Mann das Kindische abthut und doch in kindlicher Verehrung beharrt, wie der freie Bürger das Königthum in sich trägt und doch dem Könige dient und gehorcht, wie die Liebe die Furcht austreibt und die Ehrfurcht wieder einführt, so ist es auch nur das eine Moment des Herganges, daß die Wissenschaft einer religiösen Vorstellung und unmittelbaren Gemüthlichkeit entwächst. Diese Wissenschaft redet noch von Herzensbedürfnissen und Befriedigungen, so kann sie auch wissen, daß sie, vom Unmittelbaren ausgegangen, bei demselben immer wieder ankommt. Die Erkenntniß als Vorstellung gehet im Denken nur also unter, daß sie ihm als geistige Anschauung wieder entsteht. Die Anschauung aber ist über dem Begriffe. Wenn nicht etwa auch die Religion als Verehrung Gottes für den philosophischen Menschen cessiren soll, so wird sie als Erkenntniß bei ihm bleiben müssen. Die Philosophie ist an sich nicht außer- noch überreligiös. Durch die That des absoluten Geistes entsteht und besteht der endliche Geist; diese gefühlte, erlebte, erfahrne Thatsache seiner Entstehung ist es, worin er sein selbstbewußtes Leben lebt und durch welche die Idee in ihm ist; die Idee aber, dieser beständige Reflex des in Gott sich fühlenden Geistes, kann auf keinem Punkte ihrer Entwickelung oder Verwirklichung im Denken und Thun den Grund verleugnen, durch welchen sie selber ist. Die freie Erinnerung solchen Grundes, ein Glaube überhaupt, trägt und durchdringt die ganze Thätigkeit des Denkens, ist die Wahrheitsliebe selbst, und es fehlt nichts, daß die Philosophie mit gleichem Rechte ein Accidens der Religion wie diese ein Moment der

Digitized by Google

philosophischen Entwickelung genannt werden könnte. Liegen doch die Belege dafür, daß die Wissenschaft bei der vollkommensten Verneinung der Religion oder einer gegebenen Religionsform nicht stillesteht, und daß die tiefste Ergründung und schärfste Fassung der religiösen Gegenstände, die es in einer Zeit gibt, sich durch desto tiefere Verehrung des Unergründeten ergänzt, allenthalben vor. Wie viele Male hat sich schon die naturwissenschaftliche Negation des Mythus wieder zum Dogma des ureinigen Guten umgewandt und auch so noch wieder zum lebendigen, persönlichen Gott bekehrt! Der platonische Denker beruhte in dem Anschauen des Wahren als des Guten; nicht die ersten, sondern die letzten Stoiker beteten, und von dem einen und anderen Standpunkte aus ging man zu Christus über. Augustin's Speculation, wie sie in den Confessionen erscheint, hat für das kirchenväterliche Alterthum die höchste Stufe, aber dort wie im anselmischen Nachbilde (oder bei Bonaventura und Gerson) treiben sich Erkenntniß und Glaube, Begriff und Anbetung, eines ins Andere hinüber und feuern sich gegenseitig an. Wie Augustin, so das alle in ihm liegenden Keime entwickelnde Mittelalter. Denn die mystische Theologie weiß sich in allen den besonnensten Organen, die ihr gedient, nicht als das dunkle prius des Begriffs, sondern als das unentbehrliche Complement der wissenschaftlichen Erkenntniß. Spinoza bringt durch seine, zuweilen mystische und aus concentrirender Anschauung geborene Sprache die Persönlichkeit und die daran hangenden Bedingungen der Religion, die sein System nicht kennt, wieder hervor. Jacobi appellirt, es gelte und koste, was es wolle, vom atheistischen Verstande an die theistische Vernunft; Kant postulirt Gott und sein Reich, Fichte weiset zum seligen Leben an, und doch wird es Gablern schon auf der ersten Seite unserer Dogmatik nur zu Hohn und Spott gewandt, wenn er die Frömmig-

keit der Philosophie gepriesen. Mit diesen flüchtigen Vorführungen wollen wir nichts beweisen, als daß der rein wissenschaftliche Standpunkt der Erkenntniß, bisheriger Erfahrung zufolge, nicht schlechthin den religiösen ersetzt. Die Philosophie der Religion verwandelt diese nicht in ein solches Wissen, welches von den bestehenden Gründen und Thätigkeiten der Frömmigkeit nichts wissen wollte. Zwar wenn es mit dem absoluten Wissen und mit dem vorgeblichen Monismus des Denkens seine Richtigkeit hätte, wäre es anders. Der Verfasser hat sich darauf so wenig als auf die dagegen bestehenden noch kräftigen Einsprüche a) eingelassen, sondern nur zu Anfang und am Schlusse der „Apologetik" dergleichen Voraussetzungen zum Besten gegeben. Diese Voraussetzungen sogar scheinen der Religion ihr Bleiben zu sichern. Besteht nämlich ihnen zufolge der vernünftige Proceß eben darin, daß das Allgemeine sich im Einzelnen, das Einzelne im Allgemeinen weiß, so darf nur die eine Seite des Verhältnisses schlechthin und beständig festgehalten werden, und mit der Freiheit bleibt dann immer die Abhängigkeit, mit der gleichen Liebe immer die ungleiche, mit der Immanenz des Denkens immer die Transscendenz, mit der Wissenschaft unaufhörlich der Glaube, die Religion gesetzt. Oder angenommen, das Denken, Wissen, Erkennen sey die Function des Processes, so ist doch nicht bloß die Frage, ob Jemand sich die Wahrheit nur vorstelle oder sie begreife, sondern auch, ob er in der Weise des wahrhaften Selbstbewußtseyns sie erkenne. In dieser Weise die Wahrheit wissen, daß das Wissen zur geforderten und rechtmäßig geforderten „Befriedigung des Herzens" gereicht und bei „den höchsten Angelegenheiten" mitwirkt, ist keine bloß logische oder wissenschaftliche Function, ist zugleich eine ethische. Wo nun das Wollen

a) S. z. B. Trendlenburg's logische Untersuchungen unter: dialectische Methode.

noch in Spannung bleibt, ist es nothwendig mit dem Erkennen derselbe Fall, und die dauernde Spannung der erkennenden Thätigkeit im endlichen Geiste kann ohne Glauben, ohne Religion nicht gedacht werden.

Indessen gegen eine philosophische Religion und deren angehende Herrschaft würde der Verfasser in einem gewissen Sinne, wenn auch nur in Aehnlichkeit mit der Vergangenheit dieses Begriffs, um so weniger etwas einzuwenden haben, da er die vernunftgläubige Gemeine irgendwie in Aussicht gestellt. Sofern die religiöse Erkenntnißweise der Bildung verfallen ist, nennt er sie (Seite 24.) bereits die kirchliche, unterstellt also, man weiß nicht recht wie, daß, obgleich von Religion überhaupt, doch eigentlich bisher schon nur von der positiven, namentlich christlichen die Rede gewesen sey. Es bleibt hier Manches unklar, und deßhalb auch mancher künftige Fortschritt seiner Kritik unbegründet und unvorbereitet. Ueber den Begriff des Positiven geht diese Einleitung trockenen Fußes hin; es erscheint so ohne Weiteres als das Schlechte; was in Ansehung der religiösen Vernunftentwickelung und der religiösen Gemeinschaft die Thatsache für Würde, die Person für Bedeutung habe, geht unsern Verfasser nichts an. Weder wie Lessing oder wie Kant, noch mit Schleiermacher oder mit Schelling forscht er nach diesen Dingen. Dennoch gilt in dem Kreise der jetzigen Bildung eine positive Religion. Es handelt sich also um deren Charakteristisches.

3. Das Christenthum.

Was diesen Begriff anlangt, so zieht der Verfasser wieder vorzugsweise die Ereignisse in seiner Schule in Erwägung. Hegel bezeugte, hier sey heiliges Land. Das Christenthum war ihm die volle, wahre, offenbare Religion. Gott ist Mensch geworden, dieser Monismus der Gottheit und Menschheit, dieser Christus galt ihm nicht

nur für das eigentlich Christliche, sondern auch für die rechte ausgebildete Gestalt des Selbstbewußtseyns. Nein, entgegnen die Jüngeren, gerade der Dualismus, gerade die Unfähigkeit, den Monismus zu erreichen, ist das Christliche; Wahrheit und Wirklichkeit, Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits treten vor den Augen der glaubenden und hoffenden Gemeine erst recht weit auseinander, und da die Philosophie doch das Beste thun muß, was sollte sie zu thun haben, wenn sie nicht berufen wäre, diesem Unterschiede zu Hülfe zu kommen. Unterdessen ist aber die Schule selbst in bösen Unterschied ihres Bewußtseyns vom Wesen des Christenthums gefallen; für den Verfasser tritt also zum zweiten Male die Pflicht der Verständigung ein. Schon in der Meinung Hegel's läßt sich beides nachweisen, daß er nicht nur den Monismus in der christlichen Religion verehre, sondern auch den dualistischen Mangel erkenne. Demnach ist das Resultat, wie es Herr Dr. Strauß zieht, dieses: daß das Christenthum allerdings die monistische Wahrheit als eine Wirklichkeit in der gottmenschlichen Person Jesu anschaue, und darin habe die Macht seiner Neuheit, die Macht, das Heidenthum, diese theils zu geringe, theils übertriebene Lehre der Einheit, und das Judenthum, diesen beharrlichen Zwiespalt, zu besiegen, wirklich bestanden, allein das Christenthum besitze diese Wahrheit gleichsam nur auf einen vorübergehenden Augenblick, nur in diesem Scheine und Bilde: Jesus, dieser Einzelne = Gottes Sohn; das Christenthum erkenne nicht die Gottheit des Menschen an sich und das Menschwerden Gottes in der Gattung, und daher komme es denn, daß der Glaube wieder in die alten Zweiheiten verfalle, also nur eine vergangene Versöhnung, eine nur künftige Seligkeit glaube. Für jene speculative Schule mögen die Bemerkungen des Verfassers willkommen und verdienstlich seyn; nur, daß sie die Erkenntniß des fraglichen Gegenstandes förderten, nur daß sie den Standpunkt der Betrachtung nicht verrück-

Digitized by Google

ten, muß Referent in Abrede ſtellen. Iſt es ein Verdienſt, das Weſen des Chriſtenthums in ſeiner Mitte, in der Chriſtologie, zu erkennen, und ſo über die halben und einſeitigen Beſtimmungen, die dem Jahrhunderte der Aufklärung gefielen und denen Leſſing und Kant nicht widerſtanden haben, hinweg zu führen, ſo iſt es ein deſto vollkommnerer Verrath an dem Gegenſtande, ihm nur darum bis auf den Urſprung nachzugehen, um ihm deſto ſicherer das Herz ausreißen zu können. Widerrechtlich iſt hier nichts, wird die Logik entgegnen; was der Gegenſtand leidet, iſt unſer Recht und in dieſem ſein Recht; berechtigt iſt ſowohl die Kritik der evangeliſchen Geſchichte, einer Geſchichte, die den einzelnen Gottmenſchen nicht feſthält, als der Begriff des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen, der ihn nur zuläßt, um ihn wieder aufzuheben; verdienſtlich iſt es aber, dem Gemeinweſen die Kindſchaft zuzuwenden, die ein Individuum uſurpirt hatte, und mit den Schätzen der Zukunft und Vergangenheit die Gegenwart zu erfüllen. Nun wir geſtehen, daß die Erklärung den Gegenſtand in ſeiner wahren Mitte nicht genommen hat, ihn als bloß logiſche oder ontologiſche auch nicht faſſen konnte, und ſo vernichtend ſie *gemeint* war, ihn in der That nur in ſeinem Phantome *umgebracht* hat. Darüber uns näher zu erklären, müſſen wir für's Erſte den Unfug im Allgemeinen rügen, der mit dem Jenſeits und Dieſſeits, mit den dualen Dingen und deren Identität in dieſer Angelegenheit getrieben wird. Ein panlogiſtiſches Syſtem begibt ſich von vorn herein aller Mittel, die wirklichen Gegenſätze zu erkennen, die das Chriſtenthum erkennen läßt, und die Art, ſie zu überwinden, in denen ſein Weſen beſteht. Alſo das Chriſtenthum hat den Gegenſatz: Gott und Menſch, Unendliches und Endliches nur andeutungsweiſe überwunden, es hat ihn überwunden und doch auch nicht. Warum denn nicht? Weil es auf die Wiſſenſchaft war-

ten mußte. In der That aber hat diese Wissenschaft, die nur Geschichte des Denkens und keine andere kennt, auf der einen Seite sehr leichtes Spiel mit den Gegensätzen, die in der Wirklichkeit da sind, die dem Leben zugehören; denn es behandelt sie eben als logische, als dialektische, und so heben sie sich von selber wieder auf, zumal wenn sie nichts als die Diremtion des ursprünglich Einen darstellen. Auf der anderen Seite aber ein sehr schweres, ja ein ganz unvollendbares; denn die logische Erlösung kommt dem Leben gar nicht bei, sie ist nur die Chimäre der Erlösung, eine ganz und gar eingebildete. Da Gott in der Entstehung der menschlichen Individuen Mensch wird, so ist die Menschheit in beständiger Gottwerdung begriffen: durch die Logik beweist und begreift sich angeblich dieses allgemeine Verhältniß. Weckt aber wohl diese Entelechie den Menschen von den Todten auf, vergibt ihm dieses Seyn-Sollen oder dieses Ansich die Sünde? Suchte die Menschheit zu der Zeit, als sie die seligmachende Kraft des Evangeliums erfuhr, nur nach dieser Idee der generischen Gottmenschheit, oder nicht vielmehr nach der Erlösung von der bloßen Idealität und nach der Erfüllung concret geschichtlicher Weissagung? Das Christenthum bleibt nicht etwa bei Ueberwindung der Gegensätze auf halbem Wege stehen, um der Wissenschaft etwas Letztes übrig zu lassen, sondern es gibt sich in den Augen der letztern gerade dadurch, daß es wahrhafte und thätliche Ueberwindung begründet, anbahnt, fortsetzt, ausführt, den Schein, eine bloße Andeutung und Symbolik des Allgemeinen zu seyn. Das Christenthum entdeckt, erregt, macht selbst Gegensätze, von welchen die ideelle Wissenschaft als solche nichts weiß, und die sie zu vernichten oder zu verkleinern geneigt ist, so lange sie ohne oder wider den Glauben ist. Es hat eine volksthümliche Offenbarung hinter sich und setzt als deren Vollendung und

Entſchränkung nicht allein die Gegenſätze: Gott und Geſchöpf, Ebenbildlichkeit und Sündenfall, Sünde und Geſetz, Geſetz und Verheißung, Gerechtigkeit und Gnade, Dieſſeits und Jenſeits, ſondern beginnt auch den Proceß ihrer Vermittelung in der Perſon des Erlöſers. Das Chriſtenthum iſt ſonach die Wahrheit des Heiles in Chriſto. Chriſtus wirket, was er iſt, in der Menſchheit, er lehrt nicht die Menſchen ſich ſelbſt ſelig denken, wie etwa ein vom *νοῦς* ausgegangener Aeon die Menſchen ihres Geiſtweſens nur wieder erinnert; er macht ſich auch nicht zum bloßen Beiſpiele und Bürgen, daß ſie alle das ſeyn und thun können, was er vermocht, nein, er ſetzt ſich mit der ſündigen Welt in dieſes Verhältniß, daß er, ihren ſündigen Widerſpruch vollkommen ausleidend und durch den Tod in der Auferſtehung überwindend, ihr die Verſöhnung bietet und die geiſtige Gewalt der Erneuerung anthut. Das Heil iſt der Begriff des Guten in einer zweiten Potenz, der Begriff des überwindenden Guten. Die Liebe hat ſich factiſch zur Gnade beſtimmt. Dieſes Heil iſt nicht als Lehre und Gedanke nur da, ſondern in der ſich ſelbſtbezeugenden That und Perſönlichkeit. Während ſich dieſe Wirkung des Mittlers in der Weltgeſchichte am Einzelnen und am Ganzen als eine nicht mechaniſche, nicht magiſche, aber ethiſch ebenſo wie logiſch vermittelte ewige Kraft explicirt, gibt es freilich noch viele Gegenſätze, aber keinen, deſſen Vermittelung ohnmächtig und ungläubig aufgegeben wäre. Der Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch vermittelt ſich durch den Sohn Gottes; der Gegenſatz zwiſchen dem Sohne und der ſündigen Welt durch den Tod und die Auferſtehung des einen und die Buße der andern; der Gegenſatz zwiſchen der zeitlich abgebrochenen und der beſtändigen, der ſichtbaren und unſichtbaren, der thätlichen und lehrenden Wirkſamkeit des Herrn durch den heiligen Geiſt. Der Gegenſatz zwiſchen der Heiligkeit und

Digitized by Google

Sterblichkeit der Gläubigen durch die Verklärung der Natur u. s. w. Wo ist denn nun das Mangelhafte, das Fehlerhafte? Nicht auf Seiten des Christenthums, sondern auf Seiten der ungläubigen Wissenschaft. Da diese, was aus der Freiheit ist, wie Sündenfall, That, individuelle Wirklichkeit, aus sich nicht begreifen kann, so leugnet sie von jedem ethischen oder physischen Gegensatze das eine Glied und das heißt dann erklären und begreifen. Sie könnte dem Gegebenen und Erfahrenen nachdenken, so wie sie ihm vor denkt; ihre Kategorien sind weit und breit genug, um auf Anlaß der Anschauung und Thatsache sich weiter zu bestimmen und zu entwickeln. Sie könnte wissen, daß die Idee, obgleich wahrer Inhalt für die verständige Erkenntniß, doch selbst wieder zur Form, zur höhern, entwickelungsfähigen Verstandesform für die Aneignung der Thatsachen wird. Sie weiß, daß der Allgemeinbegriff sich im Einzelnen realisirt, aber sie könnte auch verstehen, daß und wie sich an seinem Orte in dem Einzelnen und durch es die Gattung erneuert. Das Christenthum bleibt mittels seines Monismus nicht etwa hinter der Wahrheit der Menschenwürde, der Gottähnlichkeit, der allgemeinen gottmenschlichen Anlage irrthümlich zurück, vielmehr ist es über diese ideellen Lehren von der Gattung, sogar schon in seinen alttestamentlichen Voraussetzungen, weit hinaus. Was auch der Heide sagt, „wir sind seines Geschlechts", und was die heilige Urgeschichte setzt, „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde", ist ihm ein Elementarisches, woran es sich anknüpft. Wiederum ist ihm das Ziel nicht verborgen, „daß wir theilhaft werden sollen göttlicher Natur." Es unterscheidet also diese Anlage und diese Wirklichkeit, aber es erkennt zugleich den dazwischen liegenden Proceß als einen geschichtlichen. Der Gott des alten Testaments ist in seiner Besonderung für Israel — Vater, der Mensch in seiner Erwählung und Erneuerung durch die Gnade — Kind. Das Christenthum er-

Digitized by Google

kennt das Nichtſeyn, die Unwirklichkeit der göttlichen Kindſchaft im natürlichen Menſchen, die Heiligkeit des Geſetzes nimmt ſie ihm; der Glaube ſucht aber in der Weiſſagung nach der Wirklichkeit des rechten Knechtes Gottes, nach der Erſcheinung des für ihn und durch ihn ſich vermittelnden Jehova's, und findet Chriſtum, den neuen Adam in Jeſus. Dieſer Monismus des Chriſtenthums iſt zugleich ſein Dualismus, und dieſe Einheit von beiden ſein Begriff. Die Wiſſenſchaft leugnet nicht, daß dieſer Monismus die Welt bekehrt und erneuert habe, ſie macht es auch durch alle Evangelien-Kritik nur unzweifelhafter, daß Jeſus den Chriſtus, den Sohn, den Mittler in ſich gewußt und bezeugt habe: aber er hat ſich dennoch genialiſch geirrt, und es iſt dennoch nur Schein, wenn nicht Trug. Warum? Weil ihrer Logik zufolge mit dem Einzelnen nichts Univerſales, nichts Ein- und Neuartiges geſetzt ſeyn darf. Und in der That, die reine Logik erkennt das Einzelne nicht wie es iſt, ſondern wie es ſeyn kann oder ſeyn ſoll; denn die abſtracte Allgemeinheit vermag auch nur gleichartige Kinder zu erzeugen. Die Natur aber gibt dem Leben der Glieder nicht ein imaginäres, ſondern ein wirkliches Haupt; die Kunſt wartet nicht, bis der wilde Baum ſich veredele, ſondern ſie impft ihm das edlere Leben ein, und es eignet ſich ihm an. Nur ſo wird die Gattung veredelt. Die Geſchichte ſtiftet generiſche Veränderungen des Gemeinlebens, aber nicht ſo, daß die ihre Wirklichkeit ſuchende Idee ſie durch ein Idealiſiren fände, ſondern ſo, daß ſie ihr zur rechten Zeit gegeben wird. Schon der Begriff des Genius, auf welchen die Chriſtologie zurückgeführt werden will, und der doch das ſittlich-religiöſe Gebiet noch nicht erreicht, widerſpricht als Begriff einer Geburt und Schöpfung einer ſchlechthin naturaliſtiſchen Theorie der Erſcheinun-

gen, einer Theorie, die dem Individuum keine Macht gegen und für die Gattung einzuräumen gedenkt.

Hr. Dr. Strauß, der unseres Wissens Schweizer's Einwurf gegen den dogmatischen Grundgedanken seines „Lebens Jesu" (theol. St. u. Kritt. 1837. H. 3.) noch nie berücksichtigt, viel weniger widerlegt hat, begnügt sich nicht, den Mangel am wahren Monismus und die dualistische Langweiligkeit im Christenthume überhaupt nachgewiesen zu haben. Der §. 4.: „Die Hauptepochen der Entwickelung des Christenthums und der christlichen Theologie", soll den faulen Baum in seinen Früchten erkennen lassen oder vielmehr darthun, daß das Christenthum auch in seiner kirchengeschichtlichen Entwickelung — Apostolat, Katholicismus, Papstthum, Protestantismus, Socinismus, Pietismus — die ihm angebornen Sünden gegen den Begriff in keinerlei Weise erkannt, überwunden und abgelegt habe. Die Heilung des Uebels sey aus einem ganz andern Quelle als aus ihm selber, nämlich aus der Philosophie gekommen; die Reformation und der Pietismus habe wenigstens ebensoviel schlimmer als besser gemacht. Wer etwa vertraute, die im vorigen §. anerkannte Macht des christologischen Gedankens werde an dieser Darstellung ihre vollen Nachwirkungen äußern, oder hoffte, der philosophische und sittliche Geist als Inhalt der christlichen Bildung könne sich auch dem Verf. in seiner Vermittelung durch Christenthum und Kirche erkennen lassen; wer zu seiner Einsicht und Wahrheitsliebe die Zuversicht hegte, er werde das Urchristenthum in der tiefen, lebendigen Einheit der sich ergänzenden Lehrweisen der Apostel auffassen, die christliche Art von den kirchlichen Ausartungen zu unterscheiden irgend einen Fleiß anwenden, diejenigen Mißbräuche und Verkehrungen, gegen welche die Apostel selbst gekämpft, dem Christenthume als solchem nicht zurechnen, die Lehren der Bibel und der Reformation nicht aus ihrem Zusam-

Digitized by Google

menhange reißen und ihrer weiteren Bestimmungen berauben, endlich den sittlichen Geist des Evangeliums nicht nach dem Maße einer platten pelagianischen Ethik richten: wird sich in allen diesen Erwartungen getäuscht finden. Das Sprüchwort sagt: wo Gott eine Kirche bauet, setzt der Satan seine Capelle daneben. Und wer darf leugnen, daß dieser Satz aus der Erfahrung entspringe und ein gültiger Grundsatz geschichtlicher Beurtheilung sey. Den Capellenbau nun zu beschreiben, versteht der Verf. vortrefflich; doch was sagen wir, nein, daß es eben der Satan schon sey, der die Kirche baue, und Gott nichts als dieß schöne Weltgebäude und die darin administrirende Vernunft zugehöre, ist seine kunstvoll entwickelte Ansicht vom Christenthume. Das Innere hat sein Aeußeres; diese Wechselwirkung hat ihre Zufälle, oder richtiger, das in der menschlichen Natur haftende Heidenthum und Judenthum läßt es nicht anders zu in seiner Trägheit oder Angst, als daß das Evangelium wieder als ökumenische Satzung Gottes aufgefaßt, und so lange nur einzelne Protestanten hin und wieder aufstehen, bei mangelndem Gemeindebewußtseyn von der Verirrung, in der man sich befindet, bis zur Carricatur verzerrt und auf die Spitze des Ablaßkrams hingetrieben werde. Wir nennen das Einseitigkeit, und innerhalb derselben finden wir die Corruption, die Ausartung. Nein, heißt es, es ist die Entwickelung der Sache; denn alle Mißgestalten der Erscheinung des Christenthums sind seiner Urerscheinung, der Messiasvorstellung und dem Vorgeben des persönlichen Erlösers eingeboren. Wir andern finden in Spener's Geiste und Schriften einen Schatz biblischer und kirchlich-praktischer Gedanken, den der auf ihn folgende Pietismus nicht erkannt, viel weniger gehoben und zur Entwickelung gebracht hat; wir sehen in der Reformation einen Inhalt, den die Scholastik des 17. Jahrhunderts weit mehr verdeckt als aufgeschlossen;

Digitized by Google

wir trauen derjenigen Ueberlieferung, die im lebendigen Schriftprincipe wurzelt und im Rückblicke auf die Urerscheinungen sich läutert, noch mehr reformatorische Kräfte zu, als sich im 16. Jahrhundert entladen haben. Vergebens! ruft uns diese Beleuchtung der Epochen zu, jede Reue und Besserung dieser christlichen Kirche ist mit Verstockung gegen den Gewissens- und Vernunfttrieb, welchem sie sich unbewußt verdankt, demzufolge mit Pflege und Liebe der alten Sünden des Auctoritätsglaubens vereinigt geblieben, und hat nur dazu führen können, daß die Theologie nun mit einigem Bewußtseyn in den Armen des philosophischen Jahrhunderts ersterben wird. Der Grund so verschiedener Ansicht muß zunächst in der Auffassung des apostolischen, des biblischen Christenthums liegen; und Unchristlicheres hat der Verf. auch durch diese sogenannte christliche Dogmatik noch nichts in die Welt herein geschrieben, als was S. 37—39. über die natürlichen Anlagen des Evangeliums zum Pfaffenthum und zum sittlichen Indifferentismus zu lesen ist. Ein arglöser Leser wird nicht sogleich gewahr, daß hier überall von der apostolischen Lehre und dem, was sie bekämpft, zugleich, von dem Ursprünglichen und dem Irrthume der Ableitung als dem Selbigen der Ausgang genommen worden. Der erste Griff verwickelt die Apostel in den Verdacht, daß sie denen, die Christen werden wollten, neben und außer der Gerechtigkeit des Reiches Gottes den Glauben an etwas Zufälliges, an einen „Umstand: die Auferstehung Jesu," zur Bedingung des Heiles gemacht. Einem Zeugnisse nicht glauben, ist viel empfindlichere Beleidigung, als einem Befehle nicht gehorchen; wie natürlich, daß demzufolge Grübelei und Ketzerei für größere Sünde geachtet wurde, als sittliche Verschuldung! — „Also dazu," ruft der Verf. irgendwo, in Entrüstung über den Mißbrauch hegel'scher Entdeckungen, „dazu, guter Hegel, hast du deine tiefsinnigen Kategorien —

Digitized by

erfunden, daß sich die crudesten Geburten einer ungezogenen Einbildung, deren sich der tollste Gnostiker nicht zu schämen gehabt haben würde, darein fassen lassen sollten?" Wie soll man nun zu einem Paulus oder Johannes rufen, wenn man dieß Zerrbild ihrer Lehren vor sich hat, dessen sich kein Crescens und kein Celsus, noch sonst ein heidnischer Sykophant des Christenthums zu schämen gehabt haben würde! Gut, die Apostel predigen Christum den Auferstandenen, freilich nicht mehr als einen Umstand und Zufall; denn dieser Auferstandene, dieser Messias ist ihnen kein isolirtes Factum, ist ihnen Schlüssel und Resultat ihres Begriffs von Gott und seinem Reiche, die lebendige Mitte ihrer Weltanschauung selbst. Aber wie? Bauen sie denn nun daraus einen Artikel und rufen, in einer persönlichen Gereiztheit, nämlich in der Angst, nicht geglaubt zu werden, dem *symbolum quicunque* vorgreifend: wer diese unsere Lehre, unser Zeugniß Lügen straft, wird ohne Zweifel umkommen? Oder besteht denn für sie die Möglichkeit, die Verwirklichung des Reiches in dem Sinne und Leben eines Menschen zu sehen, zu erwarten und dann diesem vollkommnen Menschen noch den lästigen Zusatz eines für wahr genommenen „Zufalls" auf's Gewissen zu binden? Es ist doch wohl etwas ganz Anderes, wenn Petrus erfährt, daß unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und rechtthut, ihm angenehm dazu ist, die Wirkungen der heilsamen Gnade durch das Wort von Christus zu empfangen. Wohlan, die Apostel vertrauen dem Evangelium, daß es eine Kraft Gottes sey, selig zu machen, die daran glauben, und wem es wie Thorheit deucht oder wie Aergerniß gilt, der hat eben keine göttliche Empfänglichkeit; trennt sich denn nun aber in ihren Augen oder der Natur der Sache nach diese Empfänglichkeit dergestalt in eine theoretische und praktische, daß der Gehorsam der Liebe ohne den Gehorsam des Glaubens zu

spüren ist? Darin besteht doch wohl einzig die Freiheit und die Freisinnigkeit, daß keine Förderungen an den Menschen gemacht werden, als solche, die durch Erkenntniß der Wahrheit sich vermitteln lassen. Nun beruht also das apostolische Verfahren nicht bloß in den Fragen, wie können sie glauben, wenn sie nicht gehört, wenn ihnen nicht gepredigt wird, wenn es keine Botschaft gibt? sondern weiter in diesen: wie können sie die Liebe thun, die sie nicht kennen, wie können sie die gottgemäße Gerechtigkeit haben, wenn sie ihnen nicht geoffenbart wird aus Glauben in Glauben? Jesus Christus ist den Aposteln das ausschließliche persönliche Princip eines heiligen Lebens der Menschheit, seine Wirksamkeit aber für die Welt und für das Individuum vermittelt sich wahrlich nicht durch einen Glauben, wie ihn Jacobus am Ende der apostolischen Entwickelung, da der Mißbrauch und Mißverstand bereits zu rügen ist, als ein einzelnes todtes Moment der zersetzten Gesinnung vorstellt, vielmehr durch einen Glauben des Herzens (Röm. 10, 10.), dem Gott durch den heiligen Geist Zeugniß und Frucht gibt. Wo bleibt denn die Alleinherrschaft der historischen Aeußerlichkeit, wenn Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, es sey denn durch den heiligen Geist? Warum gingen denn die Hauptapostel noch nach Samarien, den Mangel zu erfüllen an denen, die den historischen Christus schon angenommen hatten, wenn es nur auf einen Glauben ankam, wie der Verf. ihn darstellt? Warum sah denn Paulus in jenen Jüngern (A. G. 19, 1.) noch keine Christen? Weil sie den heiligen Geist nicht wußten, noch hatten. Aber dieses Dogma vom heiligen Geiste, in dem die Vermittelung aller Gegensätze (auch jedes Diesseits und Jenseits) und ein veto gegen jede Zerreißung des Organismus der apostolischen Lehren, der dieser §. sich schuldig macht, enthalten ist, deckt unser Dogmatiker ebenso zu wie die Mitte des neutesta-

mentlichen Begriffs vom Glauben. Der Kenner der Geſchichte weiß, daß, ſeitdem im Streite gegen die Gnoſtiker zuerſt, im Streite mit den Arianern zum zweiten Male die Kirche zu Formeln und Ausdrücken der Gemeinwahrheit gelangt war, dieſer theologiſche Glaube, nach Form und Inhalt ein anderer als der religiöſe, ſich dennoch in die Rechte des letztern eindrängte; denn die geſetzliche Richtung führt mit Nothwendigkeit zur einſeitigen Intellectualiſirung des Begriffs der Religion, und z. B. Auguſtinus iſt ſich des Widerſpruchs ſeines lebendigen Glaubens und ſeiner ſeligmachenden kirchlichen Rechtgläubigkeit nicht bewußt, und die Reformation ſelbſt hat ſich aus demſelben noch nicht herausgearbeitet, wenn ſie, indem ſie von der Gerechtigkeit aus dem Glauben redet, zugleich von dem geglaubten Lehrartikel redet: allein, daß das Chriſtenthum an ſich (wie dieß freilich eben die Reformation wieder entdeckt hat) einen vitalen, ſittlichen Glauben will, und dieſe Natur deſſelben durch ſämmtliche Quellen, Eigenſchaften und Wirkungen, die es ihm zuſchreibt, zur Anerkennung bringt, dafür kann jetzt jeder wohlunterrichtete Katechumen hinreichend einſtehen.

Der zweite Griff rührt nun die ſittlichen Gebote, die bei der Verherrlichung des Glaubens verkürzt worden ſeyn ſollen, ſelbſt an. Das Evangelium oder die Kirchenlehre — dieß gilt ja dem Verf. gänzlich gleich — judaiſirt auch darin, daß ſie die ſittlichen Vorſchriften nicht als durch ſich ſelbſt wahre, ewige Geſetze, ſondern als poſitive Gebote Gottes durch Chriſtum betrachtet. Das Chriſtenthum judaiſirt in ſeinem Grundbegriffe von Sittenlehre? Nun wahrlich, das Judenthum ſelbſt, nicht nur eſſeniſches, philoniſches, auch das A. T. (das doch dem Verf. im Judenthume mit begriffen gilt) löſt ſchon auf ſo mannichfaltige Weiſe die willkürliche Satzung in das frei Erkennbare auf, hat ſchon eine ſo volle intellectuelle Geſetzesfreude (Pſ. 19. 111. 119. u. ſ. w.), ent-

wickelt schon aus der Verehrung so volle emancipirende Weisheit in den salomonischen Lehren, erkennt die Harmonie des Gesetzes mit der Natur, die Immanenz der Gebote im Wesen Gottes und in der Schöpfung, kurz den νόμος φυσικὸς in so reichen Theologumenen an, daß es in desto größeres Erstaunen setzen muß, wenn die ihm in seiner exoterischen oder pharisäischen, talmudischen Art anhaftende arbiträre Moral vom Christenthume, das doch durch und durch ebenso sittliche Religion, wie religiöse Sittlichkeit ist, nicht überwunden worden seyn soll. Aber vergebens; Gott sey der allein Gute, Gott sey die Liebe, die Liebe Gottes sey Haltung seiner Gebote, des Gesetzes Erfüllung; es sey das Gesetz der Freiheit, in das wir hindurchschauen, Christus habe das Dogma und Gramma des Gesetzes abgeschafft und das Gesetz des Geistes aufgebracht (Matth. 19, 17. 1 Joh. 4, 16. 5, 3. Jac. 1, 25. Röm. 7, 6. Ephes. 2, 15.); es kann ihm doch nicht verziehen werden, daß Gott durch Christum nach wie vor Gebote gegeben. Warum nicht? Weil, wenn der Geist sich nicht fremd werden und in neues Auctoritätswesen fallen soll, die Gesetze ohne alle Einmischung Gottes durch sich selbst gelten müssen. Ja, wenn wir sie nur erst wüßten ohne Gott, wenn sie sich nur selbst setzen könnten ohne ihn, wenn nur der in seinem Naturdienste eigenherrische Mensch nicht an einer verfehlten und nichtigen Autonomie litte, wenn er nur anders frei seyn und werden könnte, als in Gott und durch Gott! Niemand kann wissen, wie er hier mit dem Verf. daran sey, ob er nicht auch den Philosophen an dem Kritiker des Christenthums verloren habe. Denn der pantheistische Philosoph erkennt die Nothwendigkeit des göttlichen Willens in der freien That des Menschen an, will, daß der Einzelne im Allgemeinen sich wisse, setzt der Natur den Geist voraus. Gibt es nun eine Autonomie ohne Theonomie? Ist denn nun das Chri-

Digitized by Google

ſtenthum, weil es irgend Theonomie iſt, darum ſchon ſchlechte Heteronomie? Unſer Verf. benutzt den fraglichen Satz nur, um, in Gemäßheit des kantiſchen Begriffs vom Statutariſchen, die Bemerkung anzuſchließen, die Theonomie wirke um ſo verkehrender, da unter ihrem Schutze ein rituelles Gebot, z. B. die Taufe, mit den ſittlichen Vorſchriften in Reihe trete, ja ſich ihnen aus Urſache ſeines verborgeneren myſtiſchen Grundes ſogar alsbald vorordne. Ganz ſicher läßt ſich die Entſtellung und Herſtellung des Chriſtenthums an dieſem Momente des vor- oder nachgeordneten Sacramentes, und der unaufhaltſame Verfall der Kirche auf dem Punkte wahrnehmen, von wo die Ordnung des kirchlichen Lebens ſich an die Stelle der Ordnung des Heiles ſetzt. Allein es folgt daraus gar nicht, daß ſich der Begriff der Taufe nur in Widerſpruch mit der ſittlichen Idee habe realiſiren laſſen. Die Anſicht von der Taufe, „ſie ſey als Bedingung der Seligkeit der Reinheit des Herzens gleichgeſetzt worden," iſt überhaupt eine ſchiefe. Die Reinigung des Herzens iſt dem Chriſten durch den Geiſt der Gnade vermittelt, die Gnadenwirkung durch den Glauben, das Siegel von beiden iſt die Taufe. Und nun erſt, ſofern ſie der Canal dieſer Geiſtes- und Gnadenertheilung iſt, und die im Zeitverhältniß erfaßte Geburt von Oben, wird ſie ein ſolcher Gegenſtand der Sehnſucht und der Freude, wie ſie z. B. dem Cyprian de gratia erſcheint. Nur ſo iſt die Aeußerung des Gregor von Nazianz zu verſtehen, die der Verf. in der Note anführt. Die Taufe iſt ja keine Leiſtung des Menſchen, daß ſie etwa als ſolche könnte den ſittlichen Forderungen Eintrag thun. Sie iſt eine Ertheilung, eine Gabe, Gnade; aber daß ſie ohne Gefährde des Seelenheiles dem Gläubigen fehlen könne, iſt ja z. B. von einem Ambroſius am Grabe des Valentinian und

sonst nachdrucksvoll ausgesprochen, und niemals ganz verkannt worden.

Die Auffassung des Christlichen in den Aposteln und sogar in den Kirchenvätern ist dem Verf. so gänzlich mißlungen, daß man es nur aus dem mitgebrachten Vorurtheile und Uebelwollen sich hinreichend erklären kann. Denn auch der dritte Angriff, der der Lehre von den Belohnungen gilt, ist in jeder, in geschichtlicher und philosophischer Beziehung, ein arger Mißgriff. Also wir sind wieder auf Lessing zurückgeworfen, mit dem unsere Weisen aus allerlei Volk predigen: das Gute um des Guten willen? Also wir sollen eben nur wieder mit Aristoteles oder mit irgend einem Stoiker wissen, daß die Energie der Seele so gut die Seligkeit wie die Tugend sey? Der ehrliche Kant sieht sich, nachdem er das kategorische Sollen gesetzt, doch nach einem Können und nach einer Harmonie der Welt mit den Forderungen der Tugend um. Wohlan, auch unser Verf. erkennt den relativen Unterschied, That und Zustand, die Handlungsweise an sich und ihren Reflex im Gefühle. Nur soll das kaum Lohn genannt werden können. Warum denn nicht? Der Lohn und Preis wird bloß dann ausgesetzt, wenn die That und das Gebot keinen Grund in dem Thuenden und Gehorchenden selbst haben. Noch schlimmer ist der Fall in den Augen des Verfs., wird der Lohn selbst wieder zur reinen Gnadensache. Dieses zwar durch und durch irreligiöse Raisonnement ist darum nichts weniger als wissenschaftlich. Denn setzt es den die That begleitenden Zustand, so reicht der Begriff des Zustandes weiter als der Begriff ihres Reflexes im Gefühle. Und das Gefühl selbst ist noch als Angst und Trost im Widerspruche und Kampfe begriffen. Daher nimmt es die Versicherung in sich auf, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten diene. Die schlechthinige Selbstgenügsamkeit und Apathie zieht sich ein gerechtes Lächeln von Seiten jedes Lucianus

Digitized by Google

zu. Wiederum: der an ſich ſchon ſchlechte Begriff des Lohns ſoll noch weiter verdorben werden, wenn er Sache der Gnade wird. Aber wie, wenn dir das ſelbſt erſt gegeben ſeyn muß, daß du verdienen kannſt, oder wie, wenn die That ſelbſt, die den Lohn bei ſich hat, Wirkung der Gnade iſt, oder wie, wenn das gerechte Subject zugleich das ungerechte iſt und doch belohnt, alſo begnadigt wird? Dieſe ſogenannte Wiſſenſchaft vermittelt alle vorkommende Gegenſätze dadurch, daß ſie das eine Glied fallen läßt. So iſt es mit dem Innern und Aeußern, mit dem Verdienſte und der Gnade, mit der Gerechtigkeit und Güte, mit der Freiheit und Nothwendigkeit, mit der Gegenwart und Zukunft, mit Gott und dem Menſchen. Die chriſtliche Lehre iſt wirkliche Vermittelung dieſer Antitheſen, und was will denn die Wiſſenſchaft der Bibel, wenn ſie ſich weigert, die Momente der Vermittelung anzuerkennen und zuſammenzufaſſen? Gut, die Vorſtellung Lohn iſt in der Schrift, ſo wie die Idee der Glückſeligkeit auch in der Philoſophie. Der erhabenſte wie der niedrigſte Standpunkt des ſittlichen Subjects erkennt den relativen Unterſchied der Heiligkeit und Seligkeit, der That und der Ruhe an. Die ſchlechthinige Einerleiheit wäre der Tod. Nun gibt es ſchlechte Vorſtellungen von Lohn, und mit ihnen Lohndienerei, — liebloſe Werkſeligkeit. Wer aber ohne Religion iſt, hat gar keine Fähigkeit, in dieſem Bezuge, was ſchlecht oder gut ſey, zu erkennen. Er denkt dennoch — unwiſſenſchaftlich genug — Gebote, ſittliche Forderungen, gleich als ob Forderungen möglich und nöthig ſeyen, wo Verheißungen weder möglich noch nöthig ſind. Er ſieht nicht ein, daß ſich in und aus der Vorſtellung des Lohnes mit der unbedingten Zuverſicht und Gläubigkeit, welche der vergeltenden Liebe oder Gnadengerechtigkeit vertrauet, die ſittliche Thätigkeit ſelbſt entwickelt, und daß die reinſte Liebe ein Glauben und Hoffen iſt. Er

begreift nicht einmal den Verlauf der sittlich-religiösen Vorstellung, der schon im A. T. offen vorliegt, daß die kämpfende Tugend in derselben Proportion auf Lohn verzichtet, sich des Glückes entkleidet, in welcher sie sich dasselbe hoffend vorstellt, ja daß sie sich des Himmels und der Erde, jeden Glückes und des Lebens selbst begibt, um nur Gott zu haben und zu behalten (Ps. 73.). Und was ist an dem nicht erheuchelten Wollen des Guten um des Guten willen, an der nicht bloß vermeintlichen Vollziehung einer sittlichen Weltordnung mitten im Naturleben wohl irgend Besseres, Freieres, Sittlicheres als an der Bewegung zum Thun um Gottes und Christi willen? Darüber, daß der Verf. gegen Gestalt und Inhalt der neutestamentlichen Verheißung sich seine Augen verschlossen hat, darf nun nicht erst gehandelt werden. Denn wiederum gilt es für ihn nichts, daß derselbe Geist, der Gottes Kinder treibt, ihnen das Leben gibt, daß das Reich Gottes Friede und Freude im heiligen Geiste, daß, wer den Sohn Gottes hat, das Leben hat, daß der, der an ihn glaubt, nimmermehr dürstet, daß der Thäter des Wortes ist μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ, daß die Strafe der Lohnsucht und das Lob der Innigkeit und Freiheit der Liebe aus jedem Satze des Evangeliums auf irgend eine Weise spricht; er heftet den Blick an die verhaßte Vorstellung des Lohnes und des Jenseits und schmähet. Auf den Haß des Jenseits läuft auch hier wieder Alles hinaus. Wenn nun aber einerseits das christliche Leben die Ewigkeit, die Seligkeit wirklich und überall ausgesprochenermaßen schon hier innehat, und wenn andererseits die Philosophie die Leiden der Endlichkeit dadurch nicht überwinden kann, daß sie durch eingebildete Aneignung der absoluten Ewigkeit die Leiden nur selbst verewigt, so erhellt, daß diese ganze Kritik, die das Christenthum verkleinern soll, auf ihren Urheber allein zurückfällt.

Die Kritik, die den Aposteln so viele Wahrheit un-

Digitized by Google

terschlagen hat, wird mit den Reformatoren nicht besser umgehen. Luther und ein Paul Gerhard in seinem Geiste mögen die Herrlichkeit der Ehe in dem vollen Bewußtseyn von ihrer göttlichen paradiesischen Stiftung gepriesen haben: das thut nichts, es wird ihnen doch nachgewiesen, daß sie (in irgend einem Zusammenhange) eben nur ein Institut zur Ableitung der Brunst in derselben erkannten. Wie konnten sie anders, da sie die Erde für ein Jammerthal hielten? Denn der Hr. Verf. fragt nach der göttlichen Traurigkeit nicht, ohne welche freilich eine lutherische Lebensfreudigkeit nicht gedacht werden kann. Calvin lehrt: der Mensch fiel durch seine Schuld, jedoch Deo sic ordinante; dennoch ist der Sündenfall der protestantischen Theologie zufolge ein „Zufall", der dem lieben Gotte einen Querstrich macht. Dieselbe Theologie hat den freien Thaten Gottes noch nie ihre Nothwendigkeit abgesprochen; aber auf gut theologisch ist die Schöpfung ein „beliebiger Act", wenn wir Hrn. Dr. Strauß glauben. Er möge dann doch sagen, wie seine Kosmo-Theogonie kein unfreier, kein natürlicher Proceß sey. Es ist kaum nöthig, dieses Verfahren an noch andern sich darbietenden Beispielen zu charakterisiren. Da nun aber die jetzige Dogmatik nichts Anderes als die philosophische Verneinung der kirchlich-christlichen seyn will, so schließt sich ihre Einleitung durch eine eilige Darstellung des allmählichen Auflösungsprocesses der allgemeinen Glaubenslehre ab. Denn die Dogmatik ist berechtigt und verpflichtet, das Resultat zu ziehen von dem, was sich nach und nach, obgleich vermöge objectiver Nothwendigkeit, mit dem Dogma begeben hat.

4. Die moderne Wissenschaft.

Sie beginnt hier mit Baco und Cartesius, und entwickelt sich in Bekämpfung und Ueberwindung der

christlich-theologischen Vorstellung vom persönlichen Gott. Zwar das erste in größere Wirksamkeit getretene Moment der neuern Philosophie, Leibnitz — denn Spinoza's Lehre ist ein volles Jahrhundert hindurch fast ignorirt worden — ist theistisch, allein schon dieser Theismus legt wenigstens eben so viel Gewicht auf die Absolutheit, um welche sich die kirchliche Theologie nicht bekümmert hat, als auf die Persönlichkeit. Durch die prästabilirte Harmonie wird die Einheit von Natur und Wunder, vom Freien und Nothwendigen nur so eben gerettet; schon ist der concrete Theismus der christlichen Religion zum abstracten geworden. Die Persönlichkeit ist bereits in Nachtheil gesetzt; „denn eine (!) Person ist ohne das Vermögen einzelner (!) Willensacte nicht zu denken." Dieser mit der sogenannten natürlichen Theologie schon begründete Widerspruch zwischen dem Persönlichen und Absoluten tritt dann in Reimarus insofern hervor, als derselbe sich jedenfalls von der gar zu grillenhaften Persönlichkeit und Willkürlichkeit des Juden- und Christengottes, wenn auch noch nicht von Persönlichkeit überhaupt, lossagt. Während man an seiner Hand noch aus dem Tempel Gottes in der Natur in die Kirche geht, hat er seine Fragmente bereits im Pulte fertig. Nun entzog aber die kantische und fichte'sche Kritik der theistischen Persönlichkeit alle ihre angemaßten Gründe. Es wurde nachgewiesen, daß, gesetzt auch, daß sich der Weltbau wie ein menschliches Kunstwerk denken und der Weltbaumeister so über sein Werk oder über die Natur als todte Masse wie der Künstler hinausstellen ließe, doch der Beweis der objectiven Thatsache aus unserer subjectiven Nöthigung sich nicht ergebe; überdieß sey uns die Vorstellung einer Person, welche etwas außer sich und gegen sich stelle, nur innerhalb der Endlichkeit gegeben. Kurz, es blieb nur eine Weltordnung übrig. Der Gott des Christenthums wurde natu-

Digitized by Google

ralistisch, rationalistisch, idealistisch beseitigt und ersetzt. Es ließ sich, aller speculativen Wahrheit beraubt, nur noch moralisch interpretiren. Nun regte sich aber, wie Lessing es bezeichnete, der todt geachtete Hund im Grabe. Der Spinozismus, durch die ebenfalls wieder erweckten Gedanken Jacob Böhme's unterstützt und ergänzt, brachte durch Schelling und Hegel die Philosophie zur Besinnung. Man hatte den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen; man hatte das Absolute als Eins neben und außer dem Vielen gesucht; jetzt erkannte man das All als das Eine, die Selbstoffenbarung des Absoluten im All, die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Nur einen Augenblick und in gutmüthiger Begeisterung konnte man glauben, in dieser Metaphysik die Wahrheit des christlichen Dogma's und den speculativen Schlüssel der Schriftauslegung wiedergefunden zu haben. „Ist Gott kein besonderes außerweltliches Wesen mehr, so ist die Schöpfung nicht länger ein Act göttlichen Beliebens, der ebensowohl hätte unterbleiben können, sondern ein mit der absoluten Idee nothwendig gesetztes Entwickelungsmoment, welches nur mit der Existenz des Absoluten selbst weggedacht werden kann; so ist die Vorsehung nicht mehr ein Hereingreifen einer der Welt äußerlichen Intelligenz, sondern die Immanenz göttlicher Kräfte und Gesetze in der Welt; so gibt es in den großen Entwickelungsstadien keinen Zufall mehr, so daß ein Sündenfall Gott gleichsam sein Concept hätte verrücken können und nachher durch außerordentliche Veranstaltungen gut gemacht werden müssen, sondern das Böse ist ein sich selbst aufhebender Durchgangspunkt in der Entwickelung des Guten; so ist die Offenbarung nicht als Ein-

gebung von Außen, noch als einzelner Act in der Zeit, sondern als Eins mit der Geschichte des Menschengeschlechts zu fassen, so ist namentlich die Erscheinung Christi nicht mehr die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Princips, sondern ein Schößling aus dem innersten Marke der göttlich begabten Menschheit heraus; so ist diese Erde kein Jammerthal mehr, dessen Durchwanderung ihren Zweck außer sich in einem künftigen himmlischen Daseyn hätte, sondern hier schon gilt es, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdischen Lebens in seinem Schooße beherbergt." Demnach, urtheilt unser Verf., hatte der Rationalismus schon in den Anfängen, die in das vorige Jahrhundert fallen, sein nun zu Tage gekommenes volles Recht. Sein Recht war die kritische Verneinung des kirchlich-christlichen Lehrgebäudes im geschichtlichen Sinne, eine Verneinung, die er jedoch deßhalb noch nicht vollenden konnte, weil er selbst zu dürftig an metaphysischem Gehalte war, um das vernünftige Dogma aus dem geschichtlichen mittels speculativer Umdeutung herauszunehmen. Der speculative (pantheistische) Rationalismus hat diese Umdeutung vollendet, wonach denn die Philosophie dem kirchlichen Systeme nichts mehr schuldet, als es eben als eine abgelegte Hülle dahin zu werfen. Und so ist denn, zufolge der Anmerkung S. 73., mit der christlichen Religion heute ohngefähr, wenn schon nicht ganz, derselbe Fall eingetreten, der das Judenthum im Momente ihrer Urerscheinung traf. Damals standen sich auch eine allegorisirende, esoterische Ansicht des Gesetzes und eine sinnliche, exoterische gegenüber; ein Gegensatz, der seine Kraft verlieren und in volle Herabsetzung der jüdischen Religion zur bloßen Vorstufe ausschlagen mußte, sobald

Digitized by Google

die Ideen, die bis dahin nur durch Vermittelung des historischen Elementes oder durch Umdeutung des buchstäblichen Inhaltes gewonnen worden waren, eine selbständige Geltung im Bewußtseyn des Zeitalters erlangten.

Die Acten sind also geschlossen, und dieß nicht nur, die Einleitung hat auch den Spruch gethan, so daß die Dogmatik nur im Einzelnen ihn zu rechtfertigen oder ihr eignes Grab sich zu graben noch übrig behält.

Der Verf. macht selbst in den letzten Zeilen der angeregten Note den verständigen Leser zugleich auf die Unähnlichkeit des Auslebens beider Religionen, der jüdischen und christlichen, wenigstens von fern aufmerksam. Die Unähnlichkeit wird doch wohl die seyn, daß das Judenthum seine Geltung nicht an die philosophische Idee, vielmehr an eine geglaubte Thatsache und deren Auslegung abtrat, während die jetzige Erbschaft der philosophischen Bildung zufällt, für welche es ja wahre Schmach und ein Widerspruch wäre, wenn sie der Welt zur Befriedigung der tiefsten Bedürfnisse noch ein Verlangen nach heiligen Männern und Thatsachen, nach Kirche, Sacrament, Bibel und Glauben zurückließe, oder bei entstehender Verlegenheit für eine Zeit des Durchgangs bis zur Herrschaft der reinen Vernunft noch einmal etwa Hegel's Schriften als göttliche, kirchliche zu setzen, ihm einige Apostel zu ernennen und für Reinheit der Erblehre Sorge zu tragen genöthigt würde. Bei so beschaffener Unähnlichkeit der beiden Fälle finden wir uns freilich unmittelbar veranlaßt, die behauptete Aehnlichkeit näher in's Auge zu fassen, d. h. zu fragen, ob denn wirklich das in Allegorie und geschichtlichen Buchstaben getheilte Judenthum zu seiner Zeit dadurch zur Vorstufe der Erkenntniß der Wahrheit sich heruntergesetzt habe, daß die Ideen, ihrer vormaligen Vermittelung enthoben, selbständige Herrschaft auszuüben begannen. Die

wirkliche Geschichte läßt uns etwas ganz Anderes erblicken. Höchstens ließe sich der Hergang so darstellen, wie es der Verf. mit den Worten des Hrn. Dr. Baur thut, wenn man ihn ausschließlich in der Entwickelung des essenisch-alexandrinischen Judenthums zum ebionitischen Christenthume setzen wollte, und kaum in diesem Falle. Unter dem Namen der Ebioniten kann man am meisten die jüdischen Gnostiker zusammenfassen, welche in eine durch Allegorie des Gesetzes vermittelte, mehr an griechische oder mehr an persische Weisheit sich anschließende, bereits fertige Weltanschauung Jesum Christum als ein Hülfs- und Erklärungsmoment eben nur aufgenommen hatten. Diese Judenchristen, denen Jesus nichts als der neueste, größeste Gnostiker war, die sich gar bald in ungezählte kleine Secten zersplitterten und durch eine fingirte Anschließung an den Namen Petrus Haltung und Ausbreitung ihrer Lehre versprachen, waren dennoch und blieben wesentlich Juden. Dem Christenthume derjenigen Apostel, die es wirklich der Welt bleibend eingepflanzt, völlig fremd, dachten sie sich die positive Urreligion in Adam gegeben, patriarchalisch, mosaisch, salomonisch, jetzt durch Jesum, aber stets jüdisch vermittelt, und in dieser Vermittelung zur Durchdringung und Eroberung der Welt geeignet. Auch ihnen reichte keine bloß wissenschaftliche Vermittelung aus; sie blieben geschichtliche Supernaturalisten. Ihre Vorgänger, zu denen der Verfasser des Buchs der Weisheit gehört, hatten sogar eine Art von Vermenschlichung der Weisheit in Salomo sich vorgestellt. Wieviel weniger aber hält jener Gedanke der Aehnlichkeit Stand, wenn wir auf Christum selbst oder auf Paulus achten, der durch die Verkündigung des Kreuzes und der Auferstehung Jesu zuerst den Juden und dann den Hellenen das Heil bietet! Wirken denn da die von historischer Bedingung emancipirten Ideen? Im Gegentheile, die Idee des sich vermittelnden Gottes,

Digitized by Google

des Logos, und die Ideen des religiösen Menschen, auf alttestamentlichem Grunde erwachsen, wenn schon durch eine anderweit angeregte Reflexion abstrahirt, hat nach persönlicher Wirklichkeit gesucht und sie in Christus Jesus gefunden, und der gegebene Christus Jesus, durch sittlich vermittelte Kräfte Gottes angeeignet, hat auch denen, die nicht von der alexandrinischen Weisheits- oder Logoslehre herkommen, diesen alttestamentlichen Inhalt durch sich selbst aufgeschlossen und sie so einer christlichen Gnosis theilhaft gemacht, dergestalt, daß das Christenthum ebensowohl die Wahrheit des historischen Judenthums als des gnostisch-allegorischen in sich aufnahm, an sich selbst als Thatsache über beide erhaben und beide zur pädagogischen Vorstufe herunterfetzend.

Gehen wir vom Schlusse der Einleitung noch einmal rückwärts den Gedanken des Verfassers prüfend nach, so stößt uns zunächst seine Ansicht über den anfänglichen und den vollendeten Rationalismus auf. Es verhält sich damit auf der Einen Seite ganz richtig. Nur ist ganz übersehen, einmal, daß der anfängliche Rationalismus den theistischen Glauben festhält und nicht bloß aus Scheu vor den Tiefen der Vernunft, sondern zugleich aus Abwehr des Pantheismus, mit Abscheu vor den grundlosen Tiefen des absoluten Verstandes sich gegen den nachfolgenden, umdeutenden, verschließt, demzufolge aber, je besonnener und religiöser seine theistische Beharrlichkeit ist, ohne dem Pantheismus anheim zu fallen, bald auf Lessing's, bald auf Kant's Spuren in die biblische und kirchliche Theologie zurückgetrieben wird und die anfängliche Verneinung des historischen Christenthums, ohne dem Orthodoxismus anheim zu fallen, wieder überwindet. Der Verf. findet es komisch, daß man noch an Reimarus Hand zur Kirche ging; es ist wenigstens eben so komisch, daß die zahlreichen Rationalisten vom frühern

Schlage, die es noch gibt, sich noch großentheils dem Principe und Systeme des Herrn Doctors widersetzen. Und doch ist das Eine wie das Andere wohl zu begreifen. Es kommt hierbei nicht bloß darauf an, ob man sich gegen mythische oder nach dem Selbstbewußtseyn der Evangelisten zurechtgemachte oder zunichtgemachte Geschichte Jesu sträubt und etwa die andere, ältere Art der naturalistischen Aufklärung der Wundergeschichten vorzieht oder nicht, vielmehr darauf, ob man sich um den letzten Rest des Glaubens, um alle Verehrung, um den lebendigen persönlichen Gott bringen lassen will oder nicht. Wer diesem Gott, dem nicht bloß möglichen und elementarischen, sondern dem wirklichen Schöpfer dient, dient, wenn auch unwissend, dem Gott, den das Evangelium verkündet. Dieser Religiosismus, wie ihn Klein nannte, regt alle die religiösen und vernünftigen Bedürfnisse wieder an, welchen am Ende nur die neutestamentliche Lehre und Verehrung Befriedigung bietet. Mit einigen Sarkasmen, im Uebrigen aber mit seichten Verdammnissen der Idee der absoluten Persönlichkeit, mit Reflexionen über die Einzelheit, die den Begriff des Persönlichen kaum berühren, hat der Verf. die speculativen Bestrebungen Weiße's, Fichte's und Anderer abgefertigt, welche über den Pantheismus hinaus oder in den Theismus zurückführen. Er hat bisher wenigstens nichts Genügendes gethan, um den Gottesbegriff im Weltbegriffe wiederzufinden oder die Schwierigkeiten zu heben, die dem Begriffe der Welt selbst nach vernichtetem Theismus entgegenstehen. Um so gewisser ist es, daß zwischen dem theistischen Rationalismus und dem absoluten Naturalismus noch ἐποχαὶ genug und keine bloßen Fortschritte liegen. Was aber die dazwischen liegende „Umdeutung" der Dogmen anlangt, so beachtet er nicht, daß es eine Umdeutung gibt, welche nie bis zur Verflüchtigung und Wegwerfung des ganzen Systems gelangt, wenn sie nicht schon

Digitized by

mit derſelben begonnen hat. Die Umdeutungen ſind verſchieden wie Zwang und Nothwendigkeit, wie Willkür und Freiheit. Wenn z. B. Leſſing die Lehre von der ewigen Strafe in die unendlichen Folgen der freien Handlungen umdeutet, oder irgend ein Pantheiſt das Dogma vom Logos zum Begriffe des aus dem Einen gebornen All des Endlichen, ſo iſt das im Grunde nicht Umdeutung, denn dieſe kann nur Umſetzung des in ſeiner Selbigkeit erhaltenen Objectes in andere höhere Erkenntnißform und die Wirkung ſeines immanenten Lebens ſeyn, ſondern Verſetzung, Verkehrung des Gegenſtandes, Behandlung des Widerſprechenden wie eines Entſprechenden, Verwirrung der Syſteme und Principien ſelbſt. Die Wiſſenſchaft ſelbſt iſt die rechtmäßige Allegorie einer ſinnlichen Vorſtellung oder einer vereinzelten Thatſache; das gehört aber nicht zu ihren Rechten oder Pflichten, der intellectuellen Anſchauung des ſinnlich Vorgeſtellten vorzugreifen oder das Garaus zu machen. Ohne ein ſolches Anderswerden des überhaupt Gewußten gäbe es keine Geſchichte des Glaubens oder der Theologie, der Denk- und Sprachformen. Wer ſich aber und der Welt vorſpiegeln will, der chriſtliche Glaube habe ſich ausgelebt und ſey in ſeiner wiſſenſchaftlichen Umdeutung zu nichts geworden, wird freilich, wie wir den Verf. es thun ſehen, ſich bemühen, ihm das Gebiet ſeiner Deutbarkeit und Auslegung möglichſt zu beſchränken, wird von vorn herein den Unterſchied der expanſiven bibliſchen Lehre und jeder engen kirchlichen Formel verwiſchen, wird eine Fülle von Bedeutungen, die ſich das Dogma innerhalb der Schrift, dann innerhalb der Kirchengeſchichte ſelbſt gegeben, ignoriren oder unterſchlagen, um es mit deſto größerem Scheine des Rechts in der kümmerlichſten als der echteſten Geſtalt zu erfaſſen und der Aufklärung zu opfern, wird von verſchiedenen Wendungen der Entwickelung allezeit nur diejenige theilnehmen-

Digitized by Google

der verfolgen, welche zur Todtenbeschauung am eiligsten hinführt, während die ein neues Leben verkündigende unbeachtet bleibt. Oder verfahren unsere heutigen Kritiker der christlichen Religion anders? Hat Feuerbach nicht, um seinen Begriff vom Wesen des Christenthums zur größten plastischen Anschaulichkeit zu bringen, die heidnischen Elemente, von welchen sich die auf den gesetzlichen Standpunkt zurückgefallene Kirche nicht reinigen konnte noch wollte, dem Principe selbst als gleichartige angerechnet, durch dessen Kraft allein die Ueberwindung des Heidenthums weltgeschichtlich besteht? Und wenn dergleichen dem Verf. nicht zur Last fällt, welcher einfache unterrichtete Christ, daß wir nicht fragen, welcher Kenner der Dogmatik, kann wohl den christlichen vollen und wahren Theismus in irgend einem Punkte der Alternative, die wir oben nach S. 67. ausgezogen haben und die ihn dem Pantheismus zur Correction überliefern soll, wieder erkennen? Jeder Christ weiß und bezeugt, daß Gott die Liebe ist und so die Offenbarung, daß Gott durch sein Wort die Aeonen gemacht, sagt auch, daß Gottes freier Wille nicht anders kann als Gutes wirken, und jedem Schüler der Philosophie wird eingeprägt, daß der freieste Act der nothwendigste sey, und doch soll der Gedanke der göttlichen Schöpfung in einem Augustin oder Richard oder Luther nichts Anderes als die Vorstellung eines beliebigen Actes seyn, der auch unterbleiben konnte. Also in einem Entwickelungsgesetze, z. B. des Lebens einer Pflanze oder einer Raupe, ist mehr Göttliches und philosophischer Anerkennung Würdigeres, als im Begriffe eines Willens und Entschlusses? Ich möchte die Theologen wohl kennen, die in dem Nichtdaseyn göttlicher, der Welt immanenter Kräfte und dann in dem „Hereingreifen einer der Welt äußerlichen Intelligenz" ihren Begriff der Vorsehung, in einem Gott „das Concept verrückenden Zufalle" den Begriff des Sündenfalls,

Digitized by Google

in dem „einzelnen Acte" und in der „Eingebung von Außen" ihren Begriff der Offenbarung wiederfänden, und die keine andere Wahl wüßten, als ſo zu denken oder die Offenbarung mit der Geſchichte des Menſchengeſchlechts gleich zu ſetzen und dem ſich überall „ſelbſt aufhebenden Böſen" zuzuſehen. Geſetzt, daß die Lehren des Offenbarungsglaubens dergleichen Ecken und Mechanismen an ſich haben, als hier zu ihrem Weſen fälſchlich gerechnet worden ſind, ſo hat man doch ſonſt noch nie geglaubt, daß die Vereinerleiung und Einſchmelzung der Dinge ein beſſerer Weg zur Erkenntniß der Wahrheit ſey, als die ſchroffe Entgegenſetzung. Subſtanzialiſirt morgenländiſche Schwerfälligkeit das Böſe, ſo wird dieſer Fehler dadurch noch nicht gebeſſert, daß griechiſche Leichtfertigkeit es überhaupt verneint. Vermenſchlicht der Glaube ſeinen Gott, ſo wird das Uebel dadurch nicht geheilt, daß die Verſtändigkeit ihn erſt überhaupt verendlicht und dann kryſtalliſirt, organiſirt, animaliſirt, ehe ſie ihn perſonificirt, und dann ſich einbildet, einen wirklichen Anfang dieſem Lebenslaufe durch Setzung eines Einen und Allgemeinen gegeben zu haben, dem zum Denken und Thun, zum Seyn und Leben im Grunde noch Alles fehlt. Es mag ſeyn, daß die Rechtgläubigkeit den Gegenſatz der Offenbarung und Vernunft mechaniſirt hat, aber die Hülfe der Wiſſenſchaft kann nicht darin beſtehen, daß ich die gegenſätzlichen Richtungen, den volksgeſchichtlichen und wiſſenſchaftlichen Entwickelungsgang, den philoſophiſchen und prophetiſchen, die Wirkung der Wahrheit im Selbſtvernichtungsproceſſe des Ethnicismus und die poſitive zu einem gleichartigen Wachsthume vereinerleie. In der Mythologie iſt der Theismus nur noch möglich und in zufälligen Erſcheinungen vorhanden; in der teſtamentiſchen Religion das umgekehrte Verhältniß; die Philoſophie verneint die individuellen Götter insgeheim, dort iſt das Nein die Oeffentlichkeit; hier die

Natur begeistet oder das Einige absolute Seyn gedacht, dort die Welt geschaffen und der persönliche Gott das absolute Leben; hier die Fortschreitung ideell und geschichtslos, dort Anschauung und Thatsache; hier die Reihenfolge der Entwickelungen der leidentlichen, der ungläubig abergläubigen Frömmigkeit, dort die active Religiosität, das Organ der Wirksamkeit des objectiven Geistes Gottes. Wir finden in der Theorie des Verfs. nicht einmal einen Fingerzeig, der diese Verhältnisse verständlich machte, und das gerade soll Wissenschaft seyn, sie gänzlich unkennbar zu machen und die wissenschaftlichen Bestrebungen zu verleugnen, die die Einheit jener beiden Seiten in ihrem Grunde und Ziele und in dem gegenseitigen dazwischen liegenden Kampfe zu erkennen beabsichtigen?

Der Hr. Verf. findet in dem Verlaufe der neuern philosophischen Entwickelung seit Cartesius von Fortschritt zu Fortschritt die Ausbeutung und Besiegung des geschichtlichen Christenthums angebahnt. Die ontologischen und kosmologischen Weisen machten die Absolutheit Gottes geltend und verminderten schon die Persönlichkeit; die kritische Philosophie stürzte diesen philosophischen Theismus; nun aber ist erst materialistisch, dann idealistisch jener Anthropomorphismus nicht nur zerstört, sondern auch ihm theils die endlose Natur substituirt, theils die trinitarische christliche Lehre ganz umgedeutet worden. Der Deus naturaliter explicitus, der Pantheismus hat gesiegt. Er hat gesiegt, weil er gesiegt haben soll. Innerhalb der Wissenschaft ist durch Naturkunde die Unmöglichkeit der christlichen Weltanschauung, durch die Logik Hegel's der Sieg der All-Einheits-Lehre entschieden. Die gebildete Welt aber gibt die besten Auspicien; sie ist in unermeßlicher Mehrzahl wenigstens halb oder negativ gewonnen. Zu bekämpfen bleiben der kindliche Volksglaube, der nur eben geschont werden mag, die Frömmelei, die sich hinter

Digitized by Google

die Hierarchie steckt, und — die ganz unerträgliche Philosophie, die Hegel zu Trotz mit ihm und durch ihn über ihn in den Theismus hinauf oder herunter lenkt. Dieß ist die Meinung. Denn daß schon vordem der theistische Instinct jedesmal sich wieder wirksam bewies, wenn ein Spinoza oder Schelling aufgetreten war, daß auch Schelling's Schüler, Suabedissen, Troxler, in gewisser Weise Schleiermacher sich in die theistische Richtung warfen, dürfen wir, meint man, ebenso unbeachtet lassen, wie die Creations-Theorie der katholischen Theologen; wir schreiben ohnehin für die Gebildeten überhaupt, die man mit solcher geschichtlichen Genauigkeit verschonen muß, und haben schon mit richtiger Interpretation der hegel'schen Schriften genug zu schaffen.

Doch die Rechnung auf den factischen Sieg dürfte noch in anderer Beziehung bedenklich seyn. Schon der Name „moderne" Wissenschaft zieht die Stimmungen und Richtungen der gebildeten Welt mit in das Interesse. Numerische Verhältnisse trügen sehr. Wollte man sie oder den splendor, die felicitas zu den Kennzeichen der wahren Kirche mit Bellarmin zählen, so warnt die Kirchengeschichte mit Momenten, wenn nicht des Gnosticismus, doch der arianischen Macht, der Reformation im 16., des Rationalismus im 18. Jahrhunderte, die so bald vorübergingen. Die specifische Erwägung aber weist uns unter denjenigen Elementen des Zeitsinnes, die die moderne Wissenschaft auf ihrem Gipfelpunkte als ihre Vorstufen und Hülfen betrachtet, den materialistischen Naturalismus und den deistischen Rationalismus nach. Der eine hat den Geist überhaupt, insbesondere den sittlichen, der andere wenigstens die tieferen Forderungen sowohl des Geistes überhaupt, als auch des sittlichen Geistes wider sich. Da nun sich von selbst versteht, daß der Fortschritt der Erkenntniß der Wahrheit mit fortschreitender formaler

und stoffartiger Entsittlichung des Wissens nicht bestehen kann; da die Schule, von der wir reden, dieses auch bisher selbst, z. B. mit kräftiger Zurückweisung der groben oder feinen fleischlichen Theorien und Frivolitäten eines jungen oder alten Deutschlands, anerkannt und mit der That festgehalten hat, so fragt sich, ob sich ihr Pantheismus mit dem im Volksgeiste mächtigen Theismus in Ansehung sittlicher Wahrheit und Energie zu messen im Stande sey, und ob nicht ihre Verstärkung durch die materialistische Zeitrichtung, die doch in theoretischer Beziehung unerläßlich ist, sie in ebenso natürlichen Nachtheil gegenüber der sittlich-religiösen Macht der Gottgläubigkeit setzen müsse. Wir werden im zweiten Artikel sehen, wie schwach es bis jetzt mit der Ethik der speculativen oder negativen Religionslehre stehe.

Abgesehen jedoch von jener weiten Bedeutung der modernen Wissenschaft, da sie sich theilweise in die überhaupt schlechten und gemeinen Liebhabereien der heidnischen außer- und vorchristlichen Bildung verlieren und mit ihnen gegen den religiösen Ernst desselben Theismus, der am Judaismus und der vor- und außerchristlichen Gesetzlichkeit des hierarchischen Christenthums oder der äußerlichen Orthodoxie eine Entschuldigung seiner deistischen Neigung hat, verstoßen zu müssen scheint; vielmehr diese Wissenschaft ganz in dem Ernste angesehen, mit welchem sie sich als das Resultat des strengen Denkens und als den Inhalt des wahren Wissens ohne weitere Sorge um begleitende zeitliche Dinge betrachtet, so ist doch nicht zu leugnen, jenes Resultat oder dieser Inhalt kann an sich nichts ausschließlich Modernes heißen. Der todt geachtete Hund regte sich, um noch einmal mit Lessing so zu reden, nicht erst wieder, wenn Spinoza's Lehren auflebten; er hatte sich, nachdem er als letzter Ausläufer der heidnischen, neuplatonischen Philosophie zu Grabe bestattet worden war, als der natürliche An-

Digitized by Google

spruch des absoluten Verstandes und der ganz in sich selbst beruhenden oder schlechthin abschließenden Wissenschaft zu verschiedenen Malen innerhalb der christlichen Bildung mächtig wieder geregt. Den Erigena verstand man erst im elften und zwölften Jahrhunderte, wie er zu verstehen war. In Amalrich von Bena wandte sich diese Lehre ins Antinomistische, im Eckart schloß sie sich theils an die Dreieinigkeitslehre, theils an die höchsten Grade der Beschaulichkeit der christlichen Ueberlieferung an. So wie ihn Hr. Dr. Strauß versteht, findet sich Hegel im Eckart und im Proklos wesentlich vor. Das Moderne müßte also in zufälligen Erscheinungsarten, könnte vielleicht, wenigstens der mittelalterlichen gegenüber, in der bewußten Verneinung des Christenthums liegen. Aber auch in der letztern besteht es nicht, da der christliche trinitarische Theismus schon in seiner ersten Veröffentlichung mit dem griechischen Heidenthume auch diese absoluteste Selbstbehauptung desselben bekämpft und überwunden hat. Einleitungsweise oder vorläufig wäre also zu fragen, was denn nun in der Gesammtgeschichte des Wissens das Christenthum, in der Geburt und am Ende seines Lebens vom Pantheismus eingefaßt, für eine Bedeutung bekomme, da es doch eine solche behalten müsse; ob es etwa nur für die neue Welt-Mythologie gelten könne, durch deren allmähliche Ausbeutung sich der altgnostische oder platonische Natur-Gottesbegriff zum allgemeingültigen Weltgedanken verklären sollte, oder aber die Macht, nicht allein seine kirchlichen Erscheinungsformen durch sich selbst zu kritisiren, sondern auch die religiöse Vernunft gegen den Uebergriff der dazu erforderten Verstandesthätigkeit zu stärken, auf solche Weise aber diese moderne Wissenschaft zu präscribiren, von jenen seinen Anfängen her unwidersprechlich dargethan habe? Die vorliegende Glaubenslehre gibt mehr Grund, für das letztere Vertrauen zu fassen, als sie nimmt.

2.

Ueber Leitfäden zum Konfirmandenunterricht.[a])

Von

Rütenik.

[Mit Bezug auf seine christliche Lehre b) und auf Schweizer's Leitfaden c).]

Wer die betreffende Literatur überschaut, und bedenkt, wie selten ein regsamer theologischer Katechet sich lange überwinden kann, einem fremden Faden zu folgen, muss darin die Neigung erblikken, dass im Grunde jeder Befähigte sich einen eigenen Katechismus, wenn nicht für die Konfirmanden doch für sich machen möchte, und diese Neigung ist nicht schlechthin zu verwerfen, da eine Handlungsweise, welche nicht eigenthümlich wäre, auch streng genommen keine sittliche sein würde. Hierzu kommt, dass jeder Katechismus im Vergleich mit der heiligen Schrift zu sehr Menschenwerk ist, um als gebieterische Norm für Theologen auftreten zu dürfen. Darum spricht Luther: „erwähle dir welche Form du willst!" und besonnene Repräsentanten der Kirche können sich schwer entschließen, einen Landeskatechism vorzuschreiben; ja sogar für die Schulen scheint kaum ein etwas ausführlicher Katechism als buchstäbliche Norm anbefohlen werden zu können, weil er, wenn gleich elementarisch, doch mit dem Konfirmandenunterrichte harmoniren soll. Und könnte

---

a) Auf besonderes und ausdrückliches Verlangen des Herrn Verf. ist in der nachstehenden Abhandlung von der in den Studien und Kritiken gewöhnlich beobachteten Orthographie ausnahmsweise abgegangen worden. D. Corr.

b) Erster Teil, Glaubenslehre. 2te A. Berlin b. Dümmler 1834. Zweiter Teil, Sittenlehre. 2te A. ebend. 1841.

c) Leitfaden zum Unterr. in der christl. Glaubenslehre für reifere Katechumenen nach den Grundsäzen der evang. Kirche bearbeitet von Al. Schweizer, Prof. u. Kirchenrath. Zürich 1840.

Digitized by Google

auch das Recht des Kirchenregiments irgendwie deducirt werden, oder wollten sich die Kleriker fügen, so würde mit dem abnehmen der persönlichen Eigenthümlichkeit auch die Lebendigkeit abnehmen, so dass nicht nur die Fortschreitung zum Ideal eines Katechism gehemmt wäre (da die besten Katechismen ihren Ursprung immer zugleich der Erfahrung verdanken), sondern auch die unmittelbare Ausübung an Wirksamkeit verlieren müsste, weil der Buchstabe tödtet; und der luther'sche Katechism empfiehlt sich unter anderm auch dadurch, dass er die Eigenthümlichkeit des Katecheten weniger als etwa der heidelbergische beschränkt. Selbst die Erklärungen Luthers, die doch so sehr das Gepräge der Eigenthümlichkeit dieses großen Mannes und seiner Zeit an sich tragen, geniren manchen neuern Theologen wenig, indem die Alterthümlichkeit eine Freiheit der Auslegung zu gestatten scheint, die bei einem in jeziger Sprechweise abgefasten Lehrbuch kaum möglich ist.

Aber die Frage, woher es komme, dass auch fähige Theologen, denen keine Form vorgeschrieben ist, sich gern dem luther'schen Büchlein anschließen, führt uns auf die andere Seite der Sittlichkeit, welche neben der Forderung der Eigenthümlichkeit auch eine Neigung zur Uebereinstimmung mit andern wesentlich in sich schließt, gemäß jener allgemeinen Pflichtformel a): „jeder einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft auf die ihm angemessene Weise das möglich größte zur Lösung der Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit allen." Und

a) Eine Formel ist, wie Novalis sagt, ein mathematisches Recept, und es gehört für jede Wissenschaft und Kunst zu den Idealen, nach Analogie der Mathematik Formeln aufzustellen, durch welche, wie bei algebraischen, die Analyse bestimmt wird. Diese Bemerkung soll zwar auch für die weiter folgenden Kanones gelten, doch mit dem Unterschiede, dass diesen jener hohe Grad dialektischer Umsicht und Schärfe fehlt, wodurch die obige sich auszeichnet.

Digitized by Google

da Luthers Katechism eine bedeutende Autorität besizt, so kann der Anschluss an ihn pflichtmäßig sein. Dieser Geist der Einigkeit läßt sich in der christlichen Kirche von dem heiligen Gemeingeist nicht trennen, und auch für die Unterweisung der unmündigen dürfen wir die nötige Uebereinstimmung nicht dem Zufall anheimstellen, weil der Einzelne, wenn er nur seiner persönlichen Eigenthümlichkeit folgt, so sehr abgehen kann von der Hinwirkung auf das gemeinsame Ziel und die übereinstimmende Darstellungsweise so sehr vernachläßsigen kann, dass die Vereinigung der Kräfte zur Lösung der Gesammtaufgabe vermindert, wenn nicht gar in schädliche Diskrepanz verwandelt wird. Wenn nun das „möglich Größte" nur geschehen kann, wo beiden Anforderungen der Sittlichkeit (eigenthümlich und den andern gleich zu handeln) genügt wird, so gibt es auch hier nichts besseres, als das apostolische ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (Eph. 4, 15.), d. h. Verständigung. Zu dieser Verständigung gelangen wir aber weniger dadurch, dass fertige Katechismen herausgegeben werden, als durch Besprechung über Grundsäze und Grundzüge. Nächstdem erscheint ein hodegetischer, d. i. ein solcher Leitfaden, welcher sich mit dem Katecheten bespricht, was vorzugsweise zu urgiren, was und wie es nach Umständen abgekürzt, verdeutlicht oder erweitert werden könne, ein solcher instruktiver Leitfaden erscheint schon seit einiger Zeit nüzlicher, als ein Katechism, der die Lehrsäze in Frag und Antwort bestimmt ausgeprägt und in bündiger Folge liefert, um wol gar den Konfirmanden in die Hände gegeben zu werden. Lezteres muss je länger desto misslicher werden, weil der Katechet je länger desto mehr zu ändern wünschen wird. Sagten wir nun schon, dass jeder Pfarrer seinen eigenen Katechism brauchen dürfte, und müssen wir jezt noch hinzufügen, dass der Katechet durch Forschung, Erfahrung und äußere Umstände vielleicht schon nach einigen Jahren

Digitized by Google

dahin geführt wird, Aenderungen an Inhalt und Form vorzunehmen, so wäre, wenn auch jeder Katechet seinen eigenen Katechism in die Hände seiner Konfirmanden gelegt hätte, dies doch um so mehr ein Uebel, je buchstäblicher das Buch benuzt werden soll, weil eine Hemmung des Talents, welches in Benuzung der heiligen Schrift wie des Gesangbuchs, in der Herausstellung des notwendigsten oder wichtigsten, in der Auffindung des besten Ausdrucks, der angemessensten Beispiele zur Anwendung, Gedankenfolge, Disposition ꝛc. unaufhörlich fortschreiten muss a). Wie viel weniger lässt sich nun gar ein gemeinsamer Katechismus für viele und vollends auf lange Zeit denken! — Wenn demnach Luther auch nur fordert, der Einzelne solle bei einerlei (bei der einmal von ihm erwählten) Form bleiben und daran „keine Syllaben ändern Jahr ein Jahr aus", so kann das auf heutige ordinirte evangelische Pfarrer bezogen doch wol höchstens für stehende Artikel, wie Dekalog, apostolisches Symbolum, Herrngebet und Einsezungsworte gelten.

In der That ist die Benuzung der unaufhörlich sich mehrenden gedruckten Leitfäden eher eklektisch und negativ als normal: der fleißige Katechet saugt wie eine Biene aus diesem und jenem Büchlein Honig, welchen er in *seine* Zelle trägt: aber Verständigung und Fortschreiten im Großen kann nur spärlich auf diese Weise gefördert werden. Hierzu führt eher ein berathender, heuretischer Wegweiser, wie wir ihn oben bezeichnet haben, der die verschiedenen Individualitäten eben so vereinigt wie er sie respektirt, und eben so das überall gleiche für alle enthält, wie auf lokales und temporäres Rücksicht nimmt.

Vor dem Entwurf eines *solchen* Leitfadens werden

a) Es lässt sich zwar der Nuzen nicht verkennen, welchen fest eingeprägte Lehrsäze haben müssen, dazu kann man aber ohne einen den Kindern in die Hand gegebenen gedruckten Leitfaden gelangen, und zwar so, dass man von Jahr zu Jahr bessert.

Digitized by Google

jedoch Kanones aufzustellen sein, welche als Wahrzeichen für die Vereinigung und Freilassung der Individualitäten, als Kriterien für die Prüfung und zugleich als Formeln (s. o. d. Note) für die Entwiklung gelten, und ich biete zu diesem Behufe dar, was mir nach zwanzigjähriger Praxis als das beste erscheint.

Betrachten wir die Anfänge der meisten Katechismen, so scheinen sie ohne bestimmte Voraussezung dessen entstanden zu sein, was dem eigentlichen Konfirmanden-Unterrichte vorhergehen sollte, und das hat den Nachteil, dass nun dieser Unterricht sich bei dem elementarischen, der Milch oder den Präliminarien zu lange aufhält und dann aus Mangel an Zeit dasjenige, was unmittelbarer zum Eintritt in den Kreis der mündigen Kirchenmitglieder gehört, über's Knie bricht. Es geht ja Katecheten nicht besser als Universitätslehrern die der unverhältnismäßigen Einleitungen wegen kaum zur Mitte gelangen, dann dubliren, galoppiren und doch wol vor dem Ende abbrechen müssen, wobei aber die Studiosen zu kurz kommen. Will der Katechet den Unterricht über die Zeit hinaus verlängern, so schwinden Geduld und Aufmerksamkeit, anderer Nachteile zu geschweigen, welche dem gewissenhaften Pfarrer leid thun müssen. Hütet man sich nun vor dieser Klippe, so läuft man Gefahr, in Begriffe, welche recht eigentlich in den Kreis des Konfirmandenunterrichts gehören, auf eine Weise eingehen zu wollen, welche über das gemeinsame Bedürfniss hinausgehend entweder unverständlich oder so zeitraubend ist, dass nun andre eben so wichtige Teile der Lehre aus Mangel an Zeit desto oberflächlicher behandelt oder gar ganz übergangen werden müssen; man kann auch auf Kosten der Glaubenslehre zu weit in die Polemik, in die Darstellung kirchlicher Verhältnisse und in die Pflichten künftiger Berufskreise eingehen; wenn man aber Disputationen, Vorlesungen und Predigten statt der Katechisa-

Digitized by Google

tionen hält, so wird bei dem gewöhnlichen Maß von Fähigkeit und Zeit wiederum der Tag der Konfirmation zu früh kommen, und der eifrigste kann in dem Bestreben, die unmündigen sofort den selbstthätigsten unter den mündigen gleich zu machen, auf einigen Punkten so weit gehen, daſs er sich seiner Ungleichmäßigkeit wegen Fehler vorzuwerfen hat, die er nicht wieder gut zu machen im Stande ist. Wir werden demnach eine Formel zur Bestimmung der Grenze brauchen, welche etwa so lautet: „seze weder zu viel noch zu wenig voraus und befähige für die Predigt, greife ihr aber nicht vor!" wo Predigt in weiterem Sinne zu nehmen ist, in Gemäßheit des vorher gesagten. Hiernach dürfte der ganze erste Teil des Schweizer'schen Leitfadens, mithin mehr als ein Viertel des Buchs, in den vorbereitenden Schulunterricht gehören, und der Herr Verfasser würde sich viel Dank erwerben, wenn er einen vorbereitenden Katechism für die Schullehrer derjenigen Prediger schriebe, welche nach seinem schäzbaren Leitfaden katechisiren möchten. Freilich müsste das Schulbuch eine noch weit verständlichere Fassung erhalten, als man von dem vorliegenden Faden ohnehin wünschen wird a). Auch ich habe je länger desto mehr vorausgesezt, daſs die sechs ersten Paragraphen von S. 1—63 der zweiten Ausgabe meiner Glaubenslehre in den Schulen gelehrt

a) Der Herr Verf. sagt, daſs ein tüchtiges Lehrbuch für Gymnasien noch nötiger wäre als ein Leitfaden für reifere Konfirmanden, was jedoch zu bezweifeln ist, denn grade für die Richtung des Verf. haben wir Böttticher und Karsten, und für andere Schmieder, Marheineke u. s. w. Da wird jede Richtung gewiſs nicht untüchtig repräsentirt; nötiger ist ein elementarischer, vorbereitender Leitfaden für unsern Zwek. Noch willkommner wäre Schweizer's Leitfaden, wenn er mehr Erläuterungen enthielte, z. B. über die hier zu denkende Persönlichkeit des heiligen Geistes. Schäzbar sind Verbesserungen der Bibelüberseżung für den Unterricht.

Digitized by Google

würden, und deſshalb mit den Lehrern konferirt. Das beſte wäre, wenn jeder Prediger einen vorbereitenden Lehrgang ausarbeitete, und die Handſchrift alljährlich revidirte. Dies Elementarbuch würde die Lehren vom allgemeinen Gottesbewuſstſein, von der Welt und menſchlichen Natur (erſter Artikel), die Lehre von Chriſtus und ſeiner Kirche aber nur geſchichtlich, deſsgleichen Bibelkunde und bibliſche Geſchichte, eine möglichſt ſchlichte Erklärung des Herrngebets, ferner Sprüche und Lieder, kurz alles enthalten oder andeuten, was und wie es jeder Kleriker für ſeinen Konfirmandenunterricht vorausſezt. Der Konfirmandenunterricht würde dann mit der Frage anfangen können a): womit begann Chriſtus ſein öffentliches Lehramt? Antw.: mit der Verkündigung des Reichs Gottes, Mark. 1, 14. 15.; ſo daſs eine vorläufige Andeutung dieſes höchſten Gutes als des Zwekkes Jeſu, der menſchlichen Beſtimmung, des ewigen göttlichen Rathſchluſſes, des neuen von Chriſtus geſtifteten Geſammtlebens, des Reichs Chriſti, des Zieles der Kirche, des Himmelreiches auf Erden, der Beſtimmung des Menſchengeſchlechts, oder wie ſonſt das Ideal des Chriſtenthums genannt wird, — zu der Frage führte, wodurch Chriſtus ſein Reich und die Förderung deſſelben ſicher geſtellt habe? Antw.: das durch ſeine Erſcheinung (dreifaches Amt ꝛc.) geſtiftete Reich wird vor allem durch die heilige chriſtliche Kirche erhalten und vermehrt. — Der inſtruktive Leitfaden müſste mit dem Katecheten berathen, wie von Anfang an die gehörige Oekonomie zu beobachten ſei.

Was nun die andre Seite unſrer Grenzformel betrifft, ſcheint uns der Schweizer'ſche Katechismus nirgends zu weit gegangen zu ſein, denn wiewol er Predig-

a) Mit der Bedeutung der Konfirmation oder des Konfirmandenunterrichts anzufangen kann natürlich nur als Vorwort gelten.

Digitized by Google

ten zitirt, hat er sich ja der Sittenlehre enthalten und die nötigen Glaubenssäze in möglichster Kürze gegeben; mir aber möchte man vorwerfen, dass ich, besonders im zweiten Teil (Sittenlehre), der Predigt vorgegriffen habe. Jedoch ist auch nicht meine Meinung gewesen, dass Alles, so wie es dasteht, im gewöhnlichen Konfirmandenunterrichte vorgetragen werden soll. Wieviel? darüber müsste der gewünschte Wegweiser nach Maßgabe der Zeit und des aufzustellenden Begriffs der Konfirmation seine Stimme abgeben, und ich gestehe, dass ich namentlich über Ehe und Kinderzucht manches aufgenommen habe, was dem Alter unsrer gewöhnlichen Konfirmanden zu fern liegend der Predigt vorgreift, und dies würde dann in die Unterweisung Konfirmirter, welche mehr als mündige zu betrachten sind, also in Kirchenkatechisationen mit erwachsenen, in den Unterricht oberster Schulklassen, Privatunterricht ꝛc. gehören. — Ich hatte bei Abfassung der Sittenlehre die Nebenabsicht, junge Theologen auf den Schaz der praktischen Exegese hinzuweisen, welchen Schleiermacher in seinen Predigten niedergelegt hat, und dann muss ich mich freilich auch der Schwachheit rühmen, dass ich mich von den feinen Bemerkungen, allseitigen Beziehungen und tiefen Blikken in den Geist des Christenthums schwer losreißen konnte a).

Wenn wir nun alles, was noch nicht zur Christologie gehört, ja sogar bei Schweizer den zwar positiv christlichen, aber zu allgemeinen (abstrakten) Teil S. 48—71 abschneiden oder vorweglassen, so wird dadurch zwar die von ihm befolgte und gewöhnliche Disposition vereinfacht, da jedoch auch auf Vollständigkeit zu sehen ist, so fragt

a) Beiläufig gesagt, hat grade dies predigtartige manchem erwachsenen Laien das Buch lieb gemacht, was dann auch die Folge hatte, daß diese Christen sich mit Schleiermacher's Predigten so befreundeten, wie ich es für einen wahren Segen meiner Arbeit halte.

sich, wie folgende Formel zu befriedigen sei? nimm alle wesentlichen und wichtigen Punkte der Glaubens- und Sittenlehre in die einfachste Einteilung auf! und der hodegetische Leitfaden, wie wir ihn wünschen, muss das wesentliche und wichtige angeben. Da das wesentliche in seinem steigen und fallen zugleich das Maß der Vollkommenheit ist, so müsste der Wegweiser sich möglichst genau an die Bedeutung des Akts der Konfirmation halten, und dann scheint das wesentliche dasjenige zu sein, was in allen Katechismen einer Konfession gleichmäßig herauszustellen ist, wogegen in verschiedenen Gemeinden und Zeiten nicht ein und dasselbe gleich wichtig zu sein braucht, je nachdem für Glaube, Gesinnung, Sitte, Einrichtung und Lokalität eigenthümliche Verhältnisse, Mängel oder Bedürfnisse zu berüksichtigen sind. — Sehen wir von hier aus auf den Leitfaden von Schw., so möchte er in Betreff der Glaubenslehre das Wesentliche zur Genüge enthalten, auf das Wichtige hat er sich jedoch nicht eingelassen und sich eben so wenig die einfachste Einteilung zum Zwek gemacht; denn letztre ist zwar, wie sich erwarten ließ, logisch schön, aber für den gewöhnlichen a) Konfirmanden nicht übersichtlich und durchsichtig genug. Auch ich gestehe, dass ich zwar durch die geringe Anzahl von Lehrsäzen, indem die ganze christliche Lehre (mit Einschluss der Sittenlehre) auf 40 kurze Lehrsäze reduzirt ist, eine große Einfachheit erreicht habe, vermöge welcher der Konfirmand das Ganze als solches aufzufassen im Stande ist; aber meine Disposition hat bedeutende Mängel, namentlich steht sie in Betreff der Wiedergeburt und Heiligung gegen den Schweizer'schen Entwurf zurük. — Luther's Katechism kann hierbei wenig helfen; denn er gibt keinen Zusammenhang an, sondern überlässt dem Katecheten die Auffindung eines

a) Schw. schrieb für „reifere Konfirmanden".

solchen. Uebergänge lassen sich freilich immer finden, man mag die Hauptstükke in welcher Folge man will aufstellen, denn das Christenthum ist ein lebendiges Ganze; es fragt sich aber, wie wird das Christenthum am natürlichsten (genetisch) und aufs einfachste für die Auffassung der Konfirmanden, wie sie durchschnittlich sind, entwikkelt, so daß sie nach genommener Einsicht im Stande sein können, Bekenntniss und Gelübde beim Eintritt in die Reihe der Mündigen abzulegen. Da nun der Luther'sche Katechism ein solch organisches Ganze, dessen Zusammenhang leicht so durchschaut werden könnte, dass man die Notwendigkeit der Teile in ihrer gegenseitigen Beziehung unter Fortschreitung des Ganzen (Ephes. 4, 16.) begreift, nicht andeutet, so sehen wir auf den andern Repräsentanten der protestantischen Katechismen, den Heidelberger, und finden sofort die große Teilung in Glaubens- und Sittenlehre bestimmt ausgesprochen, indem Dekalog und Herrngebet als dritter Teil des Ganzen so dargestellt werden, dass daraus die Dankbarkeit für die erlangte Gnade hervorgehen soll, wogegen bei Luther zweifelhaft ist, ob der Dekalog nicht, wie das Alte Testament überhaupt, zur Vorbereitung, nämlich zur Erkenntniss der Sünde, um das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu erregen, dienen und gar keine abgesonderte Sittenlehre, als Lehre von den guten Werken, Statt haben soll a). Jene Trennung ist wol deshalb herrschend geworden, weil es scheint, als ob nur auf diese Weise sowol die Glaubenssäze unter sich, als auch die Pflichtsäze unter sich in gehörigem Zusammenhange dargestellt werden können, was aber näher betrachtet ein mehr wissenschaftliches als praktisches Interesse hat, da für das Leben ein wichtigerer Zusammenhang gilt, welcher darin

a) oder soll die zweifelhafte Haustafel eine Sittenlehre vorstellen? sie repräsentirt wenigstens das Bedürfniss.

besteht, daſs unſer Glaube eins ſei mit unſerm Wandel, nicht nur im allgemeinen, ſondern auch in beſondern Handlungsweiſen, ja ſelbſt in jeder vollſtändigen Handlung, d. i. That. Der Glaube an ſich iſt in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden, ſondern ein Abſtraktum, und der Spruch: ſo wir im Geiſte leben (lebendig glauben), laſſet uns auch im Geiſte wandeln! will nicht, wie der Heidelberger Katechism und ſeine zahlloſen Nachfolger mit der Lehre thun, das Leben in zwei Hälften ſpalten, ſondern beides ſoll ſich jederzeit durchdringen und keins ohne das andre gedacht werden. Ohnehin verführt dieſe Trennung leider nur zu oft auch den eifrigſten Katecheten, die Sittenlehre unverhältniſsmäßig abzukürzen oder gar ganz wegzulaſſen, und wie wir in der Lehrweiſe des Erlöſers und der Apoſtel (der Römerbrief kann unſre Anſicht nicht umſtoßen) nichts weniger als eine ſolche Scheidung, wohl aber Glaube und Tugend im Gleichgewicht erblikken, ſo ergibt ſich für unſern Konfirmandenunterricht die Formel: vereinige die Glaubens- und Sittenlehre, aber ſo, daſs ſich beide das Gleichgewicht halten! Gewiſs wollte auch Schweizer dieſes, wenn er in der Vorrede ſagt: „die Sittenlehre blieb weg; der Lehrer wird ſie lieber ſelbſt übernehmen und entweder aus allen betreffenden Dogmen belebend ableiten, oder an den Abſchnitt von der Heiligung anreihen"; denn da leztres zwar das bei weitem leichtere Verfahren, aber auch wenig beſſer iſt als die völlige Abſonderung, und offenbar nur ein Notbehelf, weil man noch nicht dahin gelangt iſt, zu jedem Glaubensſaz den entſprechenden Sittenſaz zu haben, ſo bitten und hoffen gewiſs mit mir noch viele, daſs der durch die Herausgabe der Schleiermacher'ſchen Ethik und ſonſt bewährte Herr Verfaſſer, da er nun in dieſe Sphäre tiefer eingegangen iſt, ſich durch Löſung dieſer Lebensfrage auch um die Katechetik das größte Verdienſt erwerben wolle; nur ſcheint

dann die ganze Anlage gleich von vorn eine andre sein zu müssen. Ob die Art, wie Schwarz in den Studien 1832 (Heft 1.) die Wiedervereinigung versucht hat, zum Ziel führen werde, bezweifle ich; aber jeder Beitrag zur Einigung der beiden Lebenshälften ist schäzenswerth, und ich gestehe, besonders dieserhalb mit großem Verlangen nach dem Schweizer'schen Katechism gegriffen zu haben, weil ich überzeugt bin, dass gerade sein Verf. zur Lösung der höchst schwierigen Frage viel vermag. In „wenigen Wochen" ließ es sich freilich nicht erfinden und zugleich ausführen. Aber was soll ich zu meiner christl. Lehre sagen? Früher glaubte ich genug zu thun, wenn die Glaubenslehre recht ethisch und die Sittenlehre recht dogmatisch wäre, und das wird man der zweiten Ausgabe der Glaubenslehre so wie der Sittenlehre nachsagen *müssen*. Aber schon vor mehreren Jahren, wo ich durch die Nachricht, dass eine neue Ausgabe der Sittenlehre nötig sei, überrascht wurde, hätte ich gern eine gänzliche Umarbeitung derselben vorgenommen; denn ich war teils durch Veränderung der Parochie, teils durch einen größeren amtlichen Kreis, wo ich viel zu beobachten Gelegenheit hatte, zu der Ueberzeugung gelangt, dass doch wol nur wenigen vergönnt sein würde, meinem Plane *zu folgen*, ja mir selbst wurde es unmöglich, zwei Kurse so durchzumachen, dass der erste vom Glauben ausgehend zu dem Sittlichen gelange, der zweite umgekehrt vom Sittlichen ausgehend auf den Glauben zurükkomme. Was ich aber nun ergriffen hatte, konnte ich in der neuen Ausgabe des einen Teils nicht ausführen, und da meine große Liebe und Mühe, mit welcher ich ihn vor acht Jahren unter ungünstigen Verhältnissen ausgearbeitet hatte, belohnt war durch die Freunde, die er gefunden, obgleich kaum eine Zeitschrift ihn beurteilt haben mag, so konnte ich nicht umhin, diesem stillen Kinde meiner Liebe das Leben zu erhalten, und habe zwar überall zu bessern ge-

sucht, auch einen größern Abschnitt erneut und einen andern neu hinzugethan, ich rechne aber auf beide Teile vorzüglich deshalb, weil, wenn es mir gelingt, einen instruktiven Leitfaden, wie ich ihn oben bezeichnet habe, zu entwerfen, ich Behufs weiterer Ausführung des Einzelnen auf sie der Kürze wegen verweisen kann. Und ich gedenke nicht zu warten, bis der philosophischen Theologie gelungen sein wird, jene Korrespondenz in ununterbrochener Polarität dargelegt zu haben, da es sich überdieß noch fragt, welchen Gebrauch der Katechet für seine Konfirmanden davon würde machen dürfen.

Wir suchen also eine Disposition, welche aus dem christlichen Leben entnommen ist, und dürfen uns weder einseitig an das Leben des Einzelnen halten, wie seither geschah, denn dadurch wird teils nur eine unvollständige Ansicht vom Christenthum gewonnen, teils mag auch darin die Ursach der leidigen großen Trennung des dogmatischen Elements von dem moralischen zu suchen sein. Vielmehr kündigt sich das bessere schon darin an, dass man seit einiger Zeit das Reich Gottes zur Grundidee gemacht hat, dessen Gliederbau die Disposition für den Katechismus hergeben soll; ich bin aber, nachdem ich zehn Jahre hindurch auf diese Weise katechisirt hatte, zu der Ueberzeugung gelangt, dass diese Basis zu breit, und keine Einteilung für dieselbe in der heiligen Schrift vorgezeichnet ist, denn Röm. 14, 17. oder 1 Kor. 12, 4—7. wird niemand für hinreichend erachten. Deshalb müssen wir die Grundidee mehr fixiren und uns an das Urchristenthum halten, wie es sich in der ersten christlichen Kirche organisch ankündigt. Je mehr wir aber der bisherigen Methode entgegen die Gemeinschaft zum Grunde legen, desto mehr könnten wir in den Fehler gerathen, die Beachtung der Einzelnen in Schatten zu stellen, da doch die Gemeinschaft aus Einzelnen besteht, und eben so wenig das Leben des Einzelnen ohne die Gemeinschaft wie umge-

Digitized by Google

lehrt die Gemeinschaft ohne das Leben des Einzelnen zu verstehen ist; wir stellen daher Behufs der Einteilung diese Formel auf: teile so ein, dass du, indem du den ursprünglichen Organismus der Kirche zum Grunde legst, eben so sehr die Gemeinschaft wie den Einzelnen berüksichtigst. Nehmen wir nun an, dass Schleiermacher die wesentlichen Grundzüge der Kirche so dargestellt hat, wie sie im N. Testament und der Geschichte des Christenthums wirklich vorhanden sind, so stellen sich folgende vier Teile dar: A. h. Schr. und Dienst am g. Wort; B. die Sakramente der Wiedergeburt und Heiligung; C. Amt der Schlüssel oder Kirchenzucht; D. Gebet im Namen Jesu (Vollendung der Kirche). Es ist dieser Fund zwar außer mir auch von Böttticher, Karsten und jezt von Schweizer benuzt, aber noch nicht in dem unserer Teilungsformel gemäßen Umfange, wiewol diese Einteilung sich auch dadurch empfiehlt, dass sie den drei andern Formeln ebenfalls entspricht. Denn was den *Anfang* betrifft, so haben wir oben zwar mit der Stiftung des Reichs Gottes durch die Erscheinung Christi begonnen, als ob die Christologie der Lehre von der Kirche vorhergehen sollte; indeß wurden wir auch sofort zum Begriff der Kirche geführt, und wenn der Werth der h. Schr. namentlich in dem Zeugniss von Christo besteht, so wird man leicht errathen, dass jene (erste) Formel mit unsrer Einteilung und insbesondere mit A nach der Seite des Anfangs hin vollkommen übereinstimmt. Eben so genügt aber diese Einteilung vorläufig auch der andern Seite der Grenzformel, da diese vier wesentlichen Grundzüge nichts aussagen, was ungehörig wäre für den, der ein bewusstes und mitwirkendes Glied der Kirche werden soll. Der instruktive Leitfaden muss freilich nicht allein die fernere Einteilung geben, sondern vor ungehörigem um sich greifen schüzen. — Nicht min-

Digitized by Google

der stimmt der vorstehende Grundriss zur zweiten Formel; ja hier springt die Richtigkeit der Einteilung nicht nur nach der Seite der Einfachheit in die Augen, sondern das Wesentliche der Konfirmandenlehre kann gar nicht anders in abgerundeter Vollständigkeit übersichtlich vorgestellt werden, man möge an den Glauben oder an die christliche Sitte denken, wie es ja auch bei einer vollständigen Vorstellung von der christlichen Gemeinschaft nicht anders sein kann. Was namentlich Schwarz schon in seiner Katechetik verlangte, die katechetische Entwiklung solle der Entfaltung einer Knospe ähnlich sein, so dass von Anfang das Ganze gegeben, nur immer mehr, nach allen Seiten zugleich, auseinandergelegt werde, womit auch die schöne Abhandlung von Sack über die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit übereinstimmt (s. Studien 1834, erstes Heft), gerade das gewährt unsre Einteilung, wenn man nicht vergißt, dass diese vier Hauptteile die Grundzüge eines organischen Ganzen sind, so dass zwar B ohne A nicht sein kann, aber doch auch A mehr erkannt wird in B, wie ferner zwar A und B müssen vorhergegangen sein, wenn C verstanden werden soll, wie aber jene erst in Bezug auf dieses völliger können erkannt werden, und so steigt nicht nur die Achtung vor A, B und C, wenn man diese in D erblickt, weil sich hier die Wirkungen konzentriren, sondern wie die Knospe schon die vollendete Blüte ahnen läßt, so schwebt D von Anfang vor a). — Am mehrsten

a) Schweizer widmet dem D zwei Fragen (§. 147.): wie macht uns der h. Geist für die einstige Vollkommenheit empfänglich? Durch das Gebet im N. J., welches, immer auf das vollendete Heil hingerichtet, alle Dinge auf dieses bezieht. Lied 261 (Zürcher Gsgb.) [Der Vf. bemerkt unter dem Text: das Gebet wird sonst mehr zur sittlichen Lebensäußerung, Dankbarkeit, gerechnet, doch deutet auch der Heidelb. Ktchm. an, Gott gebe den h. Geist denen, die ihn bitten. So ist es auch Gnadenmittel.] Luk. XI, 13. Joh. XVI, 23. Gal. IV, 6. 7. Röm. VIII,

Digitized by Google

dürfte ſich aber unſre dritte Formel freuen, zumal wenn das Gleichgewicht überall ſo hergeſtellt werden

---

24—28. Mat. VI, 33. Phil. IV, 6. 1 Theſſ. V, 17. 1 Tim. II, 1—4. — §. 148: Wie wirkt ſolches Gebet als Gnadenmittel? Es iſt laut Chriſti Verheißung der Erhörung gewiſs und ſichert uns immer wieder den Sieg und die Vollendung des Gottesreichs zu in uns und außer uns. Mat. VII, 7—11. Mat. XVIII, 19. 20. Joh. XVI, 23. 24. Jak. IV, 8. — (Das heilige Unſer Vater.) Luk. XVIII, 1—7. Wir ſezen noch die Beſchreibung von Dieſer, wie wir ſie bei Karſten (Lehrb. d. chr. Rel. für die ob. Kl. höherer Bildungsanſtalten. Roſtok 1838) §. 109. finden: „Der Ausdruk der lebendigen Gemeinſchaft der Gläubigen iſt das Gemeinde-Gebet, welches immer im N. J. und damit ein erhörtes iſt. So wie das h. Abendmahl als die wirkliche, geheimniſsvolle Vereinigung des Erlöſers mit ſeiner Gemeinde der Gipfelpunkt gläubiger Hingebung der Gemeinde an Chriſtum iſt, ſo iſt das Gemeindegebet höchſter Ausdruk lebendiger Liebe der Gemeinde in Chriſto. Beides ſind alſo die beiden Spizen der gemeinſamen Andacht, in welchen das chriſtliche Gemeingefühl zur Ruhe kommt. Das Gemeindegebet iſt, näher betrachtet, das zum Gemeinbewuſstſein geſteigerte Gebet der Erlöſten, einmal als Dank und Freude für den in der Gemeinde vorhandenen und wirkenden Chriſtum, ſodann als Wunſch und Bitte, daſs ſein Leben immer tiefer möge erfahren und in der Kraft gemeinſamen Lebens möge bethätigt werden. Wie ſehr alſo auch die zeitlichen Angelegenheiten der Einzelnen als Mitfreude oder Mitleid in das Gebet der Gemeine mit überfließen, immer müſſen doch dieſe auf das Reich G. bezogen und in dem heiligen Lichte der Erlöſung verklärt werden. So tritt das ganze äußere Leben mit ſeinen Aemtern, Gaben und Kräften vor das Bewuſstſein der betenden Gemeinde, die ſich in dieſen Verhältniſſen allen ſelbſt immer mehr auszubauen ſtrebt zu einem lebendigen Tempel des Sohnes Gottes; und ſo von der betenden Liebe der Gemeinſchaft getragen, empfängt das einzelne Leben daraus eine wunderbare Stärkung für ſeine Kraft im h. Geiſte, die freilich nur im Glauben und im bewuſsten lebendigen Zuſammenhange mit der Gemeinſchaft erfahren werden kann. Was ſo nun im Namen J. erbeten iſt, iſt darum immer auch erhört und zeigt ſich in der wachſenden Innigkeit des Glaubens und in der erhöhten Einigung der Liebe. Frei-

könnte, wie es sich schon in A präsentirt. Wie sollte man aber hieran zweifeln können, da die Einteilung nichts andres ist als das Schema des wirklichen, vollen, organischen, von Christo gestifteten Gesammtlebens, so dass nicht allein Glaube und Liebe in jedem dieser vier Hauptglieder (die Physiologen nennen es System, z. B. Nervensystem), sondern auch bei der spezielleren Verzweigung, d. h. in den Unterabteilungen dieser großen Partien, überall im Gleichgewicht sein wird, wie etwa für D aus der mitgeteilten Karsten'schen Beschreibung abzunehmen ist. — Um nun die Kontrolle zu führen, würde man bei jedem folgenden Lehrstük, vielleicht sogar bei jedem neuen Lehrsaz fragen, ob die konfessionelle Erkenntniss vom Vater, Sohn und Geist verhältnissmäßig und gleichmäßig fortschreite, womit dem dogmatischen Elemente sein Gewicht verbürgt sein dürfte; und in Betreff des Sittlichen hat man ja die Kategorien der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, ferner des reinigenden, mehrenden und darstellenden Handelns, so wie die Provinzen des Reichs: Familie, freie Geselligkeit, Staat und Kirche. Das weitere hat der projektirte hodegetische Leitfaden zu verzeichnen, und wie schwierig der Entwurf eines solchen sein möge, weil namentlich für die eigenthümlich oder positiv christliche Sittenlehre wenig Einverständniss vorbereitet ist, so sind doch die Vorzüge zu wichtig, als dass es nicht aller Mühe werth wäre, mit Berüksichtigung obiger Form einen solchen auszuspinnen, denn er würde sich nicht allein auf dasjenige gründen, was allen christlichen Konfessionen gemeinsam ist, sondern auch in jedem Lehrstük für das dogmatische

---

lich muss dazu jeder Einzelne immer mehr sich selber heiligen, damit das Gemeindegebet auch wahrhaft ein gemeinschaftliches werde, in welchem alle Herzen mitbetend in einem Geiste und Sinne zu Gott erhoben werden. Mat. 18, 19, 20. 1 Tim. 2, 1—4. 1 Kor. 12, 26."

Digitized by Google

und moralische Element die konfessionelle Eigenthümlichkeit andeuten; dadurch und vermöge der oben angeführten Beschaffenheit, namentlich seiner Elastizität wegen, würde er wiederum nicht nur ein Band der Konfession, sondern böte auch für die persönlichen Eigenthümlichkeiten und besondern Verhältnisse den Raum zu freier Bewegung dar.

Was aber unsrer Grundlage am meisten zur Empfehlung gereicht, ist das dringende Bedürfniss unsrer Zeit. Diese Einteilung ist der Grundriss der Kirche, so dass der hiernach durchgeführte Konfirmandenunterricht nichts als die Entwiklung des Begriffs derjenigen Kirche sein würde, in welche der Konfirmand als bewusstes, begeistertes, mitwirkendes Glied aufzunehmen ist, von welcher er also vor allem eine möglichst klare und vollständige Vorstellung haben muss, wenn nicht die eigentliche Bedeutung der Taufe oder Konfirmation ignorirt oder verschroben werden, und die Handlung mit sich in Widerspruch gerathen soll. Nun wissen wir aber leider aus Erfahrung, dass wir bei unsern öffentlichen Vorträgen und gelegentlichen Ansprachen oft deshalb in Verlegenheit sind, weil wir keine genügende Vorstellung von der Kirche vorfinden, weshalb wir oft die besten Motive unterdrükken, oder besorgen müssen, gar nicht verstanden zu werden, weshalb auch das Wort Kirche, wiewol alle auf den Glauben an „eine heilige christliche Kirche" getauft und konfirmirt sein sollen, in den mehrsten Predigten und sonstigen Anreden möglichst vermieden wird, indem die Zuhörer dabei nur an das Versammlungshaus oder den öffentlichen Gottesdienst zu denken pflegen, und leider handelt es sich nicht blos um's Wort, sondern um die Sache, da ein wahrhaft kirchliches Interesse bei der Mehrzahl zu den Seltenheiten gehört, wir mögen auf die Erfüllung der häuslichen, geselligen, bürgerlichen, obrigkeitlichen oder kirchlichen Pflichten sehen. Wer aber

keinen Begriff von der Kirche hat, wie dürftig muſs deſſen Einſicht davon ſein, wie der Einzelne erlöſt und das Reich Gottes gefördert wird! wie kann man da kirchliches Leben, Achtung vor dem Kirchenthum erwarten? Kann man nun aus der Literatur der proteſtantiſchen Katechismen irgend etwas herleiten, ſo gewiſs ganz augenſcheinlich dieſe Unkirchlichkeit der Zeit; denn unter Zehn möchte kaum Einer der Kirche auch nur eine würdige Stelle geben, und unter Hundert wird kaum Einer gefunden werden, der ſich darauf einließe, den Anteil der Kirchengemeinſchaft an der Erlöſung und Verſöhnung genügend darzulegen. Stände es damit noch wie zu Ende des vorigen Jahrhunderts, ſo würde ein kirchlicher Leitfaden, wie wir ihn wünſchen, keinen Anklang finden; nach reicher und bittrer Erfahrung iſt aber eine beſſere Zeit angebrochen, und wir irren wol nicht, wenn wir den ſeligen Schleiermacher für unſre evangeliſche Kirche als den bezeichnen, deſſen ſich der Geiſt des Herrn vorzugsweiſe bedient hat, das kirchliche Bewuſstſein und zwar in verklärter Geſtalt wieder zu erwekken a):

a) Bemerkenswerth iſt, was Schl. ſchon in der Vorrede zur erſten Aufl. ſeiner erſten Predigtſammlung etwa vor 40 Jahren ſagt: „Andern wird freilich Manches wunderlich vorkommen; zum Beiſpiel, daſs ich immer ſo rede, als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine chriſtliche Kirche, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Chriſten auf eine eigenthümliche Art vereinigt. Es ſieht allerdings nicht aus, als verhielte es ſich ſo, aber ich ſehe nicht, wie wir umhin können, dies dennoch vorauszuſezen. — — Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zu Stande, daſs man ſie vorausſezt.“ Wie in den Predigten, und noch mehr als in ihnen ſtrahlt bei Schl. von Anfang auch in der Encyklopädie und Glaubenslehre wie in der Schrift über Synodalverfaſſung die neu erwachte Idee der Kirche als prophetiſcher Morgenſtern, und wäre der kirchliche Himmel nicht von der Furcht wieder verdunkelt worden, als die Synodalverfaſſung auftauchen wollte, dann wäre dieſem Morgenſtern die Sonne ſchon gefolgt.

Digitized by Google

wer jetzt den Begriff der Kirche zu Grunde legt, steht nicht mehr allein. Dazu kommen die Bewegungen in Deutschland und der Schweiz, welche das kirchliche Bewusstsein auch in denen wekken müssen, die gern noch schliefen, und besonders wir Preußen freuen uns eines hochherzigen Landesherrn, der den Geist der evangelischen Kirche in seinem Staate nicht zu fürchten hat. Wenn wir aber einer erneuten Kirchenverfassung mit Verlangen entgegensehen, in welcher nicht nur dem Kleriker, sondern auch dem Laien eine größere Mitwirkung zuzumuthen ist, so müssen wir um so mehr suchen, das deutlich zu machen, was die heilige Kirche schriftmäßig sein soll, wogegen wir uns nicht wundern dürfen, wenn fast von keiner Seite die segenreichste Heilanstalt gewürdigt wird, so lange wir den Schleier der Braut Christi nicht zu heben wagen.

3.

Ueber die Brüder des Herrn in ihrem Unterschiede von den Söhnen Alphäi, und namentlich, daß zu Pauli Zeit Jakobus, der Apostel und Sohn Alphäi, die Säule der jerusalemischen Gemeine gewesen sey.

Eine exegetisch-kritische Untersuchung,
geführt auf dem Grunde des neuen Testaments mit besonderer Beziehung auf die Schrift vom Hrn. Candidaten Dr. A. H. Blom de τοῖς ἀδελφοῖς et ταῖς ἀδελφαῖς τοῦ κυρίου. Lugduni-Batavorum 1839. 8. 199 Seiten.

Vom
Lic. Wieseler in Göttingen.

Bezeichnete, wenn nicht in ganz correctem und classischem, so doch in leicht verständlichem Latein geschriebene Abhandlung empfiehlt sich dem Leser zwar nicht durch

Digitized by Google

originelle und selbständige Forschung, aber desto mehr einerseits durch theilweise Hervorhebung und Begründung des von Andern bereits ermittelten Thatbestandes, so wie durch eine nicht selten glückliche Widerlegung mancher irrthümlichen Ansichten und Combinationen, andererseits und vorzugsweise durch eine recht genaue Sammlung und eine sorgfältige Erörterung aller der Stellen im neuen Testamente und bei den Kirchenvätern, die über das Thema des Herrn Verfassers: die Brüder des Herrn und deren etwaige Schriften handeln. Dieß sind aber Eigenschaften, die bei einer so verwickelten und noch immer nicht zu allgemeiner Zufriedenheit gelösten Frage gewiß ihr Verdienst haben dürften, mir aber bei gegenwärtiger Untersuchung ganz erwünscht die Arbeit sehr erleichtern, da ich bei mehreren Hauptpunkten, in denen ich mit Herrn Blom und der jetzt gewöhnlichen Meinung einverstanden bin, statt einer genauern Begründung oder weitern Citirens nur auf obige Schrift verweisen darf. Suchen wir selbige daher zuvörderst ihrem Inhalte nach genauer zu charakterisiren, um sie dann mit unserer eigenen Ansicht in ein näheres Verhältniß zu setzen.

Herr Blom hat seine Schrift in drei Theile zerlegt: 1) fragt er, wer die Brüder und Schwestern des Herrn nach dem neuen Testamente seyen; 2) was die alten Väter der Kirche über sie berichten, und 3) ob und welche Schriften der eine oder der andere von ihnen etwa verfaßt habe. Gewiß eine sehr übersichtliche und — fügen wir hinzu — zweckgemäße Eintheilung; denn jede Untersuchung über die Brüder des Herrn kann, wie dieß auch schon von mehreren Forschern eingesehen ist, nur dann Erfolg haben, wenn beide, die Aussagen der neutestamentischen und der kirchlichen Schriftsteller, für sich betrachtet und letztere nach erstern beurtheilt und gewürdigt werden, da Unkenntniß und dogmatisches Vor-

Digitized by Google

urtheil bekanntlich ſchon ziemlich bald und je länger deſto mehr die Tradition über die Brüder des Herrn zu einem Labyrinthe der wunderbarſten und in ſich widerſprechendſten Hypotheſen gemacht haben, deſſen Irrgängen man nur an der leitenden Hand des neuen Teſtaments wahrhaft entrinnen kann a). Wir werden es aber kraft der für unſere Abhandlung gewählten Ueberſchrift vorzugsweiſe nur mit dem erſten Theile, der neuteſtamentiſchen Beweisführung des Herrn Blom, zu thun haben und nur anhangsweiſe noch über den dritten Theil ſeiner Schrift, der ſich mit den Verfaſſern der kanoniſchen Briefe des Jakobus und Judas beſchäftigt, ſprechen, dagegen wir von den Anſichten der Kirchenväter, die im zweiten Theile beſonders ausführlich behandelt ſind, hier völlig abſehen. Wobei wir aber das bemerken, daß je nach Verſchiedenheit der aus dem neuen Teſtamente gewonnenen grundlegenden Prämiſſen natürlich auch die kritiſche Anordnung und Auslegung der Kirchenväter wenigſtens theilweiſe verſchieden ausfallen muß.

In der neuteſtamentiſchen Erörterung (S. 3—48.) werden vom Herrn Blom die bekannten Stellen über die Brüder des Herrn, Matth. 12, 46 ff., vergl. Mark. 3, 31 ff. und Luk. 8, 19 ff. Matth. 13, 55, vergl. Mark. 6, 3. Joh. 2, 12. 7, 3—10. Apoſt. 1, 14. 1 Kor. 9, 5 und die Stellen der Apoſtelgeſchichte 12, 17. 15, 13. 21, 18. und der pauliniſchen Briefe 1 Kor. 15, 7. Gal. 2, 9. 12., in denen ein beſonders angeſehener Jakobus, aber nicht der Sohn Zebedäi genannt wird, ausführlicher behandelt. Das Reſultat dieſer Unterſuchung können wir in folgenden drei Punkten zuſammenfaſſen. 1) Die Brüder des Herrn, Jakobus, Joſes, Simeon, Judas, gehören nicht zur Zahl der zwölf Apoſtel und ſind ſomit von den Söhnen

a) Vergl. meine Abhandlung in dieſer Zeitſchrift: die Söhne Zebedäi Vettern des Herrn, Jahrg. 1840. 3. Heft.

Alphäi und namentlich Jakobus, der Bruder des Herrn, von Jakobus Alphäi streng zu unterscheiden. 2) Die so zu unterscheidenden Brüder des Herrn sind, um der wunderlichen Hypothese einer Leviratsehe zwischen Joseph und der Frau des Klopas, des Bruders von Joseph, gänzlich zu geschweigen, weder Vettern des Herrn als Söhne eines gewissen von Alphäus noch zu trennenden Klopas (Olshausen), noch Stiefbrüder Jesu, d. i. Söhne Joseph's von einer frühern Frau (die apokryph. Evangelien), sondern leibliche und zwar nachgeborne Brüder Jesu, Söhne Joseph's und der Maria. 3) Unter dem Jakobus, der nach der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen in der Gemeine zu Jerusalem und überhaupt unter den Judenchristen ein so bedeutendes Ansehen genoß, ist nicht der Apostel, der Sohn des Alphäus, sondern der Bruder des Herrn zu verstehen. Ihm erschien der Herr nach seiner Auferstehung, 1 Kor. 15, 7. Er war es, der an der Spitze der judenchristlichen Partei stand, Gal. 2, 9. 12., vergl. 1, 19. Besonders durch seinen Einfluß ward der Streit zwischen den Eiferern unter den Judenchristen und den geistig freiern Heidenchristen auf dem Apostelconvent in Jerusalem auf gütlichem Wege beigelegt, Apost. 15. Er war es auch, der die über Mißachtung der mosaischen Gebräuche erbitterten Judenchristen mit dem in Jerusalem anwesenden Apostel Paulus durch Anempfehlung gewisser Rathschläge auszusöhnen suchte, Apost. 21, 18 ff. Genug, Jakobus, der Bruder des Herrn, war, wenn auch nicht der (erste) Bischof der Gemeine in Jerusalem im strengsten Sinne des Wortes, wie die Tradition will, so doch ein Mann von dem entschiedensten und fast apostolischen Ansehen, Gal. 1, 19. 1 Kor. 9, 5. Von den übrigen Brüdern des Herrn wissen wir außer ihren Namen aus dem neuen Testamente nur das noch ziemlich zuverlässig, daß sie mit ihrem Bruder Jakobus während Jesu Lebzeit zu den Ungläubigen gehörten, aber unmittelbar nach seinem Tode gläubig ge-

Digitized by Google

worden seyn müssen. Apost. 1, 14. So weit Herr Blom. Gehen wir nun zur Kritik der aufgestellten drei Punkte über.

Für den ersten Punkt werden auf allgemein einleuchtende Weise besonders die bekannten beiden Gründe geltend gemacht: der negative, daß in keinem einzigen der verschiedenen Apostelkataloge irgend einer der gleichnamigen Apostel mit dem Ehrennamen ἀδελφὸς τοῦ κυρ. bezeichnet wird, und der positive, daß die Brüder des Herrn sogar ausdrücklich von den Aposteln und somit namentlich auch von den Söhnen Alphäi, von denen einer, Jakobus, bekanntlich Apostel war, unterschieden werden; vergl. besonders Apost. 1, 14. und Joh. 7, 3. 5. Einen dritten Grund möchten wir noch hinzufügen, um so mehr, als dabei die von der unserigen abweichende Ansicht des Verfassers über die Namen der vier Brüder des Herrn zur Sprache kommt. Er nennt sie Jakobus, Joses, Simeon, Judas: den zweiten in der Reihe Joses, nicht Joseph. Zwar weiß er, daß die Codices auch Joseph geben (wir fügen hinzu, sie begünstigen die Lesart Joseph ganz entschieden, zumal Matth. 13, 55.); allein er hilft sich in dieser kritischen Verlegenheit S. 64 nach dem Vorgange Lightfoot's mit der Annahme, daß Ἰώσης nur eine andere, mehr griechisch a) klingende Schreibart des Namens Ἰωσὴφ sey, wie die Talmudisten den bekannten Geschichtschreiber יוֹסֵף nicht selten יוֹסֵי nannten; s. Lightfoot zu Matth. 27, 56. und Apost. 1, 23. Dagegen ist zu erinnern, daß Ἰώσης und Ἰωσὴφ im neuen Testamente wirklich zwei ganz verschiedene Namen sind, wie dieß schon daran zu erkennen ist, daß bei Nennung solcher Joseph benannter Personen, über deren Namen

a) Der bekannte Geschichtschreiber selber, der doch wenigstens gut griechisch schreiben wollte, nennt sich bekanntlich nicht Ἰώσης, sondern Ἰώσηπος.

Digitized by Google

kein Streit entſtanden iſt, z. B. des Vaters Jeſu, kein einziger Codex die Variante Joſes hat. Wenn aber bei Angabe der Brüder Jeſu an die Stelle des Joſeph ſich in mehreren Codicibus ein Joſes eingeſchlichen hat, ſo iſt hier das bekannte Streben ſichtbar, die Brüder des Herrn mit den Söhnen des Alphäus oder Klopas — denn Mark. 15, 40., vergl. Matth. 27, 56., wird ein Bruder des Jakobus Alphäi Namens Joſes erwähnt — zu identificiren, um jene ſtatt für wirkliche Brüder für bloße Vettern auszugeben: dem Grunde nach daſſelbe Streben, das in der Variante mehrerer Codices zu Matth. 13, 55. Ἰωάννης ſtatt Ἰωσὴφ ſich ausſpricht, ſofern dieſe eine Identificirung der Brüder des Herrn mit den Söhnen Zebedäi, jedenfalls Vettern des Herrn, beabſichtigt; vergleiche der Kürze wegen meine oben angeführte Abhandlung S. 677 ff. Haben wir ſomit wirklich verſchiedene Namen für die Brüder des Herrn und die Söhne Alphäi erhalten: wie könnten wir da noch ihre Identität behaupten wollen?

Was ferner den zweiten Hauptſatz des Herrn Blom anlangt, daß die Brüder des Herrn nachgeborene wirkliche Brüder Jeſu ſeyen, nicht etwa Vettern in der von Olshauſen angegebenen Weiſe oder Stiefbrüder, ſo unterſchreiben wir ihn aus voller Ueberzeugung. Nur würden wir hier Manches anders begründen und dazu Mittelglieder benutzen, die jener nicht gefunden hat. Dazu gehört z. B. die Erkenntniß, daß Joh. 19, 25. eine Verwandtſchaft der Söhne Zebedäi mit Jeſus ausgeſagt werde. Ich deute nämlich die Worte, die dort geleſen werden: ἡ μήτηρ αὐτοῦ (Ἰησοῦ) καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή, von vier verſchiedenen Perſonen und zwar von Maria, der Mutter Jeſu, von Salome, der Mutter der Söhne Zebedäi (Matth. 27, 56., vergl. Mark. 15, 40.), die hier alſo als Schweſter der Mutter Jeſu erſcheint, von Maria, der Frau des Klopas oder Alphäus, und

Digitized by Google

von Maria aus Magdala. S. die Begründung a. a. O. S. 650 ff., dagegen Herr Blom der gewöhnlichen Meinung huldigt, welche die Worte ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ als Prädicat zu dem nachfolgenden *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* faßt, so daß an jener Stelle nur von drei Frauen die Rede ist, und Maria, das Weib des Klopas oder Alphäus, eine Schwester der Mutter Jesu genannt, mithin eine durch ihre Mütter vermittelte Verwandtschaft der Söhne Alphäi und Jesu ausgesagt wird. Bei meiner Auslegung von Joh. 19, 25. wird sich nun besonders leicht die von Olshausen vorgetragene Ansicht widerlegen lassen, welche unter den *ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου* Vettern des Herrn versteht, d. i. Söhne eines gewissen Klopas, den er aber noch von Alphäus, dem Vater des Apostels Jakobus, unterscheidet (das steht nämlich auch diesem Gelehrten aus den biblischen Urkunden fest, daß jene *ἀδελφοί* nicht zur Zahl der Zwölfe gehörten). Denn dann gab es ja jedenfalls unter den Aposteln selber noch Vettern Jesu, nämlich die beiden Söhne Zebedäi, und ein solcher allgemeiner Zusatz, wie z. B. Apstgesch. 1, 14.: *καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* „und seine Vettern", als ob dieß die einzigen Vettern Jesu wären, da doch kurz zuvor im Apostelkataloge noch die beiden Zebedaiden genannt sind, ließe sich gar nicht begreifen. Die gewöhnliche Auslegung von Joh. 19, 25. dagegen kann natürlich Olshausen diesen Einwurf nicht machen, weil jener, obwohl, wie ich glaube, mit Unrecht, die Identität der Namen Klopas und Alphäus in Frage stellt, mithin nach ihm der Apostel Jakobus Alphäi kein Verwandter Jesu ist und zu seyn braucht, wenn er auch jene Verwandtschaft für die Söhne Klopä und für Jakobus, den Sohn des Klopas, in Anspruch nimmt. Zu beachten ist ferner, daß durch unsere Auslegung der olshausen'schen Ansicht sogar jede vermeintlich biblische Stütze genommen wird; denn im N. T. ist nur Joh. 19, 25. nach der gewöhnlichen Erklärung

Digitized by Google

eine Verwandtschaft des Klopas mit Jesus ausgesagt. Wäre aber *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* mit Jesus nicht einmal verwandt, wie könnten dann ihre Söhne (Mark. 15, 40) mit seinen Brüdern identisch seyn! Bis zur Leugnung jeder Verwandtschaft will ich nun freilich meinen Widerspruch im Ernste nicht ausdehnen, vielmehr halte auch ich es für wahrscheinlich, daß die Söhne des Klopas und Jesus irgendwie verwandt waren; diese Meinung stützt sich aber nach meinem Dafürhalten auf keine neutestamentische Stelle, sondern auf das Zeugniß des Hegesipp, der den Klopas bekanntlich einen Bruder Joseph's, des Vaters Jesu, nennt. Läßt sich somit die Behauptung Olshausen's, daß die Brüder Jesu eigentlich seine Vettern, weil Söhne des Klopas, waren, höchstens durch einen aus der kirchlichen Tradition entlehnten Hülfssatz beweisen, so steht es schon sehr mißlich um sie; denn dieselbe Tradition hat sie bekanntlich ebenfalls für wirkliche Brüder oder für Stiefbrüder erklärt. Ganz widerlegt wird sie aber wieder durch die Bemerkung, die wir oben aussprachen, daß die Söhne des Klopas und die Brüder Jesu nach dem N. T. wirklich verschiedene Namen haben. Hinzunehmen mag man dann noch die gewöhnlichen Gründe, die auch Hr. Blom geltend gemacht hat, daß doch Jeder bei dem Ausdrucke *ἀδελφοὶ Ἰησοῦ* zunächst nur an leibliche Brüder denken könne, zumal dieser auch von Fremden und so, daß zugleich die wirkliche leibliche Mutter als *μήτηρ αὐτοῦ* bezeichnet sey, gebraucht werde (Mark. 3, 32 ff. 6, 3 ff. die Parall. Apstgesch. 1, 14.), und daß es mehr als gewagt sey, anzunehmen: jener Sprachgebrauch, der sich sonst nirgends im N. T. findet und beim hebräischen אח nur höchst selten und unter bestimmten Bedingungen vorkommt, daß nämlich der griechische (oder hebräische) Ausdruck für Brüder auch von einem fernern Verwandten gebraucht werde, solle sich gerade bei den

Brüdern des Herrn merkwürdigerweise an allen den Orten, an denen ihrer im N. T. Erwähnung geschieht, constant wiederholt haben; und endlich, daß Jesus Matth. 1, 25. selber ein Erstgeborner (πρωτότοκος) der Maria genannt werde, mithin doch wohl (nachgeborene) Brüder gehabt haben müsse. Doch damit sind wir zu einem andern Punkte unserer gegenwärtigen Untersuchung gekommen, den wir noch kurz berühren wollen. Sind die ἀδελφ. τ. κυρ. nach dem Obigen keine Vettern des Herrn, so könnte dieser Name sie zumal in der gewöhnlichen Umgangssprache doch als seine Stiefbrüder bezeichnen, d. i. als Söhne Joseph's von einer frühern Frau. Allein auch diese apokryphische Ansicht wird im N. T. widerlegt und zwar am entschiedensten durch den Zusammenhang, in dem Jesus ein πρωτότοκος der Maria genannt wird (Matth. 1, 25.). Denn, wie auch Hr. Blom mit Recht hervorhebt, es läßt sich noch wohl denken, daß Jesus bei und unmittelbar nach seiner Geburt der Maria Erstgeborner genannt wurde, im Gegensatze gegen die Kinder, die sie in Zukunft vielleicht noch gebären konnte, aber dann doch nicht wirklich gebar; aber unmöglich ist es anzunehmen, daß ihm noch vom Verfasser des ersten Evangeliums, also zu einer Zeit, wo sich jene Hoffnung längst in ihrer Wahrheit oder Unwahrheit herausgestellt haben mußte, das Zuerstgebornseyn (logisch zwingend ist nun die Frage, in Bezug auf wen zuerst geboren) beigelegt werden konnte, wenn er nicht wirklich nach der Ansicht des Evangelisten nachgeborene Brüder gehabt hätte. — Kraft der voraufgehenden Entwickelung setzen wir für das Folgende als erwiesen voraus: 1) daß die Brüder Jesu wie keine Apostel so von den Söhnen Alphäi oder Klopas und namentlich Jakobus, der Bruder des Herrn, von Jakobus Alphäi auf's sorgfäl-

tigste zu unterscheiden seyen, und 2) daß sie leibliche (nachgeborene) Brüder Jesu waren.

Was endlich den dritten Punkt betrifft, daß der nach der Apostelgeschichte und den paulin. Briefen an der Spitze der judenchristlichen Richtung der ersten Kirche stehende Jakobus der Bruder des Herrn gewesen sey u. s. w., so befinde ich mich mit Hrn. Blom und der gewöhnlichen Ansicht durchgehends im Widerspruche, indem ich auf den Grund des N. T. behaupte — denn dieß muß hier nothwendig entscheiden — daß jener gefeierte Jakobus, der zumal in der Gemeine von Jerusalem so viel vermochte, kein Anderer war, als der Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus. Es möge mir vergönnt seyn, diese abweichende Meinung im Folgenden etwas näher zu begründen.

Von vorn herein scheint es mir unwahrscheinlich, daß Jemand, der kein Apostel war, ja der wahrscheinlich erst nach dem Tode Jesu Christ wurde, also von den wenigsten messianischen Handlungen und Reden Jesu Augen- und Ohrenzeuge seyn konnte, daß ein Solcher in der urchristlichen Gemeine zu Jerusalem mehr Einfluß und Ansehen als sämmtliche Apostel, selbst als ein Petrus, hätte erlangen sollen; denn dieß muß doch von Jakobus, dem Bruder des Herrn, auf's entschiedenste behauptet werden, wenn er an Stellen wie Apstgesch. 12, 17. 15, 13. 21, 18. und Gal. 2, 9 u. 12. zu verstehen ist. Und wie stimmt diese vermeintliche Werthschätzung des Nichtapostels zu der historisch nachweisbaren Ansicht der alten Kirche, zumal der Judenchristen, über Wesen und Werth des Apostelthums! Als Judas, der Mann aus Kariot, aus der Zahl der Zwölfe geschieden war und nun statt seiner ein neuer Apostel gewählt werden sollte, da stellte man in der Versammlung der Christen zu Jerusalem als nothwendige Forderung an den zu Wählenden die, daß er

ein Jünger a) des Herrn gewesen sey von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage der Himmelfahrt, um mit den übrigen Aposteln ein Zeuge seiner Auferstehung seyn zu können (Apstgesch. 1, 21. 22.). Und doch gehörten damals die Brüder des Herrn schon zu den Gläubigen (Apstgesch. 1, 14.). Daß man keinen von ihnen zu der angesehenen Würde eines Apostels in Vorschlag brachte, daraus folgt, daß die ersten Christen weder ein bloß äußerliches Verhältniß, wie das der nächsten Blutverwandtschaft zum Herrn, noch selbst die natürliche Begabung, deren überwiegende Stärke bei Jakobus, dem Bruder des Herrn, doch auch nur unbewiesene Prämisse ist, so hoch anschlugen, als den unmittelbaren Glaubensverkehr und den persönlichen Unterricht des auf Erden wandelnden Erlösers. Und so dachte und handelte man unstreitig aus dem Bewußtseyn heraus, daß die Predigt des Evangeliums ein Zeugniß seyn sollte von dem historisch erschienenen Christus, daß die Boten des Glaubens nicht die eigene, unvollkommene, menschliche Weisheit verkünden sollten, sondern die Weisheit, die den Menschen von Christus gebracht war, verkünden sollten das, was sie gehört und gesehen hatten von dem Worte des Lebens, das unter ihnen erschienen war und in ihrer Mitte sich in seinem Wesen und seiner Wahrheit offenbart hatte. Nun dieselbe Kirche, meint man, die das Zeugniß vom historischen Christus so entschieden hochhält, soll einen Bruder des Herrn, einen Nichtjünger, einen Nichtapostel, den vorzugsweise berufenen und befähigten Dienern dieses Zeugnisses, den Aposteln, nicht bloß gleichgestellt, nein

a) Ja in dem συνελθόντων ἡμῖν ἐν παντὶ χρόνῳ (V. 21.) liegt noch mehr, liegt die Forderung eines fast stetigen Zusammenseyns; Joseph und Matthias, die dann wirklich zu Aposteln vorgeschlagen wurden, gehörten also wahrscheinlich zu den siebenzig Jüngern des Herrn. Die Tradition bestätigt dieß, worauf freilich an sich nicht zu viel zu geben wäre.

Digitized by Google

sogar übergeordnet haben: widerspricht sich bei dieser Annahme die Kirche nicht selber? Doch nein; es hat ja nicht die Kirche in ihrer Totalität Jakobus, den Bruder des Herrn, so hervorgezogen, sondern nur eine einzelne Richtung in ihr, die strengere judenchristliche, die wohl erst allmählich und im Gegensatze gegen die paulin. Verkündigung sich in ihrer Stärke und Bedeutung herausbildete. Dieß Alles vorläufig zugegeben, so würde folgen, daß jene judenchristliche Partei bei einem Leiter und Lehrer der christlichen Kirche weniger als die übrigen Christen auf persönlichen Umgang und unmittelbaren Glaubensverkehr mit dem im Fleische erschienenen Christus gesehen habe. Paßt das aber auf Charakter und Verfahrungsweise gerade der Judenchristen nach dem, wie sie uns im N. T. geschildert sind? Besteht nicht ihr Wesen im Gegensatze zu der ihnen gegenüberstehenden freieren Richtung, die vorzugsweise durch Paulus repräsentirt wird, sonst eben in einem fast ängstlichen Festhalten am Aeußerlichen, Traditionellen, einmal Gegebenen? Als Leiter und Lehrer der christlichen Kirche waren aber gegeben die von Christo selber eingesetzten zwölf Apostel, weßhalb man auch mit Fug und Recht nach Ausscheidung Judas, des Verräthers, sogleich die von dem Messias selber geordnete Zwölfzahl wieder ergänzen zu müssen glaubte. Und dann — ein Grund, der noch mehr durchschlägt, weil er unmittelbar die damals herrschende Werthschätzung des Apostelthums charakterisirt — sind es nicht gerade die bezeichneten Judenchristen, welche das paulinische Wirken auch deßhalb so tief herabsetzten, weil sie dem Paulus die Dignität eines Apostels absprechen zu dürfen glaubten? Denn bloß darum hebt Paulus bekanntlich in seinen Briefen so häufig hervor, daß er gleich den übrigen Aposteln ein Apostel Jesu Christi und von diesem selber als solcher feierlich anerkannt sey; man vergl. überhaupt den Brief an die Galater und hier 2, 7—10., dann

1 Kor. 9, 2. Röm. 1, 1. 5. Aus welchem andern Grunde aber glaubten jene Judenchriſten ſich berechtigt, das apoſtoliſche Anſehen des Paulus in Frage ſtellen zu dürfen, als weil ſie an ihm die Merkmale eines Apoſtels in ſtreng empiriſchem Sinne vermißten, den unmittelbaren Unterricht Chriſti, den leiblichen Verkehr mit ſeiner Perſon, die Einſetzung durch Chriſtum ins apoſtoliſche Amt? Denn alle drei Stücke ſucht der Apoſtel ſich ihren Angriffen gegenüber ausdrücklich zu vindiciren: den Unterricht Chriſti Gal. 1, 12. 15 ff., den Verkehr mit der Perſon Chriſti (des nach der Auferſtehung a) ihm erſchienenen) 1 Kor.

a) Schwerlich hat Paulus Jeſum vor ſeiner Auferſtehung geſehen. Die Stellen in des Apoſtels Briefen, die Einige darauf bezogen haben und die möglicher Weiſe allein noch darauf bezogen werden können, ſind 1 Kor. 9, 1. und 2 Kor. 5, 16. An der erſten Stelle weiſt Paulus aber mit den Worten οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα auf die ihm auf dem Wege gen Damascus zu Theil gewordene Erſcheinung Chriſti hin, um ſeinen gerechten Anſpruch auf apoſtoliſche Dignität und die von Chriſtus ſelber ausgehende Sanction ſeines Apoſtelthums (vergl. Apſtgeſch. 25, 16. 17. 22, 14. 9, 5.) hervorzuheben, weßhalb jene Worte auch unmittelbar auf die andern: οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, folgen, ihre Wahrheit erhärtend. Welchen Zweck ſollte hier auch die Notiz haben, daß Paulus Jeſum einmal in ſeinem Leben, natürlich als Ungläubiger, geſehen habe? Man vergl. in demſelben erſten Korintherbriefe die Stelle 15, 8 ff., wo Paulus ebenfalls die Größe der ihm in jener Erſcheinung zu Theil gewordenen Gnade preiſt. An der zweiten Stelle, 2 Kor. 5, 16., erörtert er kraft des Zuſammenhangs die Natur der (wahren) Erkenntniß Chriſti (das οἴδαμεν und ἐγνώκαμεν Χριστὸν kann alſo unmöglich den leiblichen Verkehr mit Chriſto bezeichnen), welche, nachdem Chriſtus durch ſeinen Tod das natürliche und ſelbſtſüchtige Ich im Chriſten getödtet (V. 15.), eben darum (ὥστε, V. 16.) nicht mehr fleiſchlich (κατὰ σάρκα), ſondern aus dem Geiſte geboren ſey. Die Annahme, daß Paulus Jeſum noch vor ſeinem Kreuzestode geſehen habe, würde ſomit eine reine Conjectur ſeyn, die aus manchen Gründen dazu ſehr unwahrſcheinlich, auf die Beſtimmung ſeiner apoſtoliſchen Würde aber jedenfalls ganz ohne Einfluß iſt.

Digitized by Google

15, 8. 9, 1., endlich die Berufung nicht durch Menschen, sondern unmittelbar durch Christum (bei seiner Erscheinung) zum apostolischen Amte Gal. 1, 1. Röm. 1, 5. u. s. w. Die Gegner müssen also behaupten: dieselben Judenchristen, welche dem Paulus wegen des vermeintlichen Mangels jener Prädicate nicht einmal die Würde eines Apostels neben den übrigen Aposteln, obgleich diese ihn doch selber als solchen anerkannt hatten, zugestehen wollten, hätten den Jakobus trotz jenes Mangels selbst noch über alle Apostel gesetzt: eine Inconsequenz, die freilich ziemlich stark wäre und sich schwerlich allein aus ihrer größern Uebereinstimmung mit den Ansichten des Jakobus erklären würde, auch abgesehen davon, daß dann nicht die Apostel die christliche Lehre getragen und die Säulen der Kirche gebildet hätten, sondern daß umgekehrt, freilich ganz gegen die Aussprüche des N. T. (Matth. 16, 18. 18, 18. Ephes. 2, 20. Apok. 21, 14. 19. 20.), die Würde und das Ansehen des Apostelthums von den Lehransichten der übrigen doch erst zu bildenden Glieder der Kirche abhängig gewesen wäre. Ferner, wie kommt's, daß Paulus, wenn er z. B. im Galaterbriefe gerade jenen Judenchristen gegenüber, die nach der Voraussetzung den vermeintlichen Nichtapostel Jakobus so hoch stellten, seine apostolische Dignität vertheidigen mußte, wie kommt's, daß Paulus dann zur Vertheidigung seines Ansehens diesen nicht zu Gemüthe führte, wie sie am wenigsten Grund hätten, gegen seine kirchliche Stellung zu eifern, da sie ihrerseits den Jakobus mit so ungemessenem Ansehen bekleideten, der ja ebenfalls, wie behauptet wird, kein Apostel, und wenn er wirklich der Bruder des Herrn ist, nicht einmal im Sinne des Paulus war? Ein solcher Einwurf lag dem Paulus jedenfalls so nahe, daß er nur deßwegen von ihm nirgends gemacht seyn kann, weil jener Jakobus, unter dessen Namen die freiere paulin. Richtung im Christenthume bekämpft wurde, wirklich ein

Digitized by Google

von Christus unmittelbar eingesetzter Apostel war, Pauli mithin, um auf ein ähnliches Ansehen Anspruch machen zu können, auch von sich nachweisen mußte, daß ihm wahrhaft apostolische Dignität zukomme. Merkwürdiger Weise aber haben, um dieß noch kurz zu berühren, die Vertheidiger der Ansicht, daß der von den Judenchristen gefeierte Jakobus nicht Apostel, sondern der Bruder des Herrn sey, das große Ansehen ihres Jakobus gerade mit dem Beispiele des Paulus zu erklären gesucht: wie Paulus, obgleich keiner von den zwölf Aposteln, unter den Heidenchristen zu großem Ansehen gelangt sey, so habe auch unter den Judenchristen der ihnen gemäße Jakobus, obgleich ein Nichtapostel, jenen bedeutenden Einfluß gewinnen können. Allein man hat bei dieser allerdings scheinbaren Analogie übersehen: 1) daß es nach unbestreitbar historischen Zeugnissen des N. T. gerade die Judenchristen waren, welche die höchste christliche Würde des Apostelthums allein auf die zwölf Apostel beschränken wollten und eben darum dem erst später berufenen Paulus das apostolische Ansehen, das er unter den Heidenchristen unbestritten genoß, absprechen zu können meinten, und 2) daß Letzterer Vorgänge aus seinem Leben aufzuweisen hatte, die auch nach dem Urtheile seiner Mitapostel (Gal. 2, 9.) zu der apostolischen Würde berechtigten, während so Etwas von Jakobus, dem Bruder des Herrn, nach den Zeugnissen der Geschichte auf's entschiedenste geleugnet werden muß, und auch nicht von den Vertheidigern jener Ansicht behauptet wird, die vielmehr mit uns darin vollkommen übereinstimmen, daß dieser Jakobus weder je Apostel war, noch von den übrigen Aposteln oder der apostolischen Kirche je als Apostel anerkannt wurde.

Durch vorstehende, allein auf neutest. Angaben beruhende allgemeine Erörterung glaube ich schon vorläufig gezeigt zu haben, wie wenig zu Charakter und Verfahren

Digitized by Google

der judenchristlichen Partei die Annahme passe, daß der von ihr hochgefeierte Jakobus ein Nichtapostel, der Bruder des Herrn, gewesen sey. Ihre Beweiskraft wird sich aber noch bedeutend verstärken, wenn wir die einzelnen Stellen des N. T., die über diesen Jakobus handeln, genauer betrachten.

Zuerst befragen wir die Apostelgeschichte. Als Petrus nach der Hinrichtung Jakobi, des Zebedaiden, aus dem Gefängnisse, in das er schon geworfen war, durch göttlichen Beistand befreit, der Gefahr eines gleichen Geschicks durch die Flucht entrann, trug er seinen in Jerusalem bleibenden Freunden auf: Verkündet dieß dem Jakobus und den Brüdern (Apostelg. 12, 17.). Später auf dem Convente zu Jerusalem, der den zwischen Judenchristen und Heidenchristen ausgebrochenen Streit über die Nothwendigkeit der mosaischen Satzungen beilegen sollte, erscheint wieder ein Jakobus von so bedeutendem Einflusse, daß sein Votum entscheidend wird (Apostelg. 15, 13—21.). Endlich als Paulus, im Begriffe nach Rom zu gehen, Jerusalem und die dortige Gemeine besucht, begibt er sich alsbald πρὸς Ἰάκωβον, bei dem sich sämmtliche Aelteste versammeln, und dieser Jakobus ist es vorzüglich, der ihm den Rath gibt, wie er sein gestörtes Verhältniß zu den Judenchristen wiederherstellen könne (Apstgesch. 21, 18 ff.). Deutlich ist an diesen drei Stellen derselbe Jakobus gemeint, und was ebenfalls noch nie bezweifelt ist, er genoß in der jerusalemischen Gemeine ein entschiedenes Ansehen. Wer war nun dieser Jakobus? Das N. T. zählt bekanntlich nur drei berühmte Jakobe unter den ersten Christen: Jakobus, den Zebedaiden, Jakobus, Alphäi Sohn, und Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 19.; vgl. 1 Kor. 9, 5.). An den Zebedaiden ist natürlich nicht zu denken, weil dieser zu der Zeit bereits hingerichtet war (Apstgesch. 12, 1 ff.). Somit müßte es entweder Jakobus Alphäi oder Jakobus,

Digitized by Google

der Bruder des Herrn, seyn, und Letzteres ist die gewöhnliche und auch Hn. Blom's Annahme. Ich stelle nun die Frage sogleich so: Wer war dieser Jakobus nach der Ansicht des Verfassers der Apostelgeschichte? um so mehr, als man nach meinem Dafürhalten wohl nur dadurch, daß man gewöhnlich nicht, wie doch billig, die Apostelgeschichte aus ihr selber erklärte, zu einer irrigen Lösung gekommen ist. Denn Lukas selber kann unter jenem Jakobus nur den Sohn Alphäi verstanden wissen wollen, falls wir, was bei einer genauern Untersuchung doch schwerlich in Abrede gestellt werden kann, seiner Darstellung Zusammenhang und Verständlichkeit beilegen dürfen. Ich will vorläufig kein Gewicht darauf legen, daß er ihn an keiner der drei Stellen ausdrücklich als ἀδελφ. τ. κυρ. bezeichnet hat; denn man könnte erwidern, daß er auch nicht Sohn des Alphäus genannt sey, obgleich dieß, genauer betrachtet, wie wir bald sehen werden, auch nicht nöthig war. Nur das möchte ich zunächst betonen, daß der unbefangene Leser, zumal wenn er die hohe Bedeutung des Apostelthums in der ersten Kirche erwägt, unter den beiden noch übrigen Jakoben am natürlichsten gleich an den Apostel Jakobus, also den Sohn Alphäi, denken wird. Sollte der andere Jakobus, der Bruder des Herrn, gemeint seyn, so müßte, das wird er erwarten, diese Beziehung des Namens um so mehr aus der ganzen Darstellung der Apostelgeschichte erhellen. Allein die Apostelgeschichte begünstigt dieselbe so wenig, daß in ihr nicht einmal gesagt wird, daß es einen Bruder des Herrn, Jakobus mit Namen, gegeben habe. Nur einmal geschieht in ihr der Brüder des Herrn Erwähnung (1, 14.); allein hier werden ihre Namen gar nicht angeführt. In ihr kommen überhaupt nur zwei Jakobe vor, die bekannten beiden Apostel (1, 13.). Mithin kann der Leser, nachdem der eine von ihnen, Jakobus Zebedäi, aus seinem Gesichtskreise verschwunden ist, nur noch an den andern,

Digitized by Google

den Sohn Alphäi, denken. — Doch können die Gegner mit Recht verlangen, daß wir die Apostelgeschichte und das dritte Evangelium als ein Buch betrachten, da jene sich selber als eine Fortsetzung von diesem ankündigt (vgl. Apstgesch. 1, 1. mit Luk. 1, 1—4.). Es fragt sich also, ob nicht wenigstens im Evangelium ein Bruder des Herrn, mit Namen Jakobus, vorkomme. Allein auch diese Nachfrage ist vergebens. Denn nur an einer Stelle gedenkt Lukas in seinem Evangelium der Brüder des Herrn (Luk. 8, 19 ff.), jedoch ohne sie einzeln zu nennen. Nur die Evangelisten Matthäus und Markus haben uns Namen und Zahl derselben aufbewahrt (Matth. 13, 55. vgl. Mark. 6, 3.). Thut nun auch der Leser der Schriften des Lukas nichts aus dem Eignen hinzu, so hat er wie sein Autor überhaupt nur zwei Jakobe, die bei unserer Untersuchung in Frage kommen können, den Zebedaiden und den Sohn Alphäi, mithin nach des Erstern Tode nur noch den Letzteren. Wollte daher Lukas unter dem Jakobus, der von Apstgesch. 12, 17. an erwähnt wird, ein dem Leser bis dahin ganz unbekanntes Individuum Jakobus, den Bruder des Herrn, verstanden wissen, so würde es das Gesetz des Zusammenhangs und der Verständlichkeit schlechterdings von ihm gefordert haben, daß er ihn wenigstens bei seiner ersten Einführung als ein neues Subject, als Bruder des Herrn, bezeichnet hätte, was aber nicht geschehen ist. Jenes Gesetz wird aber bekanntlich von Lukas sonst treulich erfüllt, z. B. rücksichtlich des Barnabas (Apstgesch. 4, 36.), und hier in einer Ausführlichkeit, die sich bis auf Erklärung des Beinamens, Vaterland, Stand erstreckt (jener Jakobus war aber wahrlich nicht unbedeutender als dieser Barnabas), ferner auch gerade rücksichtlich seiner Jakobe (12, 2.), wo er den Zebedaiden, weil der Leser damals auch noch an den ihm noch bekannten zweiten Jakobus (den Sohn Alphäi) hätte denken können, ausdrücklich als τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου bestimmt.

Digitized by Google

Aus der Darstellung des Lukas in Apostelgeschichte und Evangelium folgt daher, daß ihm der unter den Judenchristen so hoch gefeierte Jakobus nicht der Bruder des Herrn, sondern der Sohn Alphäi, also der Apostel war, so daß, falls in den übrigen neutest. Stellen, also den paulin. Briefen, die gegentheilige Annahme wirklich bestätigt würde, dem Lukas entweder eine absolute Unverständlichkeit in der Darstellung selbst einer der Säulen der ersten christlichen Kirche aufgebürdet, oder aber ein nicht zu lösender Widerspruch mit der paulin. Relation in diesem Punkte beigemessen werden müßte. Jede dieser Consequenzen hat aber fast unübersteigliche Hindernisse, die größten wohl die letztere, da sich nicht denken läßt, daß Lukas nicht wußte, welcher Jakobus der jerusalem. Gemeine vorstand, da er ihn unter Anderm mit Paulus selber besuchte (vgl. Apstgesch. 21, 18. σὺν ἡμῖν). Doch glauben wir im Folgenden nachweisen zu können, daß wirklich keine dieser Consequenzen nothwendig werde, vielmehr beiden, dem Lukas wie dem Paulus, der berühmte Jakobus kein anderer als der Apostel und Sohn Alphäi war.

Es wird sich jetzt zunächst um das richtige Verständniß der vielbesprochenen Stellen im Galaterbriefe 1, 19. 2, 9. und 2, 12. handeln. Hr. Blom, der gewöhnlichen Ansicht folgend, nimmt an, daß in allen drei Stellen nur von einem und demselben Jakobus die Rede sey, also nach 1, 19. von Jakobus, dem ἀδελφὸς τ. κυρ., d. i. nicht von dem Vetter des Herrn, wie auch wohl Einige erklärt und dabei an Jakobus Alphäi, den Apostel, gedacht haben, sondern von Jakobus, dem wirklichen ἀδελφὸς oder Bruder des Herrn, also dem Nichtapostel. Dann widerspricht aber Paulus sogleich dem Zeugnisse des Lukas und auch dem, was wir vorher kraft einer allgemeinern Erörterung festzustellen uns gedrungen fühlten. Denn ist der Gal. 2, 9. und 12. erwähnte Jakobus wirklich der Bruder

des Herrn, so ist dieser und nicht Alphäi Sohn der von den Judenchristen besonders hochgeehrte Jakobus: er wird 2, 9. ja noch vor den beiden Aposteln Kephas und Johannes genannt, und nach 2, 12. fürchtet sich selbst Kephas vor den Christen aus seiner Umgebung. Mit dem Widerspruche träte dann aber auch alsbald eine der angezeigten Consequenzen rücksichtlich des Lukas in Kraft. So werden wir schon gleich anfangs einen starken Argwohn gegen die Richtigkeit der obigen Annahme hegen dürfen; und dieser Argwohn scheint sich dann durch die Untersuchung des Einzelnen auch als vollkommen begründet zu erweisen.

Der Zusammenhang von Gal. 1, 6. an bis 2, 14. ist doch unstreitig der, daß Paulus den Anhängern des Jakobus gegenüber (2, 12.), welche, wie besonders aus Gal. 2, 9. 10. (vgl. Apstgesch. 15.) erhellt, noch über dessen Absicht hinaus für das Gesetz und seine Satzungen eiferten, auseinanderzusetzen sucht, wie sein Evangelium das wahre Evangelium Jesu Christi und göttlichen Ursprungs sey, und wie er mit den übrigen Aposteln gleiche apostolische Dignität in Anspruch nehmen dürfe. Kurz vor dem schwierigen und gleich näher zu besprechenden Verse 1, 19. erklärt er aber, zu V. 12. zurückkehrend, daß er sein Christenthum überhaupt nicht durch menschlichen Unterricht und namentlich nicht von den Aposteln (eine ursprüngliche Abhängigkeit von der Lehre der Apostel muß man ihm also vorgeworfen haben, um ihn unter diese zu erniedrigen) empfangen habe, vielmehr sey er ebenso unmittelbar wie jene zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelangt. Deßhalb weist er dann auch im Einzelnen so genau seine fortwährende Unabhängigkeit von diesen Aposteln nach (1, 17 — 2, 14.). Unmittelbar nach seiner Bekehrung sey er gar nicht nach Jerusalem zu denen, die schon vor ihm Apostel gewesen, gegangen, sondern gleich nach Arabien und von da wieder nach Damascus (V. 17.). Dann nach

drei Jahren sey er nach Jerusalem hinaufgezogen, um den Petrus zu besuchen, und habe bei ihm funfzehn Tage zugebracht (V. 18.). Nun folgt V. 19: Ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Unter dem hier erwähnten Ἰάκωβος (ὁ ἀδελφ. τ. κυρ.) kann nun auch nach meiner Ansicht nur Jakobus, der Bruder des Herrn, verstanden werden. Denn sollte es der Stil eines Paulus an sich auch zulassen, was ich indeß bezweifle, daß man den Ausdruck ἀδελφὸς von einem Vetter des Herrn erklärte, so konnte Paulus doch unmöglich Jakobus, den Vetter des Herrn, einen ἀδελφὸς τοῦ κυρίου nennen, da es ja in der That einen Bruder des Herrn Namens Jakobus gab, der Ausdruck also mindestens gesagt, sehr zweideutig gewesen wäre, auch abgesehen davon, daß es nach unserer obigen Auseinandersetzung außer Jakobus Alphäi auch noch einen andern Vetter des Herrn, Jakobus, den Sohn des Zebedäus, gab, der ja damals, als Paulus den Petrus in Jerusalem besuchte, ebenfalls noch lebte, also von Paulus auch gesehen werden konnte, mithin selbst die Bezeichnung: Jakobus, Vetter des Herrn, noch immer zweideutig geblieben wäre. Eine so sehr in die Augen fallende Nachlässigkeit des Ausdrucks dürfen wir aber schwerlich einem Paulus zur Last legen, um so weniger, als ihm nach dem Zusammenhange unserer Stelle Alles darauf ankam, genau anzugeben, mit wem er damals in Jerusalem verkehrte. Daß Paulus aber den eigentlichen griechischen Namen für Vetter, ἀνεψιός, wirklich kannte, wird wohl Niemand leugnen wollen, selbst dann nicht, wenn er ihn auch nicht selber in einem der uns erhaltenen Briefe gebraucht hätte (Kol. 4, 10.). Haben wir also jedenfalls Jakobus, den Bruder des Herrn, zu verstehen, was ist dann von diesem Jakobus in unserm Verse ausgesagt? — Schwierigkeiten hat besonders das εἰ μὴ in diesem Verse gemacht. Hr. Blom weist S. 71. diejenige Erklärung des εἰ μὴ,

die z. B. auch von Dr. Fritzsche zu Matth. 13, 55. vorgetragen ist und wodurch der von Paulus hier erwähnte Jakobus aus der Zahl der Apostel ausgeschlossen wird: alium apostolum non vidi, sed (εἰ μή) vidi Iacobum, fratrem domini, ganz ohne Grund zurück. Denn daß auch Paulus den bekannten griechischen Sprachgebrauch, nach welchem diese Partikel, wenn das voraufgehende Verbum die Negation bei sich hat (οὐκ εἶδον), unserm „sondern" etwa gleichbedeutend wird, wirklich gekannt habe, erhellt schon aus demselben Galaterbriefe 2, 15. 16., wo zu übersetzen ist (V. 15.): Wir sind von Geburt Juden und nicht Sünder aus den Heiden, (V. 16.) wissen jedoch (nämlich durch eigene Erfahrung), daß ein Mensch nicht gerecht wird aus den Werken des Gesetzes, sondern (ἐὰν μή [a])) durch den Glauben an Christum Jesum. Wie sich nun Hr. Blom das εἰ μὴ selber erklärt, hat er nicht ausdrücklich angegeben; nur so muß er es erklärt haben, daß dabei in unserm Verse das Apostelseyn von Jakobus, dem Bruder des Herrn, ausgesagt wäre. Da er diesem nun aber, wie aus dem Frühern erhellt, ganz richtig den apostolischen Namen abspricht, so faßt er

a) Das ἐὰν μὴ ist also nach unserer Ansicht so zu erklären, daß vor demselben οὐ δικαιοῦται in Gedanken wiederholt wird: der Mensch wird nicht gerechtfertigt, außer, (das ist eben) sondern nur durch den Glauben. Wollte man ἐὰν μὴ in dem Sinne einer Restriction auf den ganzen Ausspruch, der voraufgeht, (οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων) beziehen, so würde die Behauptung aufgestellt seyn, daß die Werke auch rechtfertigten, wenn der Glaube nur dabei sey, was ein ganz unpaulinischer Gedanke ist. Denn schon in den gleich nachfolgenden Worten, die doch die unsrigen erklären müssen, wird jede Concurrenz der Werke bei dem Acte der Rechtfertigung entschieden ausgeschlossen: ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, und διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοῦται πᾶσα σάρξ. Vgl. auch Röm. 3, 28., wo der Glaube ohne die Werke (χωρὶς ἔργων νόμου) als die subjective Bedingung der Rechtfertigung geltend gemacht wird, und Ephes. 2, 8. 9.

Digitized by Google

τῶν ἀποστόλων in einem weitern Sinne, so wie Apstg. 14, 14. a) auch ein Barnabas Apostel genannt werde. Allein es handelt sich hier um den Begriff, den nicht Lukas, sondern Paulus mit dem Namen ἀπόστολος verbindet; diesen gebraucht letzterer aber da, wo er gleichbedeutend ist mit Apostel Jesu Christi, — es kommen also die Stellen nicht in Betracht, wo der Genitiv der sendenden Gemeine dabei steht (2 Kor. 8, 23. Phil. 2, 25.) — durchgängig nur von sich und den zwölf Aposteln. So nennt er namentlich den Barnabas nirgends Apostel, sondern sagt Gal. 2, 9. nur, daß diesem gleich ihm selber von den drei Säulen der Kirche, Jakobus, Kephas und Johannes (also nicht unmittelbar von Christo, von dem allein das apostolische Amt verliehen wurde), das Gehen zu den Heiden, d. i. die Predigt unter den Heiden zugestanden sey, während er für sich nach V. 8. das Apostelthum (ἀποστολή) in Anspruch nahm in demselben Sinne, wie Petrus dieses unter den Juden hatte. Schon das Beispiel des Barnabas mag uns also lehren, in wie genau abgegrenztem Sinne Paulus Namen und Begriff eines Apostels nahm. Am wenigsten

---

a) Er fügt noch hinzu (S. 73.): Huc fortasse etiam faciunt loci 1 Cor. IV, 9. coll. com. 6. et 1 Thess. II, 6. coll. 1, 1. Allein an diesen Stellen spricht Paulus, wie leicht zu sehen ist, von sich allein in der bekannten ersten Person Pluralis; in der Stelle aus dem ersten Korintherbriefe vielleicht, wenn nämlich ἡμᾶς mit τοὺς ἀποστόλους enger zu verbinden ist = „uns, die wir Apostel sind", von sich mit Einschluß der übrigen, aber im engern Sinne so genannten Apostel; denn auch in der korinthischen Gemeine handelte es sich einer gewissen Partei gegenüber um Aufrechthaltung seines apostolischen Namens, so daß er gerade in den Briefen an diese Gemeine sich am wenigsten nur Apostel im weitern Sinne nennen durfte. Doch vgl. zu 1 Kor. 4, 9. im gleich Folgenden V. 12: ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσί, mit 9, 15. 2 Kor. 11, 7. 2 Thess. 3, 8. Eher hätte noch Röm. 16, 7. angeführt werden können; allein vgl. z. d. Stelle z. B. den Commentar von Reiche.

Digitized by Google

aber konnte er nach dem Zusammenhange unserer Stelle bei dem ἕτερος τῶν ἀποστ. an Apostel in weiterm Verstande gedacht wissen wollen. Denn, was nicht genug hervorgehoben werden kann, er will hier ja seine apostolische Dignität im engsten Sinne des Wortes beweisen und lediglich darum sucht er, wie wir gesehen haben, von 1, 16. an sehr ins Einzelne gehend, seine fortwährende Unabhängigkeit von den übrigen Aposteln, mithin doch wohl von den Aposteln im höchsten Sinne, darzuthun. Es darf also das Wort ἀπόστολος kraft dieses Zusammenhangs in der ganzen pauliniſchen Argumentation auch in keinem andern als diesem höchsten Sinne gefaßt werden. Diese Forderung bestätigt sich dann auch an den beiden Stellen, wo der Ausdruck vorkommt, 1, 17. und 2, 8., vollkommen. Bei den πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους der erstern Stelle hat wohl kaum irgend ein Interpret an Jemand anders als die zwölf Apostel gedacht — weßhalb allein es schon willkürlich wäre, das gleich folgende ἀποστόλων (V. 19.) weiter zu fassen — und über den wahren Sinn der ἀποστολὴ an der letzten Stelle kann eben so wenig ein Streit entstehen. Ich füge noch hinzu, daß schon deßwegen, weil nach V. 18. einer der Zwölfe, Petrus, der Apostel war, den Paulus damals in Jerusalem besuchte, bei den V. 19. genannten Aposteln am natürlichsten allein an die Zwölfe gedacht wird. Kraft dieser Gründe etwa muß ich jede Erklärung unserer Stelle für verfehlt halten, welche wie Hr. Blom die dort erwähnten ἀποστόλους nicht von den zwölf Aposteln deutet. — Müssen wir nun zufolge der bisherigen Erörterung Beides festhalten, auf der einen Seite, daß die Apostel in unserem Verse im strengsten Sinne zu nehmen sind, und auf der andern Seite, daß der als ἀδελφὸς τ. κυρ. bezeichnete Jakobus der Bruder des Herrn und darum kein Apostel sey, so folgt nothwendig, daß εἰ μὴ

in keiner Art eine bloße Restriction oder Correction a) der Gesammtaussage des Hauptsatzes anzeigen könne, vielmehr nach dem oben erörterten und auch Paulus bekannten Sprachgebrauch etwa durch unser deutsches „sondern" wiedergegeben werden müsse: Einen andern von den Aposteln (außer dem Petrus, V. 18.) habe ich aber nicht gesehen, sondern nur Jakobus, den Bruder des Herrn. — Es wird sich jetzt näher um die bereits oben aufgeworfene und für unsere Untersuchung höchst wichtige Frage handeln, die fast von allen Gelehrten der Gegenwart, nur Stier ausgenommen, wie Herr Blom angibt, bejaht zu werden pflegt: ob nämlich Jakobus, der Bruder des Herrn, (Gal. 1, 19.) identisch sey mit dem im Folgenden (Gal. 2, 9. 12.) bloß als Jakobus bezeichneten angesehenen christlichen Lehrer in Jerusalem. Müßten wir wirklich ihre Identität zugeben, so würde Paulus, wie wir gesehen haben, hier nicht den Jakobus Alphäi, den Apostel, sondern Jakobus, den Bruder des Herrn, den *Nichtapostel*, zum Haupte der ersten christlichen Gemeine in Jerusalem machen und somit namentlich mit den Nachrichten des ebenfalls in Jerusalem gewesenen Lukas in einen unauflöslichen Zwiespalt gerathen. So wenig dieß von vorne herein irgend wahrscheinlich ist, so wenig scheint jene Identität durch den Zusammenhang der paulinischen Darstellung im Galaterbriefe wirklich begründet. Höchstens können wir den Gegnern zugeben, daß der Kap. 2. genannte Jakobus den Worten nach derselbe mit

a) Es kann nur nebenbei angedeutet werden, daß man εἰ μὴ keinenfalls unmittelbar zu ἕτερον τῶν ἀποστόλων ziehen und übersetzen dürfe: Einen andern von den Aposteln sah ich nicht, als Jakobus, den Bruder des Herrn. Denn da dieser Jakobus nach V. 19. dann der einzige Apostel wäre, den Paulus gesehen hätte, so würde letzterer seine Aussage in V. 18., daß er den Petrus sah, gleich hinterdrein widerlegen. Denn Petrus war doch jedenfalls ein Apostel, während das Apostelthum Jakobi, des Bruders des Herrn, mit Recht in Frage gestellt wird.

Digitized by Google

Jakobus, dem Bruder des Herrn, 1, 19. seyn könne; aber warum muß er denn derselbe seyn, da er doch weder ausdrücklich als ἀδελφὸς τοῦ κυρ. bezeichnet, noch irgend angedeutet ist (etwa durch ein Pronom. demonstrat., wie ἐκεῖνος, oder durch eine Formel, wie ὃν ἔλεγον), daß hier ein Jakobus erwähnt werde, von dem schon früher im Briefe die Rede war. War also die bisherige Erörterung über die Jakobe richtig, so würde schon diese Bemerkung allein die gegnerische Ansicht zu nichte machen; denn wozu dann einen Zwiespalt in die biblischen Nachrichten bringen, zu dem auch nicht der mindeste zwingende Grund da ist! Allein es lassen sich auch mehrere positive, aus unserm Briefe selber entlehnte Gründe für den Unterschied der Jakobe im Galaterbriefe anführen. 1) Es befremdet, daß der Jakobus 1, 19. durch den Zusatz ὁ ἀδελφ. τ. κυρ. noch näher bestimmt wird, wenn er derselbe ist mit dem berühmten Jakobus, der 2, 9. und 12. erwähnt wird. Wozu in aller Welt ein solcher Zusatz? Man hat freilich gesagt, er sey nothwendig geworden, um einen einzelnen Jakobus aus der Masse der Christen, die diesen Namen führten, bestimmt auszuscheiden. Allein ich fürchte, daß man bei diesem Grunde übersieht, welchen Personen gegenüber Paulus den Namen Jakobus gebraucht. Dieß war doch unstreitig die Partei der strengern Judenchristen, welche bei Nennung eines Jakobus natürlich sogleich an ihren Jakobus denken mußte, zumal dieser, wie nach 2, 9. und 12. Apost. 15. u. s. w. nicht geleugnet werden kann, überhaupt der bekannteste Jakobus unter den Christen der Zeit war. Oder wie will man es sonst erklären, daß derselbe Paulus 1 Kor. 15, 7. (ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ) a) den Namen Jakobus ohne alle

a) Diese Stelle ist seit längerer Zeit mehr oder weniger deutlich wohl die Veranlassung oder doch eine Hauptstütze der Ansicht geworden, daß der in der Gemeine zu Jerusalem gefeierte Jakobus nicht Jakobus Alphäi, sondern Jakobus, der Bruder des

Digitized by Google

nähere Bestimmung setzen durfte, ohne irgend ein Miß-verständniß von Seiten seiner Leser zu befürchten, obgleich

---

Herrn, gewesen sey. Man fand bei Hieronymus, de vir. illustr. c. 2. ein Excerpt aus dem von den Judenchristen viel gebrauchten apokryphischen Evangelium secundum Hebr., welches eine dem Iacobus Iustus zu Theil gewordene Erscheinung des auferstandenen Christus mit folgenden Worten meldet: „Dominus autem quum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei. Iuraverat enim Iacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: Afferte, ait dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Iacobo Iusto et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus." Man sagt nun, hier sey dieselbe Erscheinung Christi erwähnt, wie 1 Kor. 15, 7., und somit der von Paulus nicht näher bestimmte Jakobus Jakobus, der Bruder des Herrn. Man schließt dann weiter: dadurch, daß Paulus diesen Jakobus, den Bruder des Herrn, ganz einfach als Jakobus habe bezeichnen können, sey dieser als der allbekannte charakterisirt, als derselbe, der von ihm Gal. 2, 9. στύλος genannt werde. Die Richtigkeit der Mittelschlüsse zugegeben, die nicht wohl geleugnet werden kann, fragt es sich zunächst, ob jenes Fragment denn wirklich die Erscheinung Jesu dem Jakobus, dem leiblichen Bruder des Herrn, zu Theil werden lasse. Müßte aber das zugegeben werden, so könnten wir dennoch kraft unserer früheren Erörterung das ganze Verfahren nicht billigen, welches die neutestamentischen Nachrichten über die Jakobe ohne Weiteres aus einer einzelnen Angabe der kirchlichen Tradition zu verstehen und zu erklären unternimmt. Während man nämlich im Allgemeinen eingesehen hat, daß jede Untersuchung über die Jakobe, wenn sie zum Ziele führen soll, auf dem Grunde des neuen Testaments geführt werden muß, läßt man sich doch in diesem besonderen Falle wieder durch eine einzelne Aussage der bekanntlich in diesem Punkte so vielgestaltigen spätern Tradition leiten. — Uebrigens hat man den Namen ἀπόστολοι 1 Kor. 15, 7. am Schlusse auch wohl in weiterm Sinne gedeutet, wie schon Euseb. h. e. 1, 12. an die 70 Jünger denkt, zu deren einem er den hier erwähnten Jakobus, d. i. nach seiner Auslegung Jakobus, den Bruder des Herrn, macht; denn es liegt allerdings sehr nahe,

es in der Zeit unmittelbar nach der Auferstehung Jesu, von der er dort spricht, unstreitig auch noch mehrere Jakobe gab, auf die sein Jakobus möglicher Weise hätte gedeutet werden können! Jedes Befremdliche im Ausdrucke des Paulus an den Stellen des Galaterbriefes verschwindet dagegen, wenn man die Jakobe Kap. 1. und Kap. 2. unterscheidet. Denn dann wird der bekannte und von den Lesern des Briefes hochgefeierte Jakobus, der Apostel und Sohn Alphäi, wie natürlich, bloß als Jakobus bezeichnet (2, 9. und 12.), ganz so wie 1 Kor. 15, 7., während der minder angesehene Bruder des Herrn 1, 19. von diesem durch das Prädicat ὁ ἀδελφ. τ. κυρ. auf's bestimmteste unterschieden wird. 2) Die Annahme, daß die Jakobe des Galaterbriefes identisch seyen, widerspricht dem Zusammenhange und der Tendenz der paulinischen Argumentation. Es ist bekannt, daß Paulus diesen Brief vorzugsweise gegen solche (Juden-) Christen gerichtet hat, welche statt des Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christo, das er verkündete, die Behauptung auf-

---

anzunehmen, daß Jakobus hier eben so aus der Zahl aller Apostel ausgehoben werde, wie kurz vorher (V. 5.) Kephas aus der Zahl der Zwölfe. Auch ich nehme das an, nur behaupte ich dabei, aber nicht bloß kraft dieser Stelle, daß Jakobus hier dann indirect als Apostel im eminenten Sinne bezeichnet sey. Denn ἀπόστολος kann nach paulinischem Sprachgebrauche, wie oben gezeigt, nichts Anderes bezeichnen als die eigentlichen Apostel im strengsten Sinne des Wortes, zumal in den Briefen an die Korinther, wo Paulus ja mit Gegnern seiner und der apostolischen Würde überhaupt zu thun hatte. Daß er aber V. 7. den Ausdruck τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν gebraucht (es ist das πᾶσιν nicht zu übersehen), während er V. 5. τοῖς δώδεκα setzt, ist unschwer zu erklären, da er hier die von Jesu während seiner Lebzeit erwählten (12) Apostel, V. 7. aber alle Apostel, also die 12 mit Einschluß seiner bezeichnen will, weßhalb er auch unmittelbar an das τοῖς ἀποστόλοις πᾶσι anschließend, V. 8 fortfährt: ἔσχατον δὲ πάντων (ἀποστόλων) ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί.

Digitized by Google

stellten, daß auch für den Christen noch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit seinen Satzungen und Werken eine unerläßliche Bedingung der Seligkeit sey. Sie stützten sich, ob mit Recht oder Unrecht, das gilt hier gleich, auf die Auctorität des Jakobus (2, 12.) und suchten das apostolische Ansehen des Paulus bei der von ihm gestifteten Gemeine zu untergraben (4, 11. 14. 19 ff. 1, 1.). Paulus will nun den Einflüsterungen dieser Irrlehrer gegenüber von 1, 11. an den galatischen Christen seine wahrhaft apostolische Würde darthun, indem er α) den Ursprung seines Evangeliums auf die ihm zu Theil gewordene unmittelbare Unterweisung Christi (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησ. Χρ.) zurückführt (1, 11—15.) und dann β) seine fortwährende Lehrunabhängigkeit von den übrigen Christen und namentlich den Aposteln nachweist (1, 16—2, 14.). Es leuchtet ein, daß er in diesem Zusammenhange vor allen Dingen seine Unabhängigkeit von dem von den Irrlehrern hochgepriesenen Jakobus (2, 12.) wird nachweisen müssen. Nun aber soll, wie die Gegner behaupten, Jakobus, der Bruder des Herrn, 1, 19. mit jenem gepriesenen Jakobus identisch seyn. Aber dann muß zugegeben werden, daß Paulus das eigentliche Ziel seiner Beweisführung, die Widerlegung alles und jeden Einflusses gerade dieses Jakobus auf seine Lehransicht, wenig im Auge behalten habe. Denn dann hätte Paulus damals ja wirklich längere Zeit mit diesem Jakobus, vielleicht ganze funfzehn Tage hindurch (1, 18.) verkehrt. Da beiden aber keine Unterredung näher lag als die über Wahrheit, Wesen und Herrlichkeit des Evangeliums, zumal der vor Kurzem auf eine so außerordentliche Weise bekehrte Paulus einer der Sprecher war, so hätten jene jede Gelegenheit zur Verkleinerung gern aufsuchenden antipaulinischen Irrlehrer dann gerade mit einem gewissen Scheine des Rechts von Paulus etwa so sprechen können: Gewiß, damals, als er, wie er selbst zugeben

muß, mit unserm Jakobus in Jerusalem verkehrte, hat er seine Weisheit von ihm überkommen, von der er aber später durch eigenwillige Neuerung abgefallen ist. Wenigstens hätte Paulus kraft dieses Zusammenhangs jeden, auch den geringsten Schein der Art von vorn herein durch die ausdrückliche Erklärung niederschlagen müssen, daß er gerade von diesem Jakobus in keiner Weise abhängig geworden sey, wie er dieß denn auch in Bezug auf den Kap. 2. erwähnten Jakobus, der nach unserer Ansicht allein jener gefeierte Jakobus und der Sohn Alphäi war, wirklich sogleich thut; vergl. 2, 6.: ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, ff. Freilich erzählt Paulus (1, 18.) auch, daß er den Petrus auf funfzehn Tage gesehen habe, ohne doch ausdrücklich zu leugnen, daß er von diesem seinen evangelischen Glauben empfangen habe. Allein so nothwendig ein solcher Zusatz zu 1, 19. wäre, falls der hier erwähnte Jakobus, der Bruder des Herrn, der von den Irrlehrern vorgeschützte berühmte Jakobus seyn sollte, so wenig war er beim Petrus erforderlich. Denn es stützten sich jene Irrlehrer nicht auf die Auctorität des Petrus, sondern des Jakobus (2, 12.), da Petrus in Bezug auf die Stellung des Gesetzes zum Evangelium ganz so wie Paulus dachte (2, 11—13., vergl. Apost. 10, 9—16. 46—48. 11, 2 ff. 15, 7—11.) und so wenig als sein Lehrmeister in dieser Sache gelten konnte, daß er sich von ihm vielmehr öffentlich mußte zurechtweisen lassen (2, 13. 14.). Nun bedenke man noch Folgendes. Der Sinn von 1, 19. ist doch unstreitig der: Außer dem Petrus habe ich damals nur noch den Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen. Jakobus erscheint somit nur als Neben-, Petrus dagegen als die Hauptperson: wie paßt das zu dem Jakobus 2, 9., der noch vor Kephas und Johannes genannt ist? Aber die pauliniſche Deduction wird wo möglich noch anstößiger, wenn wir den gleich folgenden Vers 1, 20. hinzunehmen. Paulus betheuert hier

und nur hier mit der feierlichsten Formel (ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), daß das, was er schreibe, Wahrheit sey. Es muß ihm also die Aussage 1, 19., daß er außer dem Petrus nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen habe, als ein besonders wichtiges Moment in seiner Beweisführung erschienen seyn. Wie war das aber möglich, wenn dieser Jakobus jener von den Irrlehrern vor allen anderen christlichen Lehrern hochgepriesene Jakobus seyn sollte! Denn dann hätte er nur gegen sich selber darauf hingewiesen, daß er diesen Jakobus damals gesehen und also vielleicht auch von ihm gelernt hätte, und hätte es noch außerdem zu Gunsten der Irrlehrer mit einem feierlichen Schwure bestätigt. Seine Erörterung ist aber völlig zum Ziele treffend, wenn wir 1, 19. an einen andern Jakobus als den Jakobus der Irrlehrer denken. Dann legt sich der Zusammenhang von V. 18—20. so zurecht. V. 18. Ich besuchte den Petrus und blieb bei ihm funfzehn Tage. V. 19. Einen andern von den Aposteln habe ich nicht gesehen (keinen Apostel Jakobus, wie die Irrlehrer vorgeben mögen), sondern nur Jakobus, den Bruder des Herrn. V. 20. Was ich Euch schreibe, Gott weiß, daß es wahr ist. 3) Wenn Jakobus, der Bruder des Herrn, der Jakobus der Irrlehrer war, wie konnte dann Paulus schreiben: Außer dem Petrus habe ich nur noch den Jakobus gesehen. Denn dann hatte er ja alle στύλοι gesehen, die 2, 9. namhaft gemacht werden, allein mit Ausnahme des Johannes; dieser war aber überdieß nach Allem, was wir über ihn aus seinen Schriften und sonst aus dem N. T. wissen, schwerlich je ein Hort der strengen judenchristlichen Ansicht. 4) Glaube ich auch in dem ὁποῖοί ποτε ἦσαν (2, 6.) eine Andeutung davon zu finden, daß der V. 9. und 12. genannte Jakobus Apostel, mithin der Sohn Alphäi und nicht der Bruder des Herrn war. Ich übersetze V. 6.: „Was aber die anlangt, die dafür gel-

Digitized by Google

ten, etwas zu ſeyn — von welcher Art ſie einſt waren, das gilt mir gleich, Gott ſieht die Perſon nicht an — mir nun legten jene nichts Neues a) vor." Es bedarf wohl keines Beweiſes, daß Paulus mit dieſen und den folgenden Worten keine, auch nicht die geringſte Verkürzung b) des dem Jakobus, Kephas und Johannes (V. 9.) als Apoſteln bei ſeinen Leſern mit Recht zuſtehenden Anſehens beabſichtigen kann — denn dann würde er ja den mit dieſen unter Handſchlag geſchloſſenen feierlichen Vertrag c) einer gemeinſamen brüderlichen Zu-

a) Bei προσανέθεντο iſt unſtreitig nicht auf 1, 16., ſondern auf die auch näher voraufgehenden Worte 2, 2.: ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλ. zurückzuſehen. Paulus ἀνέθετο den Chriſten und namentlich den Apoſteln ſein Evangelium, ſofern er es ihnen zur Beſchauung und Prüfung aufſtellte. Dieſe προσανέθεντο ihm nichts, ſofern ſie zu dem, was er ſelbſt aufgeſtellt hatte, nichts hinzu (πρός) aufſtellten, ihn alſo nichts Neues lehrten.

b) Am erſten müßte man doch auch wohl eine feindliche Stimmung des Paulus wider den Jakobus vorausſetzen. Die ſcheint aber ſo wenig beſtanden zu haben, daß ſich z. B. Paulus, als er das letzte Mal in Jeruſalem war, ſogleich zum Jakobus begibt, dieſer ihn aber ſeinerſeits freundlich auf die Aufregung der dort anweſenden Judenchriſten wider ihn aufmerkſam macht und ihm räth, wie er derſelben vorbeugen könne, auf welchen Rath Paulus dann auch wirklich, freilich ohne den gewünſchten Erfolg, eingeht (Apſtgeſch. 21, 18 ff.).

c) Es dürfte hier der Ort ſeyn, auf die Bedingung, unter welcher dem Paulus und Barnabas das Recht der Predigt unter den Heiden von den Apoſteln zugeſtanden wurde, kurz näher einzugehen, weil ſo die Stellung des Jakobus zu der bekanntern Lehre des Paulus beſſer beleuchtet zu werden ſcheint. Als die unerläßliche Bedingung (μόνον) wird V. 10. angegeben: Μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν. Man darf nun bei τῶν πτωχῶν natürlich nicht an leiblich Arme denken; denn, obwohl wir wiſſen, daß Paulus öfter für die Chriſten in Jeruſalem Geld zuſammenbrachte (vergl. z. B. Apſtgeſch. 11, 30. 1 Kor. 16, 1.), ſo iſt doch an unſerer Stelle ſchlechthin von πτωχοῖς, nicht von den Armen in Jeruſalem die Rede, und, was ganz undenkbar iſt, das Predigtamt würde dann von den

sammenwirkung bei Theilung der Arbeit (δεξιὰς ἔδωκαν — κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς

Apostеln gegen das Versprechen von Geldleistungen, also immer — verkauft seyn. Müssen wir aber die πτωχοὺς von geistig armen, d. i. glaubensschwachen Christen deuten, deren Paulus und Barnabas bei der Predigt ihres Evangeliums gedenken, auf die sie Rücksicht nehmen sollten, was Paulus denn auch, wie er gleich darauf ausdrücklich versichert, eifrigst that (vergl. 1 Kor. 10, 23 ff. 28 ff. Röm. 14, 1 ff.), so folgt, daß jene Apostel und namentlich auch Jakobus schon damals, wenigstens rücksichtlich der mos. Ritualgesetze — denn nur über diese und ihre Bedeutung im Verhältnisse zur Seligkeit scheint man damals verhandelt zu haben (vergl. Apstgesch. 15, 1.) — die paulin. Lehre vollständig billigten. Denn sie greifen die Wahrheit der letztern in keiner Weise an, sondern wollen sie als eine zur Zeit noch zu starke Speise, also lediglich aus pädagogischer Rücksicht, nur nicht Allen ohne Unterschied verkündet wissen. (Ich bemerke beiläufig, daß die Stelle Gal. 2, 10. mir den frühesten authentisch-historischen Aufschluß über den vielbesprochenen Namen der judenchristlichen Secte der Ebioniten zu geben scheint. אֶבְיוֹן = πτωχός, bedeutet darnach den Glaubensschwachen, der sich zu der Höhe der evangelischen Lehre von der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo noch nicht völlig zu erheben vermag.) Dieselbe Billigung der paulin. Lehre ist dann auch Gal. 2, 6. (οὐδὲν προσανέθεντο; vergl. V. 2.) ausgesprochen. Freilich Apstgesch. 15., wo, wie wir unten noch weiter sehen werden, derselbe Aufenthalt des Paulus in Jerusalem gemeint ist, wird V. 28. u. 29. berichtet, daß kraft eines unter Leitung der Apostel und Aeltesten gehaltenen Concils (τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, V. 22.) den Heiden noch die Beobachtung einzelner Satzungen als nothwendig (ἐπάναγκες) auferlegt sey, nämlich τοῦ ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας; vergl. Apstgesch. 21, 25. (Das schwierige πορνεία ist dem Sinne nach kraft des Zusammenhangs wohl bloß auf die Blutschande zu beschränken (1 Kor. 5, 1.), weil sonst nicht zu begreifen steht, wie ein rein die Sittlichkeit betreffendes Gebot unter die übrigen Satzungen gekommen wäre, ferner warum, wenn doch die Heiden, ähnlich wie die Proselyten des Thors, zu den sogenannten noachitischen Geboten verpflichtet werden sollten, nicht neben dem Verbote der Hurerei noch die andern

τὴν περιτομήν, V. 9.) selber gebrochen und außerdem, da es doch unleugbar ist, daß er zur Mehrung des ihm

---

lediglich die Sittlichkeit betreffenden noachitischen Verbote der Lästerung, des Todtschlags, des Raubs, der Auflehnung wider die Obrigkeit erwähnt sind.) Allein jene beschränkenden Bestimmungen des Concils, die vorzugsweise Jakobus zu Wege brachte (Apstgesch. 15, 13—21.), während Petrus eine gänzliche Dispensation von den mosaischen Satzungen vorschlug (ebendas. V. 10 ff.), lassen sich, ohne eine Aenderung in der Ansicht des Jakobus vorauszusetzen, aus derselben pädagogischen Weisheit vollständig erklären, zufolge welcher er nach Gal. 2, 10. mit den beiden andern Aposteln, Petrus und Johannes, dem Paulus die Pflicht auflegte, bei der freien Verkündigung seines Evangeliums der Schwachen zu schonen. Man muß nur bedenken, daß Jakobus einmal in der öffentlichen Versammlung der jerusalemischen Gemeine, also wohl auch in Gegenwart einzelner πτωχοί, das andere Mal privatim (κατ' ἰδίαν, Gal. 2, 2.) in Gegenwart einzelner gleichgesinnter, geistesfreier Männer sich aussprach. Es war immer schon viel gewonnen, wenn ein öffentliches Concil die Heiden nur nicht zur Haltung des ganzen Gesetzes, worauf die Gegner Pauli drangen (Apstgesch. 15, 1., vergl. Gal. 5, 3.), sondern zu möglichst wenigen Satzungen verband. Kraft dieser Erörterung schon kann kein Zweifel seyn, daß, wenn die Apstgesch. 15, 29. erwähnten Bestimmungen des Concils τὰ ἐπάναγκες genannt sind, diese damit nicht als zur Seligkeit nothwendig, d. h. eben als absolut nothwendig, sondern nur als den damaligen Zeitumständen noch nothwendig bezeichnet seyn können. Dasselbe erhellt auch aus den Worten des Decrets, wenn doch jene Bestimmungen V. 28. als ein βάρος bezeichnet werden — ein Prädicat, das auf ein eigentliches Sittengebot nicht paßt — und wenn V. 29. als Folge ihrer Haltung das εὖ πράσσειν, nicht das σώζεσθαι angegeben wird. Ferner aus der Begründung, die Jakobus für die Nothwendigkeit jener Bestimmungen (V. 21.) selber gibt. Denn Moses, sagt er, d. i. der Pentateuch (aus dem jene noachitischen Gebote abgeleitet wurden), hat von alter Zeit von Stadt zu Stadt Solche, die ihn (als das Heil) verkündigen (an ihm festhalten und auf seine Befolgung dringen), da er in den Synagogen jeden Sabbath vorgelesen wird. Also nicht ihrer innern Nothwendigkeit, sondern nur ihrer ausgebreiteten Geltung wegen werden jene Bestimmungen zur Zeit noch vom Jakobus

Digitized by Google

zu erweisenden Vertrauens so häufig hervorhebt, daß auch er ein Apostel sey gleich jenen, in demselben Augenblicke, wo er ihre apostolische Dignität herabsetzte, auch die seinige wieder vernichtet haben; — vielmehr will Paulus natürlich nur das übertriebene Ansehen, in welchem jene und namentlich Jakobus bei den ihm feindlich gesinnten Judenchristen standen, auf das rechte Maß zurückführen, nachweisend, daß ihm als Mitapostel die gleiche Achtung gebühre, daß sie nicht für etwas Besonderes (οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, V. 6.), daß nicht bloß sie als Säulen der christlichen Wahrheit (οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι, V. 9.) gelten dürften. Mit den parenthetischen Worten: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, aber —

---

empfohlen. — Uebrigens darf man, wie auch die meisten Ausleger zugeben, bei der sonst durchgängigen Uebereinstimmung der Angaben des Paulus und Lukas, daraus, daß der Erfolg der Verhandlungen des Concils (Gal. 2, 1 ff.) von Paulus im Einzelnen nicht angeführt werde, durchaus nicht schließen wollen, daß Paulus hier von einem andern Aufenthalte in Jerusalem als Lukas (Apstgesch. 15.) rede. Denn es lag ihm nach dem ganzen Zusammenhange vorzüglich daran, seine damalige Stellung gerade zu den Aposteln Jakobus, Kephas und Johannes näher zu charakterisiren und somit die Resultate der mit letztern gehaltenen Privatzusammenkunft anzugeben, zumal diese erst den wahren Sinn der Beschlüsse des von ihnen geleiteten Concils aufschließen konnten. Daß er damals aber nicht bloß mit jenen Aposteln, sondern auch mit der Gemeine verhandelte, ist Gal. 2, 2. nicht nur ausdrücklich ausgesprochen, wo ja das ἀναθέσθαι αὐτοῖς, die Vorlage seines Evangeliums in der Gemeine, dem ἀναθέσθαι τοῖς δοκοῦσι (über diese vergl. V. 9.) gegenübersteht, sondern V. 3—6. ist auch angedeutet, daß der Gegenstand der damaligen Gemeindeverhandlungen die Nothwendigkeit der Beschneidung, also die Verpflichtung auf's ganze Gesetz (Gal. 5, 3.) betraf, und daß die Gegner Pauli, die ψευδάδελφοι παρείσακτοι — denn der Heide Titus ward nicht beschnitten — in diesem Streite damals den Kürzern gezogen hätten.

Digitized by Google

das erhellt aus dem Zusammenhange von vorn herein — muß Paulus das Fundament, auf das seine judenchristlichen Gegner ihre Hochschätzung der von ihnen allein als στύλοι verehrten Männer, Jakobus, Kephas und Johannes, etwa stützen könnten, im Vorbeigehen in seiner Nichtigkeit darthun wollen. Jene hoben ein früheres, aber schon lange nicht mehr bestehendes Verhältniß der drei (ποτὲ ἦσαν), an dem Paulus nie Theil hatte — denn sonst hätte es natürlich nicht bloß den dreien zum Ruhme gereichen können — hervor, um diesem die höhere apostolische Dignität abzusprechen. Das kann schwerlich ein anderes Verhältniß seyn als das, in welchem jene drei einst zu dem auf Erden wandelnden Erlöser standen, als dessen Begleiter und unmittelbare Schüler, während der angefeindete Paulus nicht nur erst nach dem Tode Jesu Christ wurde, sondern anfangs sogar die Kirche Christi heftig verfolgt hatte. Ueberdieß wird mit den Worten: Gott sieht die Person des Menschen nicht an — deutlich genug angezeigt, daß hier von früheren persönlichen Verhältnissen der mit einander zu vergleichenden apostolischen Männer die Rede sey. Der Sinn Pauli in V. 6 ff. ist also dieser: Nicht die äußere Lage und Stellung, die der Mensch hat oder sich gibt, wie meine Gegner meinen, sondern allein die Gnade Gottes, der sich um die verschiedenen Stellungen der Personen nicht kümmert und darum auch mich, wenn auch weit später als die übrigen Apostel, durch die Erscheinung seines Sohnes zu seinem Werkzeuge erkor, beruft und macht den wahren Apostel; wenigstens haben die δοκοῦντες meiner Gegner selber nicht nur mein Evangelium anerkannt, nichts Neues hinzufügend, sondern auch meine gleiche Berechtigung zur Predigt feierlichst zugestanden. Vergl. hierzu das, was Paulus gewiß nicht ohne Absicht im voraufgehenden ersten Kapitel unseres Briefes sagt über seine frühere Stellung zum Christenthume und seine plötzliche wunder-

Digitized by Google

bare Umwandlung (V. 13—16.), so wie über die Stimmung, mit der die ersten christlichen Gemeinen von seiner Bekehrung hörten, sie als Werk der göttlichen Gnade preisend (V. 22—24.), während eine spätere a) Generation von Judenchristen ihn und sein Evangelium von der Freiheit in Christo verfolge; und außerdem 1 Kor. 15, 8—11. Ist nun unsere Erklärung des ὁποῖοι ποτε ἦσαν richtig, so muß auch der 2, 9. und 12. genannte Jakobus, weil einer der δοκοῦντες, ein Begleiter und unmittelbarer Schüler Jesu gewesen seyn, was, zumal wenn man erwägt, daß er in dieser Beziehung mit Petrus und Johannes zusammengestellt wird, nicht auf Jakobus, den Bruder des Herrn, der vor dem Tode Jesu wohl nicht einmal zu den Gläubigen gehörte, sondern, da man an den frühzeitig hingeschiedenen Sohn Zebedäi natürlich gar nicht denken kann, nur auf den Apostel Jakobus, den Sohn Alphäi, zu passen scheint.

Kraft dieser Gründe etwa dürfte hinreichend erwiesen seyn, daß Paulus Gal. 1. und 2., falls in seiner Argumentation und Ausdrucksweise Sinn und Zusammenhang seyn sollen, von Jakobus, dem Bruder des Herrn, den Apostel Jakobus und Sohn Alphäi sorgfältig unterscheidet und letztern allein als den angesehenen Lenker der jerusalemischen Gemeine darstellt, daß das N. T. mithin in seinen Nachrichten über diesen Jakobus vollkommen übereinstimmt, Paulus aber namentlich von der Relation des Lukas in der Apostelgeschichte nicht abweicht, was

---

a) Jene Judenchristen werden, wie es scheint, mit Bezug auf das am Schlusse von Kap. 1. Gesagte 2, 4. παρείσακτοι genannt, d. h. Solche, deren Weise von dem ursprünglichen Geiste der Gemeinschaft, in die sie eintreten, abweicht (παρά; vgl. Röm. 5, 20.: παρεισῆλθεν), weßhalb ich sie oben als spätere Generation bezeichnet habe: eine Notiz, die für die genetische Entwickelung der urchristlichen Häresien nicht ohne Bedeutung seyn dürfte.

Digitized by Google

auch um so unbegreiflicher seyn würde, als beide mit diesem Jakobus in Jerusalem persönlich verkehrt hatten.

Eine Stelle aus den Briefen des Paulus, ich meine 1 Kor. 9, 5., möchte ich hier noch besprechen, mehr zwar, um die falschen Folgerungen, die sich an selbige angelehnt haben, zurückzuweisen, als um aus ihr einen völlig sichern Schluß zu Gunsten der oben entwickelten Ansicht zu ziehen. Der Zusammenhang ist folgender. Paulus hatte Kap. 8. über den Genuß des Götzenfleisches sich dahin ausgesprochen, daß er für den Starkgläubigen zwar an sich erlaubt sey, daß er aber auch von diesem in Gegenwart des schwachen Bruders aus Rücksichten christlicher Liebe, die Niemanden, für den Christus gestorben, ärgert, unterlassen werden müsse. Kap. 9. stellt er sich den Korinthern als Muster einer solchen rücksichtsvollen Liebe auf, und zwar Kap. 9, 1—18., sofern er auf das ihm als Apostel unzweifelhaft zustehende Recht, von den auf seinen apostolischen Reisen gestifteten Gemeinen sich unterhalten zu lassen, freiwillig verzichte. In diesem Zusammenhange erklärt er: V. 4. Haben wir (Barnabas und ich; vgl. V. 6.) nicht Macht, (auf Kosten der Gemeine) zu essen und zu trinken? V. 5. Haben wir nicht Macht, eine Christin, nämlich ein Weib a), d. i.

a) *Γυναῖκα* muß als Apposition und nähere Bestimmung zu *ἀδελφὴν* gefaßt werden. Zunächst nur das Weib, dessen Unterhalt ja der Mann zu besorgen hat, bezieht diesen naturgemäß aus derselben Quelle, woher der Mann, also das Weib des Predigers von der Gemeine, an welcher ihr Mann arbeitet. Dieses Recht benutzten ehemals denn auch, Paulus ausgenommen, die übrigen Apostel (*οἱ λοιποὶ ἀπόστ.*) und die Brüder des Herrn für ihre Frauen. — *Γυναῖκα* als zweiten Accusativ zu *περιάγειν* zu construiren, halte ich für unzulässig; denn *περιάγειν* ist nie und nimmer gleich *ἄγειν*, und wäre das auch, so würde nicht einleuchten, warum Paulus hier hervorhöbe, daß er eine Christin zum Weibe nehmen dürfe. Hält man aber die Bedeutung von *περιάγειν*, umherführen, fest, was heißt dann: eine Christin als Weib umherführen? — Uebri-

wenn sie unser Weib ist, (auf Kosten der Gemeinen auf unseren Reisen) umherzuführen, ähnlich wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas? V. 6. Oder haben allein ich und Barnabas nicht Macht, so etwas zu thun? — Man hat nun wohl aus V. 5. gefolgert, daß die ἀδελφοὶ τ. κυρ., mochte man sie für Brüder oder Vettern des Herrn halten, Apostel waren; denn sie seyen, sagte man, ebenso als die bedeutenderen aus den λοιποῖς ἀποστόλοις herausgehoben, wie unmittelbar darauf Kephas. Mit Recht hat man sich aber dagegen auf andere Schriftstellen berufen, aus denen ihr Nichtapostelseyn vollkommen erhelle (vgl. oben S. 76 ff.). Doch läßt sich, was unstreitig weit schlagender, schon aus dem Zusammenhange unserer Stelle mit dem ganzen Korintherbriefe genügend nachweisen, daß Paulus mit jenen ἀδελφοὶ keine Apostel bezeichnen wolle. Es ist dieß um so wichtiger, als so wieder erhellt, daß der ebenfalls ἀδελφ. τ. κυρ. genannte Jakobus (Gal. 1, 19.) nach Pauli Absicht kein Apostel und dann etwa ein Vetter des Herrn seyn könne. Ich führe zwei Gründe an. Erstens: Wären die ἀδελφοὶ Apostel wie Kephas, so würde daraus, daß sie aus der Zahl der ἀπόστ. λοιποὶ

---

gens folgt aus dem Ausdrucke οἱ λοιποὶ ἀπόστ. nicht nothwendig, daß sich alle (damals noch lebenden) Apostel außer Paulus verheirathet und ihre Frauen auf ihren Missionsreisen auf Kosten der Gemeinen mitgenommen haben müßten. Es könnte der Artikel auch die übrigen Apostel, die Paulus hier meint, dem Leser nur als bekannte Personen bezeichnen sollen, und in demselben Sinne könnte auch der Artikel vor ἀδελφ. τ. κυρ. gedeutet werden, ohne daß seinetwegen nothwendig der Gesammtheit derselben Frauen zugeschrieben würden. Ich halte dieß sogar für das allein Wahrscheinliche. Doch kennen wir die einzelnen Lebensverhältnisse der einzelnen Apostel und Brüder des Herrn lange nicht genau genug, um über alle ohne Weiteres mit völliger Sicherheit entscheiden zu können. Später werden wir im Interesse unserer Untersuchung hierauf wieder zurückkommen.

Digitized by Google

zuerst namentlich hervorgehoben sind, folgen, daß sie noch ein größeres Ansehen hatten, als selbst der erst nach ihnen erwähnte Kephas. Wenn das aber auch in Bezug auf andere Gemeinen wahr gewesen wäre, obgleich man es höchstens, auch das aber nach unserer Ansicht mit Unrecht, von dem einen Bruder des Herrn, dem Jakobus, nie aber von der Gesammtheit oder auch nur einer Pluralität jener Brüder (man beachte den Plur. οἱ ἀδελφοί) hat behaupten mögen, so hätte Paulus diese Brüder doch nicht in einem Briefe an die korinthische Gemeine so hoch stellen können. Denn daß sie hier kaum beachtet, geschweige denn höher geachtet wurden als Petrus, erhellt mit absoluter Nothwendigkeit daraus, daß es in der damals sich fast in Parteien auflösenden korinthischen Gemeine zwar eine Partei des Kephas und mehrere andere Parteien, aber keine Partei der Brüder des Herrn gab (1, 12.). Die angedeutete, aus der Stellung der Worte οἱ ἀδελφ. τ. κυρ. entstehende Schwierigkeit verschwindet aber völlig, wenn wir in diesen ἀδελφοὶ eine neue Classe von Christen neben den ἀπόστ., d. i. eben keine Apostel erkennen und somit den Schluß von V. 5. erklären: „wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und (unter den genannten namentlich) Kephas". Allein dem Zusammenhange gemäß hebt dann Paulus unter den Aposteln und Brüdern des Herrn, welchen man das Recht, sich von den christlichen Gemeinen unterhalten zu lassen, zugestand, während man es ihm und dem ihm gleichgesinnten Barnabas absprechen möchte, gerade den Kephas hervor, weil er es hier mit den korinthischen Christen, welche am Genusse des Götzenfleisches Anstoß nahmen (Kap. 8—10.), d. i. der judaisirenden oder Kephaspartei zu thun hat. Wie inconsequent parteiisch, so ruft dann Paulus diesen Christen zu, handelt Ihr doch darin, daß Ihr Anderen und namentlich Eurem erwählten Haupte Kephas für sich und sein Weib (vgl. Matth. 8, 14.) jenes Recht

ohne Weiteres gestattet, während Ihr es mir bestreiten wollt? Daß übrigens V. 5. gegen die judaisirende Partei in Korinth gerichtet ist, erhellt auch aus der Bezeichnung des Petrus durch das dem Aramäischen, also der Nationalsprache der damaligen Juden entlehnte Wort Kephas; denn als ihren Felsenmann, d. h. als Kephas liebten diese ihn zu bezeichnen (vgl. 1, 12. ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, und dazu 3, 22. Gal. 2, 9.). Zweitens: Wären die ἀδελφ. τ. κυρ. Apostel, mithin V. 5. nur Apostel genannt, so konnte Paulus — denn er war ja wirklich Apostel — zwar verwundert fragen, wie man dazu komme, ihm für seine Person ein Recht zu verkümmern, was man den übrigen Aposteln bereitwillig zugestehe. Daß er aber bei dem Pluralis μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν (V. 4. und 5.) nicht bloß sich, sondern auch den Barnabas meint, erhellt wohl deutlich genug aus V. 6., wo der Satz οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν wieder aufgenommen und als Subject desselben ausdrücklich er (Paulus) und Barnabas (ἐγὼ καὶ Βαρνάβας) genannt werden. Wie konnte er dann aber daraus, daß andere Apostel von den Gemeinen unterhalten wurden, ein solches Recht für den Barnabas, den Nichtapostel, folgern! Denn daß Paulus letztern nirgends Apostel genannt habe und ihn so am wenigsten im Briefe an die Korinther nennen konnte, ist früher bereits nachgewiesen. Unterhielten die christlichen Gemeinen aber auch die Brüder des Herrn, obgleich sie nicht wirklich Apostel waren, sondern zu diesen in kirchlicher Beziehung nur eine ähnliche untergeordnete Stellung einnahmen wie Barnabas, so ist das gleiche Recht des letzteren und somit die vollkommene Berechtigung der paulin. Argumentation sogleich einleuchtend. Kraft dieser dem Zusammenhange der Stelle selber entlehnten Gründe schließe ich, daß die 1 Kor. 9, 5. erwähnten ἀδελφ. τ. κυρ. keine Apostel seyn können. — Es fragt sich nun, ob sich aus unserer Korintherstelle noch etwas zu Gunsten der von uns vertheidigten Ansicht,

Digitized by Google

daß Jakobus, der Apostel und Sohn Alphäi, der bekannte Leiter der jerusalemischen Gemeine gewesen sey, ableiten lasse. Ich glaube das allerdings; doch gestehe ich gern, daß die im Folgenden auf den Grund unserer Stelle versuchte Beweisführung, zumal sie auf mehreren, mir freilich höchst wahrscheinlichen Combinationen beruht, nur im Zusammenhange mit dem früher Entwickelten von größerem Gewichte seyn kann. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte scheint es nämlich, daß der gefeierte Jakobus, den wir im Sinne des Lukas bereits als den Sohn Alphäi erkannt haben, seinen eigentlichen Sitz in Jerusalem hatte. Daß er Missionsreisen in fernere Gegenden unternommen habe, wird wenigstens nirgends, auch nicht im Vorbeigehen erzählt, und obgleich Lukas von der Missionsthätigkeit mehrerer Apostel geschwiegen hat, so darf dieß doch von einem so angesehenen Apostel, wie dieser Jakobus war, schon eher auffallen. Dagegen als Petrus vor der Verfolgung des Herodes flieht, ist und bleibt dieser Jakobus in Jerusalem (Apstgesch. 12, 17.). Als der sogenannte Apostelconvent gehalten wird, ist er wieder in Jerusalem (15, 13.). Später, als Paulus seine letzte Reise nach Jerusalem macht, begibt er sich zu Jakobus (21, 18.), und da keines anderen Apostels gedacht wird, scheint er damals der einzige anwesende Apostel gewesen zu seyn. Auch in den übrigen neutest. Schriften geschieht nirgends einer Missionsreise dieses Jakobus Erwähnung. Dagegen kommen nach Gal. 2, 12. etliche um das Gesetz eifernde Judenchristen nach Antiochien aus der Umgebung des Jakobus (ἀπὸ Ἰακώβου), d. i. sie kommen aus der sich an ihn anlehnenden Gemeine in Jerusalem; denn dort war, wie natürlich, der Sitz der strengeren Judenchristen (Apstgesch. 21, 20 ff.). Paulus trifft (Gal. 2, 9.) den Jakobus, Kephas und Johannes in Jerusalem, und auch in der Gal. 1, 19. besprochenen Zeit muß dieser Jakobus sich in Jerusalem aufgehalten haben, wegen

der Art und Weise, wie Paulus den Verdacht, als hätte er ihn damals gesehen, zu widerlegen sucht. Endlich erwähnt Jakobus selber in dem im Kanon befindlichen Briefe — denn ich anticipire hier die Behauptung, daß er der Verfasser des Briefes sey — weder, daß er die Gemeinen, an die er schreibt, gegründet, noch auch, daß er sonst eine Missionsreise im Interesse des Evangeliums unternommen habe. Hiernach a) muß also dieser Jakobus unter den Aposteln der gewesen seyn, der von ihnen ausersehen ward, als apostolischer Aufseher der jerusalemischen Gemeine vorzustehen. Es ist auch von vorn herein einleuchtend, daß gerade Jerusalem, die Pflanzstätte des Evangeliums und die Todesstätte des Herrn, wohin auch die Apostel von ihren apostolischen Bekehrungsreisen zurückzukehren pflegten, so lange der Tempel stand, daß so lange Jerusalem und die dortige Gemeine nicht wohl ohne stete apostolische Obhut bleiben konnte. Denn hier vorzüglich, im Centralpuncte des Judenthums, mußte die judaistische Richtung mit dem freien evangelischen Geiste der Kirche mehr und mehr ausgesöhnt und vermittelt werden. Zu einer solchen Vermittelung war aber keine apostolische Persönlichkeit mehr geschaffen, als die des Jakobus, schon wegen des großen Ansehens, in dem er selbst bei den strengen Anhängern des Gesetzes stand (vgl. Apstgesch. 15, 1 ff. 21, 19 ff.). — Kehren wir nach diesen Bemerkungen zu unserer Korintherstelle

a) Gelegentlich mag hier auch auf die Tradition der alten Kirche hingewiesen werden, die, wie uneinig sie auch über die Person jenes zu Pauli Zeit gefeierten Jakobus seyn mag, doch in der Behauptung völlig einstimmig ist, daß er der erste, gewöhnlich wird hinzugefügt, von Christus selber eingesetzte Bischof (dieser Ausdruck ist aber von uns nicht in seiner späteren Bedeutung zu fassen) in der Gemeine von Jerusalem gewesen sey und hier seinen Wohnsitz gehabt habe.

Digitized by Google

zurück. Wir haben oben entwickelt, daß Jakobus, Alphäi Sohn, den Beruf seines Apostelthums darin fand, der Gemeine in Jerusalem vorzustehen und von da aus eine lebendige Verbindung mit den übrigen christlichen Gemeinen zu unterhalten. 1 Kor. 9, 5. ist aber wegen des περιάγειν von solchen Aposteln und Brüdern des Herrn die Rede, die sich die Missionsthätigkeit zum eigentlichen Ziele ihres Lebens gesetzt hatten. Ich schließe daher, daß Jakobus Alphäi in den hier erwähnten Aposteln nicht einbegriffen ist, welche Annahme der Text recht wohl verträgt, zumal es von vorn herein unwahrscheinlich ist, daß alle Apostel außer Paulus verheirathet waren und mit ihren Frauen auf Kosten der auf ihren Missionsreisen von ihnen bekehrten Gemeinen lebten (vgl. oben S. 108. Note). Dagegen ist es schon an sich höchst wahrscheinlich, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, mit zu den dort erwähnten ἀδελφ. τ. κυρ. gehörte. Denn wegen des Plurals ἀδελφοὶ müssen im günstigsten Falle wenigstens zwei Brüder Jesu gemeint seyn, und da es deren überhaupt nur vier gab, so wird jener Jakobus um so eher dazwischen seyn; und sodann wissen wir aus Schrift und Tradition eigentlich nur von dem einen Bruder Jesu, Jakobus [a]), daß er sich besondere Verdienste um die Verbreitung des Evangeliums erworben habe. Fast ganz evident wird aber obige Annahme, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, zu den ersten Sendboten der Kirche, also zu den an unserer Korintherstelle bezeichneten ἀδελφ. τ. κυρ. gehörte, wenn man Apstgesch. 9, 27. mit Gal. 1, 19. vergleicht, wenigstens dann, wenn man den Bericht

---

a) Von Judas könnte etwa noch die Rede seyn, wenn man nämlich den kanonischen Brief Judä, wie viele Gelehrte gethan haben, dem unter diesem Namen bekannten Bruder des Herrn beilegt; doch davon später mehr.

Digitized by Google

des Lukas nicht sogleich als irrig fallen läßt, sondern eine Ausgleichung mit der Relation des Paulus für möglich hält. Letztere ist nämlich von den besten Interpreten, denen ich hier beistimme, bekanntlich so erzielt, daß Lukas den Begriff ἀπόστολοι hier im weiteren a) Verstande (also nicht in dem oben nachgewiesenen Sinne des Paulus, wornach nur die Zwölfe und er selber Apostel heißen) nehme und somit unter denselben außer Petrus dann auch Männer wie Jakobus, den Bruder des Herrn, subsumiren und von einer Pluralität von Aposteln, die Paulus damals besucht, reden könne, während Paulus selber zufolge der bei ihm üblichen Begriffsbildung (Gal. 1, 19.) nur sagen konnte, daß er damals von den Aposteln allein den Petrus gesehen habe. Wird nun diese Erklärung der Stelle in der Apostelgeschichte mit uns als richtig angenommen, war also Jakobus, der Bruder des Herrn, wirklich ein Apostel, aber kein Apostel im engeren Sinne, d. i. ein Apostel, den unmittelbar Christus aussandte, sondern Apostel im weiteren Verstande, d. i. Sendbote einer besonderen Gemeine, nämlich der judenchristlichen Gemeine in Jerusalem, wie Barnabas Sendbote der heidenchristlichen antiochenischen Gemeine war (Apstgesch. 14, 14.; vgl. 13, 2. 4.), so wird sein eigentlicher Beruf gewiß nicht der gewesen seyn, in den Mauern Jerusalems zu verweilen b), da sonst der Widerspruch

---

a) Daß Lukas den weiteren Begriff eines ἀπόστολος (= Abgesandter einer einzelnen christlichen Gemeine) wirklich kennt, folgt aus Apstgesch. 14, 14., wo Barnabas ἀπόστολος genannt ist, weil gesandt von der Gemeine in Antiochien.

b) Der Apostel Jesu Christi hatte nur die eine allgemeine Mission, die Macht der Welt unter das Joch Christi zu beugen. Er konnte sie erfüllen, wo nur immer Welt sich fand, auf Reisen oder an einem besonderen, ihm dazu geeignet scheinenden Wohnorte, zumal wenn die Macht der zu besiegenden

Digitized by Google

entstehen würde, daß ihn die dortige Gemeine ausgesandt hätte, um ihn — bei sich zu behalten. Mithin wird dieser Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht jener gefeierte Jakobus seyn können, dessen eigenster Beruf, wie wir gesehen haben, darin bestand, die christlichen Angelegenheiten beides, in der jerusalemischen Gemeine und in weiteren Kreisen, selber in Jerusalem weilend, zu hüten und zu wahren; d. h. wir sind bei demselben Resultate angelangt, was wir nun schon auf so vielen Wegen gefunden haben, daß nicht Jakobus, der Bruder des Herrn, sondern Jakobus Alphäi, der Apostel, die Säule der jerusalemischen Gemeine gewesen sey.

Es sey uns zum Schlusse noch vergönnt, aus dem, was wir im Laufe der Untersuchung ermittelt haben, zwei, wie ich meine, nicht unwichtige Folgerungen abzuleiten. Kraft unserer Untersuchung folgt erstens, daß das apostolische Amt in den Augen der ersten Kirche überall, wo nur gesundes Leben war, in Jerulalem wie in Rom, unbedingt den ersten Platz einnahm. Zu den Merkmalen eines Apostels aber gehörte vor allen Dingen, daß er Jünger und Zeuge des Herrn gewesen war vom Anfange seiner messianischen Laufbahn an bis ans Ende (Apstgesch. 1, 21. 22.). — In jener hohen Stellung nun, die die gesammte erste Kirche ihren Aposteln bereitwillig zugestand, beurkundet sich nach meiner Ansicht — was gegen die Mythiker unserer Tage nicht genug hervorgehoben werden kann — auf eine besonders augenfällige Weise der entschieden historische Sinn der ersten Christen und ihre Auffassung des Christenthums als einer wesentlich

---

Welt sich in irgend einer Weise centralisirte. Der Apostel einer einzelnen Gemeine war dagegen als solcher zu einem bestimmten Kreise von Hörern abgeordnet und hatte jedenfalls die Mission, in der Gemeine nicht zu verweilen, von der er ausgesandt war.

Digitized by Google

historischen Institution. Ja, diese Werthschätzung des historischen Elements ging so weit, daß nicht wenige unter ihnen, und nicht bloß beim ersten Aufblühen der Kirche, selbst einem Paulus trotz des Gebots ihres Herrn, der ihn ins Amt gesetzt, und trotz des Schutzes der übrigen Apostel, die ihn als den gleichberechtigten Bruder anerkannten, die apostolische Würde abzusprechen wagten. Wie sehr aber jene apologetisch so äußerst wichtige Wahrnehmung beschränkt werden muß, wenn Jakobus, der Bruder des Herrn, der Spätgläubige, der Nichtapostel, jener Jakobus ist, der nicht etwa bloß der Heros der Fanatiker unter den Judenchristen war, sondern in der ganzen Kirche das entschiedenste Ansehen und namentlich in der jerusalemischen Gemeine, jener Mutterkirche des Christenthums, mehr Ansehen besaß, als die eigentlichen, wenn auch zugleich mit ihm dort anwesenden Apostel: das genauer zu ermessen und zu erwägen, darf ich dem Leser überlassen. Die zweite Folgerung betrifft die Verfasser der beiden in unserm neutest. Kanon befindlichen Briefe des Jakobus und Judas, von denen es uns natürlich nichts weniger als gleichgültig seyn kann, ob sie einem Apostel, oder einem andern, vielleicht sonst unbekannten Christen angehören. In dem Verfasser des Jakobusbriefs nun stehe *ich* keinen Augenblick an, den Apostel Jakobus, den Sohn Alphäi, anzuerkennen. Man wird dieß nur consequent finden. Denn während die jüngsten Forscher, die einen Unterschied zwischen Jakobus Alphäi und Jakobus, dem Bruder des Herrn, machen, sich durch Inhalt, Schreibart, Haltung des Briefes und durch die Zeugnisse der Tradition, kurz durch Gründe, die wir größtentheils nur billigen können, gedrungen sehen, als Verfasser den von den Judenchristen gefeierten hierosolymitanischen Jakobus zu bezeichnen, den sie aber in Jakobus, dem Bruder des Herrn, wiederfinden, halte ich ja den Apostel Jakobus

Alphäi für jenen berühmten Jakobus, mithin auch für den Verfasser unsers Briefes. Dieß im Einzelnen a) zu begründen und etwa noch ausdrückliche Anzeigen aus dem Briefe selber, die mir seine apostolische Abfassung bezeugen, hinzuzufügen, überlasse ich billig einem andern Orte. Mag es hier genügen, auf in jenem Sinne angestellte Untersuchungen von Männern wie Neander, Kern, Credner u. A. hinzuweisen und etwa noch auf das Zeugniß der uralten syrischen Uebersetzung, der Peschito, welche als Verfasser des Briefes ausdrücklich einen Apostel Jakobus namhaft macht. Letzteres Zeugniß ist um so wichtiger, als die syrische Kirche bekanntlich stets den Unterschied des Jakobus Alphäi von dem gleichnamigen Bruder des Herrn festgehalten und letztern als Nichtapostel bezeichnet hat, mithin der Apostel Jakobus der Peschito nicht, zufolge einer sonst gewöhnlichen Verwechselung, identisch seyn kann mit dem gleichnamigen Bruder des Herrn, und als die Peschito auch sonst gerade über die Familie des Jakobus Alphäi die reinste Tradition enthält, indem sie, wie schon in den ersten Zeiten der Kirche geschah, seine Mutter Maria nicht zur Schwester der Mutter Jesu macht, sondern, um jedes Mißverständniß der Art zu verhindern, Joh. 19, 25. nicht gegen den Sinn, aber ge-

---

a) Aus der Zuschrift des Briefes (Jak. 1, 1.), daß sich Jakobus hier bloß Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, nicht ἀπόστολος nenne, kann man wohl am wenigsten einen Einwurf gegen die Apostolicität des Briefes erheben. Oder ist ein Apostel nicht auch oder vielmehr vorzugsweise ein Diener Christi (1 Kor. 3, 4. Gal. 1, 10.)? Wessen Ansehen als Apostel aber in der ganzen Kirche so begründet war, als das unsers Jakobus, der braucht seine apostolische Würde nicht noch besonders hervorzuheben. Anders war es z. B. mit Paulus, wenigstens einem großen Theile seiner Leser gegenüber; doch vergl. Phil. 1, 1. Philem. V. 1. Aehnlich wie Jakobus hebt auch Johannes in seinen Briefen nirgends seine apostolische Würde hervor.

Digitized by Google

gen den Wortlaut des Grundtextes vor die Worte: *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* noch die Copula setzt; vergl. S. 76 ff. Der wahre Ursprung des Briefes verräth sich endlich auch durch seine vermittelnde Tendenz zwischen der judenchristlichen und der rein evangelischen Richtung der ersten Kirche (man vergl. besonders den Passus über Glauben und Werke, Jak. 2, 14—26.). Denn des Jakobus Alphäi Lebensaufgabe bestand, wie wir gesehen haben, vorzüglich in dieser Vermittelung. Bei einer etwaigen Auslegung wäre auf diese seine kirchliche Stellung besonders Gewicht zu legen, in der Weise, daß die von ihm gebrauchten vermittelnden Formeln, wenn auch scheinbar noch von dem judenchristlichen Elemente gefärbt, doch ihrem eigentlichen Grunde nach auf dem Boden rein evangelischer Wahrheit stehen müssen, wie die Berechtigung zu einer solchen Auslegung in seinen nur scheinbar von einander abweichenden Aeußerungen über die Nothwendigkeit der mosaischen Satzungen (Apstgesch. 15, 19—21. und Gal. 2, 9.; vergl. dazu S. 102. Note c)) urkundlich bestätigt ist. — Unter Judas, dem Verfasser des Briefes Judä, aber verstehe ich ebenfalls nicht den Bruder des Herrn, sondern einen Sohn Alphäi dieses Namens, den Bruder des berühmten Apostels. Denn um sich seinen Lesern kenntlich zu machen oder auch zu empfehlen, bezeichnet er sich im Anfange des Briefes (V. 1.) als Bruder des Jakobus, der mithin unter jenen, augenscheinlich Judenchristen, bekannt und gefeiert, also wohl kein Anderer als Jakobus Alphäi war. Dieß erhellt auf besonders schlagende Weise noch so. Wäre er der Bruder des Herrn — was die andere und eine nicht selten vorgetragene Annahme ist — so hätte er sich nicht nach Jakobus, sondern nach dem jedem Christen unendlich bedeutungsvollern Bruder, nach Christus selber, nennen müssen. Man hat freilich gesagt, er habe den Namen Bruder des Herrn lediglich aus

Bescheidenheit sich nicht beigelegt. Allein ich befürchte, daß dieser in der alten Kirche viel gebrauchte Grund jetzt von mehrern Gelehrten nur deßwegen noch für stichhaltig befunden ist, weil man als über allen Zweifel erhaben die Behauptung aufstellte, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, der angesehene Lenker der alten jerusalemischen Gemeine gewesen sey, welche Behauptung ja einen sehr empfindlichen Stoß erlitten hätte, wenn der berühmte, schlechthin so genannte Jakobus unsers Briefs nicht auf jenen Bruder des Herrn, sondern auf Jakobus Alphäi gedeutet werden mußte. Denn weder an sich, noch namentlich im Geiste des Christenthums ist das nahe Verhältniß, in das Jemand durch die Geburt zu einem bedeutenden Manne gestellt wird, eine Vermehrung seiner persönlichen Würde, ein persönlicher Ruhm, somit eine Verschweigung dieses Verhältnisses da, wo es genannt werden muß, auch keine Bescheidenheit, so wenig, daß eine augenfällige geflissentliche Umgehung desselben sogar gerade den Schein eines ruhmredigen Wesens annehmen kann. Zudem will sich der weniger bekannte Judas durch das Prädicat ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου doch unstreitig seinen Lesern kenntlich machen. In der Kirche waren die Brüder des Herrn aber unter diesem Namen (1 Kor. 9, 5. Apstgesch. 1, 14. Joh. 7, 5.) und Judas natürlich wie Jakobus (Gal. 1, 19.) unter dem Namen ἀδελφὸς τ. κυρ. bekannt. Hätte sich daher Judas, der Bruder des Herrn, wie vorausgesetzt wird, durch den Zusatz Bruder des Jakobus näher bezeichnen wollen, so würde gewiß jeder der damaligen Leser eben dieser Bezeichnung wegen einen andern Judas vermuthet, dieser mithin seinen Zweck in der Bezeichnung gänzlich verfehlt haben. — Eine andere Frage ist, ob dieser Judas, der Bruder des Jakobus Alphäi, Apostel war oder nicht. Man hat dieß behauptet auf den Grund des Apostelverzeichnisses beim Lukas

Digitized by Google

(Luk. 6, 16.), wo unter den Aposteln ein *Ἰούδας Ἰακώβου*, d. i., wie man auslegt, Bruder des Jakobus, genannt werde. Allein abgesehen davon, daß die Deutung des Genitivs auf ein Bruderverhältniß ihre großen Schwierigkeiten hat, daß ferner das Abhängigkeitsverhältniß, was doch immer in dem Genitiv liegt, eine irgend welche Abhängigkeit des Apostels von dem Mitapostel in dem Apostelverzeichnisse, also selbst da, wo sie als gleichberechtigt erscheinen sollen, aussagen würde, so fällt es doch ungemein auf, daß in keinem einzigen Evangelio, weder in den mehreren Apostelkatalogen noch sonst, von diesem Bruderverhältnisse des Judas zu Jakobus Alphäi berichtet wird, während die wirklichen apostolischen Brüderpaare, die Söhne Zebedäi und Jonas, der Deutlichkeit wegen in jedem a) Evangelio irgendwo als Brüder bezeichnet werden. Indem wir nun darauf hinweisen, daß die Meinung, zufolge welcher der Apostel *Ἰούδας Ἰακώβου* identisch ist mit Judas, dem Verfasser des kanonischen Briefes, nur im Zusammenhange mit der anderen Ansicht, daß die Söhne des Klopas (oder Alphäus) mit den Brüdern des Herrn identisch seyen, aufzutreten pflegt und in diesem Zusammenhange ihre beste Stütze findet, könnten wir uns nach Widerlegung der letzteren Ansicht der Widerlegung jener vielleicht schon enthoben glauben und den Apostel *Ἰούδας Ἰακώβου*, was ja auch zunächst in den Worten zu liegen scheint, für den Sohn eines uns sonst unbekannten Jakobus erklären. Doch wollen wir, weil

---

a) Nur das vierte Evangelium macht rücksichtlich der Söhne Zebedäi aus dem Grunde eine Ausnahme, weil es diese überhaupt gar nicht ausdrücklich erwähnt; denn Kap. 21. ist nicht vom Apostel Johannes. (Vgl. meine Dissertation: Indagatur, num loci Marc. XVI, 9—20. et Ioh. XXI. genuini sint nec ne, eo fine, ut aditus ad historiam apparitionum Iesu Christi rite conscribendam aperiatur. Gotting. 1839.)

Digitized by Google

es sich um keine geringfügige Sache, die Autorschaft eines neutestamentischen Briefes, handelt, noch folgende Gründe hinzufügen, von denen die beiden letzten von besonders zwingender Natur seyn dürften. Erstens: Wäre Judas, der Sohn des Alphäus, Apostel gewesen, so hätte der Evangelist Markus die in seinem Evangelium (15, 40.) erwähnte Maria, die dann seine Mutter seyn würde (Joh. 19, 25.), doch wohl als seine (des Judas) und des Jakobus Mutter und nicht als die Mutter des letzteren und des dann doch jedenfalls für den christlichen Leser bedeutungsloseren Joses, der ja kein Apostel war, bezeichnet. Zweitens: Judas nennt sich in seinem Briefe (V. 1.) ἀδελφὸς Ἰακώβου. Dadurch kann er sich seinen Lesern, die gewiß mehrere Christen seines Namens, der ja sehr gewöhnlich war, kannten, entweder kenntlich machen oder auch empfehlen oder, was mir am wahrscheinlichsten, sich kenntlich machen und empfehlen wollen; immer aber scheint aus diesem Zusatze zu erhellen, daß er kein Apostel war. Denn wollte er sich bloß kenntlich machen, so konnte er das ja auch durch das ihm nach der Voraussetzung zustehende Prädicat: Apostel Jesu Christi. Wollte er sich ihnen aber empfehlen, so mußte er's mit Hülfe dieses Prädicates. Denn schwerlich wird er selber oder seine Leser die leibliche Verwandtschaft mit Jakobus, dem Mitapostel, höher geachtet haben, als die eigene apostolische Würde. Ueberhaupt aber müßten wir erwarten, daß der Verfasser gerade dieses Briefes, dessen Ansehen jedenfalls kraft des Eingangs nicht in der Weise wie das des Jakobus (Jak. 1, 1.) seinen Lesern gegenüber feststand, sich Apostel genannt hätte, wenn er Apostel gewesen wäre, da der Brief von Anfang bis zu Ende nur gegen eine damals mächtig um sich greifende Irrlehre gerichtet ist (V. 3 ff.), so daß, um den einzelnen Belehrungen und Ermahnungen Gewicht zu geben, deren

Digitized by Google

Besiegelung mit dem apostolischen Namen gewiß nicht überflüssig seyn konnte. Allein davon findet sich in dem ganzen Briefe bei unserem Verfasser keine Spur. Vielmehr schließt er sich — und das ist der dritte und letzte Grund — aus der Zahl der Apostel selber aus, seine Leser auf das Wort dieser Apostel verweisend. Wenigstens kann ich V. 17. und V. 18. nicht anders verstehen. Ich gebe höchstens zu, daß er V. 17. schreiben konnte, auch wenn er Apostel a) war, aber nicht, daß er dann V. 18. in der dritten Person fortfahren konnte, ἔλεγον

---

a) Oben im Texte ist, streng genommen, zu V. 17. schon zu viel zugegeben; denn war Judas selber Apostel, so konnte er in diesem Zusammenhange durch den zu τῶν ἀποστόλων gemachten Zusatz: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ das apostolische Amt nur den Lesern gegenüber hervorheben wollen, mithin nicht von Aposteln unseres, sondern eures Herrn Jesu Christi sprechen. — Ganz kurz will ich hier noch eine Ausflucht berühren, zu der sich aber schwerlich der unbefangene Exeget verstehen wird. Man könnte sagen: Unter den V. 17. gemeinten Aposteln seyen nur einzelne, den Lesern bekannte Apostel (darum der Artikel), nämlich die, welche zu ihnen mündlich oder schriftlich geredet (ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, V. 18.), also nicht das ganze corpus apostolorum zu verstehen, folglich könne Judas von diesen recht wohl wie von dritten Personen sprechen, ohne sich deßhalb überhaupt aus der Zahl der Apostel auszuschließen. Allein das ist ja vorzüglich das Unapostolische im Gedanken, daß Judas sich zur Bekräftigung seiner Ermahnungen bloß auf die Auctorität dieser Apostel beruft, ohne seine gleiche Würde als Mitapostel irgend geltend zu machen. Man vgl. dagegen die sonst sehr ähnliche, oft besprochene Stelle 2 Petr. 3, 2., welche, mag man diesen Brief für petrinisch halten oder nicht, was hier nicht untersucht werden kann, nach meiner Ansicht immer übersetzt werden muß: „daß Ihr Euch erinnert der von den heiligen Propheten (des A. T.; vergl. Apok. 10, 7.) vorherverkündeten Worte und des uns den Aposteln gewordenen Auftrags des Herrn und Heilands (Matth. 24, 23—28.; vgl. ebendas. 10, 27.)," mithin, wie kraft der ganzen Haltung des Briefes natürlich, für seinen Ver-

statt der ersten Person ἐλέγομεν, wodurch er die V. 17. erwähnten Apostel eben als ein von ihm Verschiedenes, Drittes hinstellt. Und so sehe ich nicht ab, mit welchem Grunde man diesem Judas, der nach Allem weder Apostel seyn kann noch will, die apostolische Würde beilegen könnte. Eusebius zählt den Brief Judä zu den Antilegomenen, die Peschito hat ihn nicht; und wenn er dennoch hier und da in der alten Kirche und später immer entschiedener, während man in der neueren Zeit wieder zu der Behauptung der ältesten Kirche zurückzukehren pflegte, für apostolisch ausgegeben ist, so scheint mir das theils mit einer falschen Erklärung des Ἰούδας Ἰακώβου beim Lukas, theils mit der bekannten irrthümlichen Identificirung der Söhne Alphäi und der Brüder des Herrn, welche dann nothwendig alle wie Jakobus Alphäi Apostel seyn mußten, zusammenzuhängen.

Fassen wir hier am Schlusse kurz die gewonnenen Resultate zusammen. Es kommen im N. T. drei bedeutende Jakobe unter den Christen vor: außer Jakobus Zebedäi, der aber schon frühzeitig hingerichtet wurde, Jakobus Alphäi und Jakobus, der Bruder des Herrn. Der Brüder des Herrn gab es vier: Jakobus, Judas, Simeon und Joseph. Sie, die nicht Apostel im eigentlichen Sinne waren, scheinen sich vielleicht alle, nament-

---

fasser den apostolischen Namen in Anspruch nimmt. Daß hier, wie man wohl behauptet, das Pronomen ἡμῶν von τῶν ἀποστόλων abhängig zu denken sey, scheint mir unmöglich, schon deßwegen, weil der vermeintliche Pseudopetrus, der seine apostolische Würde sonst so beharrlich behauptet (2 Petr. 1, 1. 14. 16. 18.), sich dann an dieser einzigen Stelle doch gar zu plump verrathen hätte. Daß daher der durch τῶν ἀποστ. bezeichnete Begriff allein des Nachdrucks wegen dem coordinirten ἡμῶν vorangestellt sey und warum (vgl. z. B. Röm. 7, 21. τῷ θέλοντι ἐμοὶ für ἐμοὶ τῷ θέλοντι; 1 Kor. 1, 18. τοῖς σωζομένοις ἡμῖν für ἡμῖν τοῖς σωζομένοις u. s. w.), leuchtet von selber ein.

Digitized by Google

lich aber Jakobus, im Auftrage der jerusalemischen Gemeine dem Geschäfte der Bekehrung ihrer Volksgenossen mit Eifer und Anerkennung unterzogen zu haben und waren wenigstens zum Theile verheirathet. Von Söhnen Alphäi oder Klopas lehrt das N. T. drei a) kennen: Jakobus den Jüngern b), Joses und Judas. Von ihnen war Jakobus allein Apostel. Er war es, der in Jerusalem seinen dauernden Wohnsitz hatte und, von der ganzen Kirche, namentlich aber den Judenchristen hochgeachtet, die jerusalemische Gemeine regierte, von da aus und durch seine Stellung zunächst als Repräsentant der judenchristlichen Richtung stets und nicht ohne Erfolg bemüht, den strengen Judaismus mit der rein evangelischen Wahrheit zu vermitteln und so beides, die Einheit und die Freiheit der Kirche, zu wahren und aufrecht zu erhalten. Von ihm und seinem Bruder Judas rühren die beiden bekannten neutestamentischen Briefe her.

---

a) Der Sohn des Alphäus, Levi (Mark. 2, 14.; vgl. Luk. 5, 27. 29.) ist bekanntlich zweifelhafter Auslegung. Ist er, wie wahrscheinlich, identisch mit dem Apostel Matthäus (vergl. Matth. 9, 9.), so möchte ich keinenfalls diesen Alphäus mit Alphäus, dem Vater unseres Jakobus, für einerlei erklären, da Matthäus weder in den Apostelkatalogen noch sonst in den Evangelien ein Bruder des Jakobus Alphäi genannt wird. Ist er aber von Matthäus verschieden, so könnte er schon eher ein Bruder jenes Jakobus seyn, doch würde diese Annahme immer nur Vermuthung bleiben.

b) Indem ich den Beinamen des Jakobus, ὁ μικρός (Mark. 15, 40.), wie gewöhnlich geschieht, vom Alter erkläre, finde ich in demselben einen der Gründe angedeutet, warum dieser persönlich gewiß bedeutende Apostel Jakobus hinter seinen ältern Namensgenossen, den Jakobus Zebedäi, in der Zeit, mit deren Beschreibung die Evangelien zu thun haben, noch bedeutend zurücktreten mußte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Ueber den Knecht Gottes.

Auszug aus einem Schreiben von Dr. Bähr an Dr. Umbreit [a]).

Mit „Knecht Gottes" scheint mir eine Grundidee des Mosaismus bezeichnet, ja der Mosaismus selbst, als Subject (nicht Individuum) gedacht; es ist die Idee des auserwählten Volkes, des Volkes des Eigenthums, des Bundes, in dessen Wesen und Geschichte sich das Wesen und die Geschichte der ganzen Menschheit in ihrer Sündlichkeit dem heiligen persönlichen Gott gegenüber abspiegelt. Dem Bunde der Gnade von Seiten Gottes muß von Seiten des Bundesvolkes Gehorsam und Treue, mit einem Worte der Glaube, wie ihn Hebr. 11, 1. definirt, entsprechen. Das Volk des Bundes führt als solches ein Glaubensleben und seine ganze Geschichte ist der Verlauf, der Proceß des Glaubens in der Zeit, der in allen Führungen und Versuchungen, in allen Leiden und Demüthigungen, unter allem Druck und Schmach, bis in den Tod unbeweglich festhält an dem, den er nicht siehet, von ihm

a) Indem ich obige Worte des Herrn Ministerialraths Dr. Bähr mit seiner Erlaubniß in unserer Zeitschrift mittheile, bringe ich meinen „Knecht Gottes, Beitrag zur Christologie des alten Testaments, Hamb. 1840." am geeignetsten in derselben zur Anzeige.

Digitized by Google

durch Wort und That Zeugniß ablegt, und eben darum immer wieder mit Preis und Ehre gekrönt, nach der Erniedrigung erhoben wird. Diese Geschichte Israels wiederholt sich nothwendig in jeder Gesammtheit und in jedem Einzelnen innerhalb des Volkes, je vollendeter in ihr oder in ihm der Glaube sich darstellt. Der Grundton im Wesen des Knechtes Gottes ist daher der Glaube, und je vollendeter er sich bei einem Subjecte, sey es Collectivum oder Individuum, findet, desto eigentlicher kommt ihm der Charakter: Knecht Gottes zu. Derselbe kann daher ebenso gut dem ganzen Israel, wie dem Prophetenstande und einem einzelnen Propheten oder Israeliten überhaupt beigelegt werden, und es kann beinahe gar nicht anders seyn, als daß dieß zuweilen so ineinander fließt, daß es schwer zu unterscheiden, ob mit der Benennung ein Einzelner oder eine Gesammtheit gemeint sey. Bei dem israelitischen Volke aber hat sich diese Idee des Knechtes Gottes nie, weder bei einem Einzelnen noch bei der Gesammtheit, vollkommen verwirklicht; denn weder im Volke noch in irgend einem seiner Angehörigen hat sich jenes Glaubensleben völlig ungetrübt, in seiner ganzen Vollendung dargestellt, daher das Sehnen und Hoffen auf diese Vollendung, die ihrer Natur nach nur in Einer Persönlichkeit eintreten konnte. Diese ist der Messias. Je mehr in einem Einzelnen oder im Volke sich die Idee des Knechtes darstellte, gerade desto lebendiger war in ihm die Sehnsucht nach Realisirung dieser Idee in ihrer Fülle und Vollendung. Die Glaubensheroen in Israel waren allesammt Propheten; sie weissagten durch Wort und Leben vom Messias, und der Brief an die Hebräer Kap. 11. stellt sie vermöge ihres Glaubenslebens als Vorläufer des Messias dar, welcher der Anfänger und Vollender des Glaubens und darum eben der Knecht Gottes κατ' ἐξοχήν ist. Er mußte auch Gehorsam lernen an dem, das er litte, aber, was bei keinem andern Knechte der Fall war, er ward gehor-

by Google

sam bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze; darum hat ihn Gott erhöhet ꝛc. Er ward versucht allenthalben, gleichwie wir, seine Brüder, doch ohne Sünde, darum ist er nun gekrönt und mächtig zu helfen denen, die versucht werden. Kurz, wie bei ihm die Erniedrigung die allertiefste war, so war auch seine Erhöhung die allerhöchste, weil sein Glaube der allervollendetste war. Ganz Israel war ein Typus auf Christum, und Christus ist wiederum der Typus für seine Gemeinde; denn sein Leben, seine Geschichte muß sich in seiner Gemeinde, die sein Leib ist, im Großen, wie bei jedem einzelnen Gliede dieses Leibes, wiederholen: auch wir müssen durch Tod zum Leben, durch Versuchungen, Demüthigungen, Leiden zur Herrlichkeit. Dabei ist es übrigens ganz natürlich, daß sich bei den Propheten nur an diejenige Persönlichkeit, welche die Idee des Knechtes Gottes vollkommen realisirt hat, die Idee der Versöhnung knüpfen konnte. Darauf näher einzugehen, würde zu weit führen. Nichts ist mir lächerlicher als zu behaupten, daß das alte Testament keinen leidenden Messias kenne. Ich sage: dann kennt es überhaupt keinen. Hat sich in Israel überhaupt die Idee eines Messias entwickelt, so war es nach der religiösen Grundanschauung dieses Volkes gar nicht anders möglich, als daß er als in Versuchungen und Leiden bewährt gedacht werden mußte; denn nur so konnte sich in ihm das dem Israeliten Höchste, nämlich ein vollendetes Glaubensleben, offenbaren. Einen nicht leidensfähigen Messias zu denken, wäre dasselbe, wie einen des Glaubens nicht fähigen sich vorzustellen, also einen solchen, dem das Innerste des israelitischen Lebens fehlt, der also gar kein Israelit im strengsten und eigentlichsten Sinne wäre. Soll ich mit einem Worte sagen, was ich unter „Knecht Jehova's" verstehe, so ist er das Glaubensleben als Person gedacht. — Zur Begründung Ihrer Ansicht vom Knechte Gottes hätten Sie, wie mir scheint, auf

die Analogie in dem Begriffe „Priester" hinweisen dürfen; dieser hat mich nämlich auf die Ansicht vom Knechte Gottes, in welcher ich mit Ihnen zusammenzutreffen mich freue, erst gebracht. Das ganze Israel ist das Volk der Priester (2 Mos. 19, 6.), im Verhältnisse zu den andern Völkern, es ist der Priester für sie, d. h. es vermittelt, wie Sie auch S. 75 bemerken, die Gemeinschaft derselben mit Jehova, dem wahren Gott. Aber in Israel, diesem Volksindividuum, ist wieder ein Stamm oder eine Gesammtheit, welcher das Priesterseyn in engerm Sinne zukommt, welche das Volk vermittelt; und in dieser priesterlichen Gesammtheit innerhalb des priesterlichen Volkes ist wieder Einer, der Hohepriester, der „Priester" schlechthin; in ihm concentrirt sich und individualisirt sich die Idee des Priesterthums, jedoch nur innerhalb der Grenzen der äußerlichen Theokratie. Da diese aber über sich selbst hinausweist auf die Theokratie κατὰ πνεῦμα, so ist die Idee des Priesterthums überhaupt erst in dem vollendet, der einerseits unsere Schwachheit theilte und versucht wurde, andererseits aber ohne Sünde blieb und Gehorsam leistete, aber eben deßhalb der wahre Hohepriester wurde (Hebr. 4, 14. 15.). In Christo ist mir daher die Idee des Knechtes Gottes auf's genaueste mit der des Hohenpriesterthums verbunden. Den Gegnern der Ansicht, daß mit Knecht Gottes das Volk, der bessere Theil desselben, der Prophetenstand und zugleich der Messias bezeichnet werde, kann man die Idee des mosaischen Priesterthums entgegenhalten, deren Verwirklichung in immer engern Kreisen Niemand bestreiten kann. Diese Auffassungsweise ist himmelweit von der verschieden, die einen Doppelsinn statuirt. Während bei einer solchen das Princip die (wohlgemeinte) Willkür ist, liegt jener die Nothwendigkeit der Idee zu Grunde.

Digitized by Google

2.

Origenes, des Neu-Platonikers, Schrift

Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς.

Eine Untersuchung

von

Dr. Rudolph Traugott Schmidt.

Plotin's geliebtester Schüler erzählt im Leben seines Lehrers, nicht weit vom Anfange, die drei großen Mysten der Geheimnißlehre des Ammonius Sakkas, Herennius, Origenes und Plotin, hätten, als sie sich nach dem Tode ihres gefeierten Propheten von einander trennten, freiwillig einen Bund geschlossen, von jenen Lehren nichts im Publicum bekannt werden zu lassen, noch durch die Schrift zu profaniren. Plotin sey unter Allen, sagt Porphyrius, jenem Bunde am längsten treu geblieben; gebrochen habe ihn zuerst Herennius; diesem sey dann auch Origenes gefolgt, habe jedoch während seines Lebens nichts geschrieben, als das σύγγραμμα· περὶ δαιμόνων und ἐπὶ Γαλιηνοῦ — mit dieser Nebenbestimmung wird die zweite Schrift eingeführt — ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Beide Schriften las man, wenn dem etwas verwirrten Berichte des Eunapius im Leben des Porphyrius zu trauen, schon im vierten oder Beginne des fünften Jahrhunderts nicht mehr, und uns ist überhaupt von diesem Origenes, außer den genannten Büchertiteln und vereinzelten Notizen beim Porphyrius (denn auch Proklus im Commentare zum Timäus hat die Anführungen aus des Origenes platonischen Vorlesungen zu Alexandria nur dem Porphyrius zu verdanken), nichts

Digitized by Google

bekannt. Des Ficinus und Anderer Verwechselung dieses Origenes mit dem großen Kirchenlehrer wird hinlänglich schon durch den Bericht des Porphyrius selbst widerlegt. Was neuerlich Heigl in Regensburg aus eben diesem Berichte zur Rechtfertigung des ficinischen Irrthums herausgebracht, ist mir aus eigener Einsicht nicht bekannt geworden. Die Notiz verdanke ich Creuzer's Addenda zum Plotin, mit dessen Zurufe: de hoc paradoxo viderit ipse! ich auch meine Neugierde hinlänglich beruhigt fühle. Doch zurück zu unserer Schrift. *Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* — daß es ein etwas auffallender Titel ist, dem man ohne anderweitig hinzutretende Zeugnisse, und da es, wie bemerkt, deren einmal nicht gibt, überhaupt nichts Rechtes abzugewinnen hoffen dürfte, scheint (abgesehen von der besonderen Caprice, sich an einem bloßen Büchertitel Zahnweh zu ernagen) schon an sich ziemlich einleuchtend und wird es noch mehr durch den Hinblick auf die vergeblichen Versuche, mit denen sich die gelehrten Erklärer bei Entzifferung dieses Räthsels abgemüht haben. Dahin gehört vor allen, um nur die bedeutendsten der bei Creuzer aufgeführten Namen zu erwähnen, die Meinung des Valesius zum Eusebius, nach welcher das Buch eine Lobschrift auf das alleinige Dichtergenie, oder wenigstens Dichtertalent, des Kaisers Gallienus gewesen seyn soll: Gallien allein sey Dichter! Kaum hatte der gelehrte Fabricius es nöthig, zur Widerlegung dieser, eines Verfassers de arte critica unwürdigen Vermuthung auch nur die drei Worte: Origenes, Gallien und Dichter, mit Nachdruck auszusprechen, da schon die Elementargrammatik lehrt, daß es in jenem Sinne wenigstens entweder *ὅτι μόνος ὁ βασιλεὺς ποιητής*, oder (minder genau) *ὅτι ποιητὴς μόνος ὁ βασιλεὺς* heißen mußte; denn daß Valesius auch die voranstehende Nebenbestimmung des Porphyrius: *ἐπὶ Γαλιηνοῦ*, falsch gedeutet habe, darf nicht angenommen werden. Fabricius ließ die Sache un-

Digitized by Google

entschieden. Für eine philosophische Schrift wenigstens hielt sie Brucker. Zur Conjectur griff Ruhnkenius in seiner Abhandlung über Longin. Er meinte nämlich, der Titel der Schrift sey wohl etwa dieser gewesen: ὅτι νοῦς (oder ὁ νοῦς) ποιητὴς καὶ βασιλεύς, und der Inhalt derselben eine Polemik gegen diejenigen, welche drei Grundprincipien des Universums statuirten, und zwar eine Polemik im Sinne eines platonischen Ausspruchs im Philebus, der ungefähr darauf hinausläuft (die Worte Plato's selber sind mir nicht mehr im Gedächtnisse), daß alle Weisen darin übereinkämen, der νοῦς sey unser καθηγεμὼν καὶ βασιλεύς, welcher Stelle Creuzer noch andere aus Plato und den Neuplatonikern beifügt, in denen die Formel νοῦς βασιλεύς, βασιλικὸς νοῦς u. dergl. wiederkehrt. Allein, um das Unpassende jener platonischen Stelle für die Lehre zweier Grundprincipien gar nicht zu berühren, auch nicht mit fischer'scher Gewissenhaftigkeit an die Uebereinstimmung aller handschriftlichen Auctoritäten zu mahnen, so erinnert Creuzer mit Recht daran, daß Ruhnkenius doch vor seiner Conjectur sich hätte umsehen müssen, ob denn eine solche Lehre wirklich die des Origenes gewesen sey, oder, da es hierfür an Nachrichten fehlt, ob es nach irgend einer Seite nur Wahrscheinlichkeit habe, daß Origenes gerade im Fundamentaldogma des Ammonius von seinem Lehrer abgewichen sey. Demnach hält Creuzer immer noch die Ansicht Brucker's für die vorzüglichere, nach welcher βασιλεὺς auf den höchsten Gott gehe, und der Sinn sey, daß Gott dieses Universum geschaffen habe und erhalte (Deum universi huius creatorem esse et regem) — ein Gedanke freilich, in dieser Allgemeinheit wenigstens, nur zu verständlich und zu dessen besonderer Vertheidigung ein Origenes und Schüler des Ammonius bei seiner sonstigen litterarischen Schweigsamkeit schwerlich weder durch das Drängen der ganzen Schaar epikureischer Fatalisten, noch durch die Tortur

moderner Socialisten hätte gebracht werden können. Creuzer endlich, den am meisten der Beisatz: ἐπὶ Γαλιηνοῦ bedenklich macht, schlägt vor, die Schrift als polemisch, sey es nun gegen die Gnostiker, welche mehrere, oder gegen Numenius, welcher zwei Demiurgen annähme, zu fassen. Mithin wohl so: daß nur ein Demiurg (denn in diesem Sinne würde dann ποιητὴς genommen werden müssen) König und Herrscher des Universums sey, oder auch: daß allein der Demiurg (der hier nur nach seiner Schöpferkraft benannt würde) König und Herr des Universums sey. Keines von beiden aber dürfte sich aus den in Frage stehenden Worten herausbringen lassen, wollte man nicht etwa (was doch nicht gerathen) dem Origenes oder Porphyrius mindestens eine grammatische Ungenauigkeit unterschieben. Denn in der ersten Wendung des Gedankens müßte es offenbar heißen: ὅτι εἷς ποιητὴς ὁ (oder καὶ) βασιλεύς, in der andern: ὅτι μόνος ὁ ποιητὴς βασιλεύς, allenfalls auch, nur mit einiger Modification, und wegen der Amphibolie minder gut: ὅτι ὁ ποιητὴς μόνος βασιλεύς. Da Victor Cousin's Prädicirung dieses titre als assez obscur zu wenig förderlich ist, auch Engelhardt's Uebersetzung: „daß der König der einzige Gesetzgeber sey," zu sehr vom Griechischen abweicht, um hier mehr denn einer Erwähnung zu bedürfen, so träte der Versuch, eine eigene Erklärung hinzuzufügen, mit einigem Rechte auf. Unsere Meinung nun ist, daß, bei dem gänzlichen Abgehen historischer Data über unsern Titel, dem Erklärer mit verdoppelter Strenge die Pflicht obliege, den grammatischen Wortsinn zu urgiren. Dieser aber ist offenbar: daß der König bloßer Dichter sey — eine Erklärung übrigens, die schon Marsilius Ficinus gegeben, wenn man seinen unscheinbaren Ausdruck effectorem, der freilich den richtigen Sinn kaum ahnen läßt, übersehen will. Er erklärt: regem esse solum effectorem. Diese Erklärung nun, welche

Digitized by Google

sich nur auf rein grammatischem Wege ergeben, selbst zu erklären, aus dem Wesen des Neuplatonismus mit Nothwendigkeit abzuleiten, haben wir uns in gegenwärtiger Untersuchung vorgenommen, deren Verlauf vielleicht mehr als deren Resultat einige über den Neuplatonismus Licht verbreitende Bemerkungen und Darstellungen bieten, somit dem wissenschaftlich-theologischen Publicum nicht unwillkommen seyn dürfte.

Allerdings war Origenes nur Neuplatoniker. Allein so sehr wir das Neu auch potenziren mögen, immer wird der Platoniker bleiben; und anzunehmen, auf bloß äußerlichem Zeugniß anzunehmen, daß in Sphären, die der Namo Plato's jedenfalls doch immer als Grundton durchdringt, die Dichter könnten Könige geworden seyn, ist eine Zumuthung, die so schlechthin wohl nur der sich gefallen ließe, zu dem von dem Freundschaftsbunde des Staatsmannes Plato mit dem Vater und Fürsten der Dichter nie eine Kunde gedrungen wäre. So viel ist offenbar: war nach Origenes der König nur Dichter, nur ein ποιητής, so mußte dieser ein anderer seyn, als vom Geschlechte derer, die, mit ihrem immerhin bekränzten Oberhaupte an der Spitze, Plato von seiner Republik nicht nur ultra tertium lapidem, sondern wo möglich zu den Antipoden verbannt wissen wollte. Ist aber bei Origenes der ποιητὴς in der That ein so ganz anderer geworden, als er dem Plato war, erscheint bei ihm der haus- und heimathlose Flüchtling nicht bloß vom Exil erlöst, sondern wirklich zum Oberhaupte und Herrscher des Staates erhoben, so fragt man billig, welches war denn der Begriff des ποιητής, den Origenes gefaßt haben mußte, um in ihm das Wesen des Königs zur Erscheinung und Wirklichkeit kommen zu lassen. Und da es sich hier nicht überhaupt um irgend einen hypothetischen Begriff des ποιητὴς handelt, um aus jenem Dogma nur überhaupt irgend einen Sinn heraus- oder in dasselbe

hineinzulesen, sondern um einen historischen, den des Origenes, so ist es die Aufgabe, historisch nachzuweisen: einmal, ob sich der Begriff vom Wesen des ποιητὴς in der geschichtlichen Fortbildung der Philosophie vom Plato bis zum Origenes wirklich also umgestaltet habe, daß von dem Standpunkte irgend eines derjenigen Systeme, die dem sogenannten Neuplatonismus vorausgingen und vorzugsweise auf ihn influirten, das Thun des Dichters mit der Aufgabe und dem Ziele des Königs als im höchsten Grade verwandt und im innersten Wesen als identisch sich zeige; zweitens aber, und dieß schließt sich zugleich immer von selbst daran: kann ein solcher Standpunkt auch wirklich mit dem, was man von der Anschauungsweise eines Neuplatonikers oder Schülers des Ammonius ohne ausdrücklichen Bericht vom Gegentheil als fest anzunehmen gehalten ist, vereinigt werden? Ja, hat diese Vereinigung consequentermaßen einen Schein von Nothwendigkeit? Hätte man dieses als erwiesen, so wäre das Räthsel, darum es sich handelt, nach billigem Ermessen genügend gelöst. Als unverächtliches Corollarium dürfte man es hinnehmen, die Combination auch für die besondere Individualität des Origenes noch durch eine specielle Notiz befestigt zu sehen.

Plato war es also zunächst, der auch uns im sophistischen Scheinwissen keine Beruhigung finden ließ und dessen strenges Urtheil über alle Dichter uns auch an des Origenes König, der bloß Dichter seyn sollte, zuerst zweifelhaft und wankend machte. Zwar steht der Ausspruch des Origenes keineswegs in so schneidendem Widerspruche mit der Politik des Plato, als wie es auf den ersten flüchtigen Blick, den wir kurz zuvor darauf warfen, erscheinen mochte. Denn weder will des Origenes Ausspruch (was schon eine richtige Unterscheidung von Subject und Prädicat lehren mußte) den Dichter als Dichter zum Könige und Staatsoberhaupte machen, noch

Plato (was sich allenfalls auch ohne Zeugniß aus der Consequenz seiner Ideenlehre erweisen ließe) alle Poesie aus seiner Republik verbannt wissen. Vielmehr hält Plato Lobgesänge auf die Götter und Heroen, Gesänge zum Preis und Ruhm der Tugend, überhaupt alle wahre und enkomiastische Poesie und Musik in großen Ehren und dem Zwecke seines Staates vorzüglich angemessen. Nur die Dichter als Dichter, und nicht bloß die gegenwärtigen, sondern Alle, die nur Dichter sind und waren bis herauf zum Vater Homeros, sind ihm dazu untauglich und ein Verderben für Leben und Sittlichkeit, gerade und vornehmlich um deßwillen, wodurch die Dichter eben nur Dichter sind. Zwar ist es zunächst der Inhalt der homerischen Poesien, die unwürdigen, unsittlichen Vorstellungen vom Wesen und Leben der Götter, was den Plato in den ersten Büchern der Republik zu seiner Schärfe gegen die Dichter reizt, doch bei weitem mehr noch, wie sein Haß gegen alles Scheinwissen überhaupt im voraus abnehmen läßt und es aus der Ironie und fast schneidenden Bitterkeit, zu der die Deduction im zehnten Buche fortschreitet, deutlich herausbricht, das, was ihm als das eigentliche Wesen und Thun des Dichters als solchen erschienen war. Der Dichter ist ihm nur ein μιμητής. Die μίμησις als solche geht nur auf die Erscheinung. Die Erscheinung ist nur das Wesenlose der sichtbaren Dinge. Diese selbst aber sind wiederum nur das Abbild der Ideen. Und da also, wer es mit den sichtbaren Dingen selber zu thun hat, von der Idee aus gemessen, doch wenigstens auf der zweiten Stufe steht, so darf sich der Dichter als Dichter seinen Platz in dem Vorhofe des Tempels der Idee, genau genommen (als ein τρίτος ἀπ' ἀληθείας), nicht einmal unmittelbar zu den Füßen der Lieblingszunft des Sokrates anmaßen, da der Schuster, durch den Hinblick auf die Idee, in seinem Schaffen es doch wenigstens bis zum Stiefel bringt, der

Dichter dagegen, als bloßer μιμητής, er mag sich stellen, wie er will, nicht einmal die Erscheinung des Stiefels in ihrer Totalität darzustellen vermag. Je mehr sich aber der Dichter vom Stiefel bis zu den höchsten Erscheinungen der Dinge in der Welt erheben will, um so tiefer muß er nothwendigerweise unter der Idee selbst, der Wahrheit, zurückbleiben. Am meisten vergeblich wird sein Unternehmen seyn, wenn er sich an die nicht mehr der sichtbaren Dinglichkeit angehörenden Abbilder der höchsten Ideen des Schönen, Wahren und Guten wagt. Das Resultat seiner Schöpfung wird nicht einmal ihr Schatten seyn; nur das gänzlich Unschöne, Unwahre, Unsittliche bringt er zu Stande. Je höher die Idee, um so tiefer die Dichtung; je lauterer und herrlicher die Wahrheit, um so trüber und schmählicher der Betrug, um so ungeheurer die Gefahr für die Unkundigen. Die Dichter graben den Abgrund, der das schon von Natur zum Wahne geneigte Volk gänzlich von der Idee trennt, durch Eversion der höchsten Principien des Staatsgebäudes a).

Will also Origenes auch keineswegs, wie bemerkt, so direct und unmittelbar mit dem Plato in Gegensatz treten und den Dichter zum Könige machen, so bleibt

---

a) Weder eine platonische Aesthetik, noch eine Vergleichung aller auf Poesie bezüglichen Stellen Plato's kann, wo es sich nur um die Stellung der Poesie zum Staatsleben handelt, des Ortes seyn. Uebrigens ist das letztere in apologetischer Tendenz für Homer bereits von Proklus in den dissertationes Homericae (der zweiten Abtheilung des Commentars zur Republik) geschehen. Nur wird dort Plato wegen seines vermeintlichen harten Urtheils gegen die Poesie eifrig gegen sich selbst vertheidigt. Proklus legt nämlich dem Plato die Annahme dreier Gattungen von Poesie unter: eines γένος ἐνθουσιαστικόν, eines εἰκαστικὸν und eines φανταστικόν (oder μιμητικὸν ὅσον μιμητικόν); und nur dieß letztere, als inhaltslos, habe Plato verworfen.

Digitized by Google

doch immer dieß sicher und feststehend, daß das dichterische Thun, in dem des Origenes König sich bethätigen soll, seinem inneren Wesen nach ein anderes seyn muß, als wir so eben in der μίμησις des Plato erkannten. Wo aber findet sich in einem andern der philosophischen Systeme, die außer dem Platonismus als Elemente in den Neuplatonismus übergingen, eine Vorstellung von dem Dichter, welche etwas milder und anerkennender über sein Wesen urtheilt, als die eben gegebene thut, und zwar eine solche, die wir als genügendes Prädicat dem Namen des Königs beifügen könnten? Von der Pythagoreer Ansicht und Urtheil von dem Wesen der Poesie (denn auf die Beweise hoher Verehrung des Homer, von denen im Leben des Pythagoras bei Porphyrius und sonst wohl berichtet wird, kömmt es hier nicht an) ist meines Wissens nichts mehr erhalten und bekannt, auch, dem Vermuthen nach, niemals gewesen. Der Nächste, zu dem wir nach ihnen gelangen, ist Aristoteles. Aber mehr denn bloße Nachahmung, μίμησις, ist auch bei ihm die Poesie noch nicht geworden. Aus der niederen Sphäre allerdings, die Plato dem Dichter angewiesen, ist er bereits bedeutend entrückt und erhoben, da er in seiner μίμησις nicht mehr mit den gemeinen und wesenlosen Erscheinungen der Sichtbarkeit zu thun hat, sondern mit Handlungen (πράξεις) und Charakteren (ἤθη), und zwar mit diesen wiederum nicht, nach der Weise des Historikers, als solchen, die da wirklich sind oder waren (weder auf das ὄν und γινόμενον, noch auf die γενόμενα und γεγονότα geht die μίμησις des Dichters), sondern mit Handlungen und Charakteren, wiefern sie möglich sind: οἷα ἂν γένοιτο ist sein Object. Steht also nach Aristoteles der Dichter, da er nicht, wie der Historiker, das Einzelne als solches (τὰ καθ' ἕκαστον), sondern mehr das Allgemeine (ἀλλὰ μᾶλλον τὰ καθ' ὅλον) im Auge hat, sogar schon eine Stufe über dem Historiker und nähert sich wenigstens der Höhe des Philosophen, so ist dennoch

offenbar, daß ein König, der nichts wäre, als ein Dichter dieser Art, weder in dem auf echt griechischem Boden irdischer Wirklichkeit fundirten Staate des Aristoteles, noch auf dem Throne der idealen Platonopolis sein Diadem hätte behaupten können a).

Wir müssen nun also unser Augenmerk auf den Stoicismus, von dem es a priori schon nicht unwahrscheinlich ist, daß er auf den Neuplatonismus influirt, richten. Man könnte etwa so sagen: Origenes ist als Politiker Stoiker. Die *ποίησις* ist, wie der Stoiker (Posidonius) Definition beim Diogenes sagt, eine *μίμησις θείων καὶ ἀνθρωπείων*, eine Nachahmung oder nachahmende Darstellung göttlicher und menschlicher Dinge. Natürlich der beste *μιμητὴς* der beste Dichter. Der beste Dichter ist aber der Weise, der *σοφός*. Denn er ist die Sonne, aus welcher alle Tugenden und Künste der Menschheit als eitel Strahlen schießen. Warum ist aber der Weise Alles in Allem und in Allem der Beste? Darum, weil er allein die allgemeine Ordnung der Dinge, das Gesetz, welches das All der Natur und die Seelen der Menschen durchdringt, erhält und bewegt, den *ὀρθὸς λόγος*, für den Conner in der Verwirklichung der Dinge auch *εἱμαρμένη*, als oberstes Weltregierungs-Princip *Ζεὺς καθηγεμὼν* und nach seinen mannichfaltigen Beziehungen mit hundert Namen benannt — insofern also der Weise allein die allgemeine Ordnung der Natur, das letzte Ziel aller Philosophie, in der *σοφία* erkennt, in dieser höchsten Tugend (denn das ist die *σοφία*) mit ihr sich vereinigt und, was er thut, Alles nach ihrer Bestimmung, d. h. am weisesten

---

a) Dieses die allgemeinsten Grundgedanken der Poetik des Aristoteles; und höher wird wohl der Begriff der *μίμησις* auch in den etwa noch in der Rhetorik sich findenden Stellen nicht hinausgehen. Vergl. Ed. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst der Alten, Bd. II. und Abeken, de *μιμήσεως* notione apud Platonem et Aristotelem. Gotting. 1834.

Digitized by Google

und besten thut. Das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ist bei ihm zur Vollendung gediehen. Da aber alles Thun des Weisen nichts ist, als ein Nachthun und Ausführen jener höchsten Gesetze der Naturordnung oder des Ζεὺς καθηγεμών, welche er durch die σοφία fortwährend schauet, so ist er mithin in seinem ganzen Thun auch nichts, als ein μιμητὴς des Ζεὺς καθηγεμών — der Weise ein bloßer Dichter, μόνος ποιητὴς ὁ σοφός, wie Strabo sagte, und zwar der beste Dichter, welcher zu denken a). Nun ist aber ebenso auch, wie sich von selbst ergibt, der Weise der beste König, und zwar allein der Weise der beste König. Da nun deßhalb der beste König, wenn er sich wirklich als König zeigt, d. h. als König sich bethätigt und handelt, nur so handeln kann, ja so handeln muß, als der Weise, so hat folglich der stoische Politiker Origenes (der doch gewiß nur den besten oder wahren König, so wie nur den besten und wahren Dichter bei seiner Schrift im Auge haben konnte) ganz recht, wenn er behauptet, daß der König nur Dichter sey — ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς.

Allein es ist hier einfach zu entgegnen: Daß der Neuplatoniker Origenes mit den Declamationen des stoischen Dogmatismus nicht unbekannt gewesen, ist allerdings das Geringste, was man bei einiger philosophischer Ausbildung voraussetzen darf. Ebenso sicher ist aber wohl auch, daß er nicht bloß für die Dialektik der Stoiker, sondern auch für die Metaphysik des Aristoteles, als Neuplatoniker, erleuchtete Augen hatte und, nach naturgemäßer Synthesis dieses seines Erkenntnißprincipes und jener Erkenntnißobjecte, nicht nur von diesen den richtigen historischen Begriff erhalten, sondern auch

---

a) Auf etwas Aehnliches scheint hinauszulaufen das von Carpzov behandelte Paradoxon Stoicum Aristonis Chii: ὅμοιον εἶναι τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ τὸν σοφόν.

Digitized by Google

sofort immer noch zu neuen Syntheſen ſeine erleuchteten Geiſtesaugen behalten mußte. Somit mußte er deutlich einſehen: Ohne Zweifel iſt nach dem Syſteme der Stoiker der Weiſe in ſeinem Thun bloß Dichter (*μόνος ποιητής*), und zwar der wahre und beſte Dichter, und zugleich auch nur der Weiſe allein Dichter. Ebenſo iſt nach demſelben Syſteme ohne Zweifel der Weiſe König, und zwar der wahre und beſte König, und zugleich auch nur der Weiſe allein König. Woraus denn drittens ebenfalls ohne Zweifel folgt, daß auch der (wahre und beſte) König in ſeinem Thun nur Dichter (*μόνος ποιητής*) ſeyn kann, weil das Thun des wahren Königs nur das Thun des Weiſen iſt. Denn wäre das Thun des Königs nicht das Thun des Weiſen, oder mit andern Worten, wäre der *βασιλεὺς* nicht *μόνος ποιητής*, ſo wäre er nicht der beſte König; denn allein der Weiſe, welcher in ſeinem Thun ein *μόνος ποιητὴς* iſt, iſt der beſte König und ſo fort. Aber dennoch, trotz aller dieſer ſcharfſinnigen Schlüſſe und trotz des dreifachen „ohne Zweifel," hätte ſich Origenes unmaßgeblich einen Schnitzer gegen jedwede Logik zu Schulden kommen laſſen, wenn er als Stoiker den Inhalt ſeiner politiſchen Schrift, ſey es durch die Definition oder durch den Begriff: *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς*, bezeichnet hätte. Jede wahre Definition nämlich, das ariſtoteliſche *τὸ τί ἦν εἶναι*, enthält und kann und darf nichts Anderes enthalten, als die beiden Grundelemente der Wirklichkeit eines jeden Dinges, das Subſtantialitätselement mit dem Elemente ſeiner Beſonderheit oder Gattung und Individualität, entweder nach früherer Weiſe (bei vorwiegendem Feſthalten der Endlichkeit des Urtheils, als Spracherſcheinung) als Subſumtion oder discurſive Aufeinanderfolge ausgeſprochen, oder (bei vorwaltendem Gefühle von der Unendlichkeit und Idealität des Urtheils, als Gedankenverwirklichung) als Begriff oder als ideelles Einsſeyn der Entgegengeſetzten gefaßt.

Digitized by Google

Kurz ohne Substantialitäts- und Individualitätselement (mit wie verschiedenen Namen sie auch nach den Differenzen ihres gegenseitigen Relationsverhältnisses benannt und wie verschieden auch wiederum dieses Relationsverhältniß nach der Differenz der Verstandes- und der sogenannten speculativen Metaphysik gefaßt wird) ist keine wahre Definition oder kein richtiger Begriff möglich, ohne letzteren aber auch keine richtige Verwirklichung desselben als Urtheil, und mithin, als des letzteren Form, auch nur ein unrichtiger Satz, eine fehlerhafte Verbindung von Subject und Prädicat erreichbar. Nun war aber doch offenbar nach der Auffassung der Stoiker der beste Dichter nur der beste Dichter als Weiser (denn dieser in seinem Thun ist nur Dichter, und nur dieser in seinem Thun Dichter); ebenso war der beste König nur der beste König als Weiser; beides also, das: der beste König seyn, und das: der beste Dichter seyn, findet sich nur am Weisen, sind nur Accidenzen (συμβεβηκότα) vom Weisen. Mag nun auch die doppelte Bethätigung des Weisen als König und des Weisen als Dichter in einem Verhältnisse zu einander gedacht werden, in welchem sie wolle, mag immerhin das Thun des Weisen als Dichter als der allgemeinste Ausdruck der Bethätigung des Weisen genommen werden: nie können für einen Stoiker das: Dichter seyn, und das: König seyn, als solche, in einem Verhältnisse gefaßt, nie König und Dichter in einer Definition vereinigt, nie als Substantialitäts- und Individualitätselemente in einem Begriffe zusammengefaßt werden. Denn da beide für einen Stoiker ihre Substantialität nur im Weisen haben, so sind sie beide überhaupt nur Accidenzen; es kann aber kein Accidenz von einem andern Accidenz als solchem prädicirt werden. Ein Stoiker darf den König immer nur als Prädicat des Weisen setzen, mag auch der König, ja muß er sogar nothwendigerweise in seiner Wahr-

heit und Bethätigung nur seyn — μόνος ποιητής. Und wäre denn sonach der hoffärtige Weise in seiner eignen Weisheit, hoffentlich ohne Tücke und lediglich durch die Nothwendigkeit seines Begriffes, besiegt, so treten wir nun endlich nach dem öden Wege den Grenzen des Reiches selber nahe, in welchem wir (wenn überhaupt wo) für unseren königlichen Dichter den Thron bereit zu finden hoffen dürfen. Denn längst schon, ehe uns die drei Weisheitsstätten Athens ohne Auskunft von sich ließen, leuchtete aus der Ferne uns Muth entgegen der Mann mit den Feueraugen, der Sonnenpriester von Lykopolis, der endenden Tragödie des Heidenthums letzter und größester Prophet. Was er voller Begeisterung verkündete, davon gibt die nüchterne und fragmentarische Relation hier Folgendes.

Leicht und einfach, sagte Plotin, ist der Sinn meines Freundes zu fassen, wenn nur von dem trüben Dämmerscheine der Alltagswelt das Auge sich abzuwenden den Muth hat, und in der Klarheit des inneren Schauens zu dringen bis dort hinauf, von wo in ewigem, unverminderlichem Quellen der heilige Strahl alles Seyns und Lebens entschießt und leuchtet, bis wo er anschlägt an die grausenvollen Pforten des Todes, bis zu dem Throne des Bösen, dem ewigen Nichts, der ewigen Finsterniß. Aufwärts bis dorthin zu dem ewigen Einen, die Welt der Sichtbarkeit in Sehnsucht nach dem Unsichtbaren hinter dir zurücklassend, mußt du emporsteigen: ohne auf diesem Wege löst sich kein Räthsel des Allseyns. Dieses äußerste, letzte, höchste Grundprincip aber aller Dinge, in dem nur ist Alles, was ist, und außer welchem nichts ist, sind Drei, aber Drei, die nicht drei sind, sondern Eins; Eins in Dreien, aber alle Drei nur in Einem; eine Dreiheit in der Einheit, und nur Dreiheit, weil in der Einheit. Das erste und oberste nun der Principien dieser Drei-Einheit, der letzte und innerste Urgrund alles Seyns, ist eigentlich namenlos, unnennbar, unbe-

Digitized by Google

schreibbar. Was es ist, vermag keine Zunge zu sagen; ja selbst, daß es ist, von ihm zu sagen, erscheint noch als Lüge oder Schmähung. Du wunderst dich vielleicht, sagte er, über diese meine Worte, oder machst es mir gar mit dem vornehmen Lächeln einiger neuerer Philosophen zu einem Vorwurfe, daß ich den höchsten Gott meiner Lehre nicht zu begreifen, ja kaum zu nennen wage, meinend vielleicht, wer nichts von Gott zu sagen wage, könne auch nichts von ihm schauen und wissen. Und doch, wie gering ist die Einsicht jener Gott entweihenden, hoffärtigen Dialektik! Denn wahrlich, wer sieht es nicht ein, wollten auch alle Seelen der Menschen, derer, die da sind, die da waren und die da seyn werden, sich erheben zu der vollendetsten Conception des herrlichsten Gedankens von jenem Obersten, Einen, und wollten sie alle diesen Gedanken in dem begeistertsten Einklange emporsenden, und wollte dieser heilige Lobgesang der Jubellieder aller Geisterreiche nicht verstummen von Ewigkeit zu Ewigkeit: was wäre dennoch das Jauchzen des Weltalls gegen das innere Wesen des Einen und Höchsten Anderes, denn ein Prädicat, denn nur ein Prädicat seiner Erhabenheit? — Ja! und nicht einmal ein wirkliches Prädicat an ihm selber, ein Prädicat seines Wesens, sondern nur ein Prädicat, das ihm die Seelenwelt beigelegt, jenem Höchsten und Einen so wenig congruent, daß gegen seine Majestät und Herrlichkeit auch die Worte der heiligsten Sprache nur wie Lüge und Schmähung erscheinen müssen. Darum also ist mir das Höchste, Eine, nach seinem Wesen unnennbar und unaussprechlich. Doch Menschen bedürfen der Worte und eines Namens; darum wählte ich, als Mensch für Menschen, der Prädicate seines Wesens kleinstes Frevelwort und nannte das Höchste schlechthin das Eine (τὸ Ἓν) und das Gute (τὸ Ἀγαθόν). Es ist nichts über ihm, sonst wäre es nicht das Höchste. Es ist nichts ne-

den ihm; wie könnte es sonst das Eine seyn? Es ist nichts Gutes außer ihm; wie könnte es sonst das Eine und Gute seyn? — Konnten wir aber vorhin für das Wesen und die Majestät des Einen als Name kaum ein Prädicat erhalten, so ist es der Sprache noch unmöglicher, einen Ausdruck zu erzeugen für die Wahrheit seines Seyns und Lebens. Welches Prädicat sollen wir für die Energie seines Wesens setzen, wenn wir als das Höchste von seinem Wesen selbst nur Prädicate haben? Und prädiciren wir von der Energie des Einen, Guten, auch das Herrlichste und Höchste, schon im bloßen Prädiciren sind wir in Unwahrheit verstrickt, nur Prädicate prädicirend von Prädicaten, gegen Leben und Wesen des Unnennbaren selbst eine Lüge doppelten Grades. Kann und muß daher die Sprache, wo sie von dem Seyn und Leben des Einen, Unnennbaren, etwas aussagen will, immer nur gegen das Gesetz der Logik fehlen, so ist doch der geringste Schritt abwärts der, daß wir, nur über jene ersten Prädicate nicht hinausgehend, das eine Prädicat als Act der Energie des andern setzen, das Gute als die Energie des Einen, doch also (wie sich dieß von selbst versteht), daß das Höchste, Unnennbare, trotz seiner Energie als Gutes, in seiner Einheit nicht gestört werde. Denn ohne diese bliebe das Eine nicht das Eine; ein Anderes aber als das Eine kann das Eine niemals werden. Wie aber ist des Einen Act der Energie als Gutes möglich, ohne entweder, ob der Einheit des Einen, den Act der Energie als Gutes aufzuheben, oder, ob des Actes der Energie, des Einen Einheit? Auf keine andere Weise, als indem wir den Act der Energie des Einen als Gutes, als in der Einheit fassen mit dem Einen, in des Einen ewigem Abglanze seiner Gutheit, in seiner ewigen περίλαμψις a). In

a) Das Wort „ewig" bei der περίλαμψις setzte Plotin vermuthlich deßhalb schon hier ausdrücklich hinzu, um jeglicher Vorstellung von einer immer irgendwie mit dem Zeitbegriffe

Digitized by Google

der περίλαμψις erscheint das Eine in seiner Bethätigung und Energie als Gutes. Kann nun gleich das Eine in seiner Einheit durch die περίλαμψις durchaus nicht gestört werden, oder irgendwie eine Diremtion oder Verminderung erleiden (das Eine kann nie Zwei werden), so ist dennoch die περίλαμψις, eben weil nur περίλαμψις des Einen, offenbar nicht das Eine selbst; mithin ein Anderes, als das Eine; mithin auch nicht mehr in des Einen Namen zu beschließen. Es ist der Νοῦς, die Intelligenz, das zweite Hauptprincip, der Schöpfungsurgrund der Seelenwelt und Sichtbarkeit. Der Νοῦς, oder die Intelligenz, ist daher die περίλαμψις, als das Andere von dem Einen. Der Νοῦς ist also nicht in der Einheit mit dem Einen; denn wäre er wirklich Eins mit dem Einen, so wäre er nicht das Andere von dem Einen,

---

behafteten Emanationstheorie vorzubeugen. Ebenso ist natürlich auch alles Nachfolgende, mag es in der formalen Procedur der Dialektik auch noch so sehr den Schein des Discursiven und Auseinander haben, als nichts Anderes anzusehen, nämlich vom Einen aus, denn als ideelle oder Begriffshypostasen des Ἕν. Alles Discursive liegt durchaus in der dialektischen Deduction. Wie bedeutenden Unterschied es macht und wie das Außerachtlassen dieser Bestimmung die irrigsten Vorstellungen von der Lehre des Plotin hervorbringt, zeigt die ganz materielle Auffassung Einiger von der ἄνοδος und κάθοδος der Seelen, als von einer Seelenwanderung, auf welchen Irrthum Creuzer in einer Anmerkung seiner Prolegomena aufmerksam gemacht. Gerade das Erfassen der Hypostasen des Ἕν als ideeller und Begriffshypostasen ist der wesentliche Unterschied der Lehre Plotin's von den materiellen Emanationshypostasen der Orientalen. Eine Kritik aber der fluctuirenden Dialektik Plotin's und der trüglichen Versatilität seiner Begriffe ist nicht dieses Ortes. Ob eine solche beabsichtigt die Abhandlung von Steinhart (de dialectica Plotini ratione), vermag ich nicht zu sagen. Hier ist es nur der Zweck, die Grundzüge der dialektischen Deduction des All möglichst objectiv, im Sinne des Plotin, zu geben, um dadurch eine feste Grundlage für die Principien der neuplatonischen Ethik und damit, wie sich zeigen wird, für die Beurtheilung der in Frage stehenden Schrift zu gewinnen.

Digitized by Google

mithin (da dieß sein Wesen ist) nicht *Νοῦς* oder Intelligenz. War in dem Einen als Einem kein Act der Energie als Energie auf ein Anderes hin möglich (indem jeder Act der Energie auf ein Anderes seine Einheit stören würde oder als schon gestört vorausgesetzt), so ist ein solcher Act dagegen im *Νοῦς* nothwendig. Denn da der *Νοῦς* nur *Νοῦς* ist als das Andere von dem Einen, so kann er auch nur *Νοῦς* seyn und bleiben durch das Eine, jedoch nicht in wirklicher Einheit mit dem Einen (denn in dieser wäre er ja nicht *Νοῦς*), sondern in erstrebter Einheit mit dem Einen, in seiner Hinwendung zum Einen. Dieß Erstreben also der Einheit mit dem Einen, dieß Sichhinwenden zum Einen, ist dem *Νοῦς* als *Νοῦς* nothwendig; es ist wie das Leben, so die innerste Bethätigung des *Νοῦς*, — die *νόησις*. Die *νόησις* überhaupt ist Schauen; die *νόησις* in ihrer Wahrheit Schauen des Einen. — Die *νόησις* also ist des *Νοῦς* Leben und Energie; diese in ihrer Wahrheit (d. h. verhält sich der *Νοῦς*, in seiner Wahrheit als *Νοῦς*, energisch) ist also gerichtet auf die Einheit des *Νοῦς* mit dem Einen. Ist die *νόησις* aber nicht gerichtet auf das Eine, so ist sie gerichtet auf das Andere vom Einen. Das Andere vom Einen, als Anderes vom Einen, ist aber nicht in Einheit mit dem Einen. Mithin ist auch die *νόησις*, als gerichtet auf das Andere vom Einen, gerichtet auf das, was nicht in Einheit ist mit dem Einen. Das Leben aber und die Wahrheit des *Νοῦς* ist eben dieses, als Anderes vom Einen gerichtet zu seyn auf die Einheit mit dem Einen. Die *νόησις* also des *Νοῦς*, als nicht gerichtet auf das Eine, ist nicht gerichtet auf den *Νοῦς* in seiner Wahrheit, mithin auch überhaupt nicht auf den *Νοῦς*, mithin auf etwas vom *Νοῦς* Verschiedenes, — es ist die *Ψυχὴ κόσμου*, die Weltseele. Die Weltseele ist von dem Einen schon im dritten Grade entfernt und mit dem Einen nur durch den *Νοῦς* vermittelt und verbunden. Wie nun der *Νοῦς* sein wahres Leben nur hat in seinem

Digitized by Google

Einsseyn mit dem Einen, so wiederum die Ψυχὴ κόσμου nur im Νοῦς. Wendet sie sich nicht zum Νοῦς, so erschaut auch sie sich nicht in ihrer Wahrheit, mithin auch in der That nicht eigentlich sich selbst, sondern etwas Niederes als sich, etwas, das mit dem Einen kaum noch und nur durch sie zusammenhängt, — es ist der Einzelseelen Vielheit und die Welt der Sichtbarkeit, das Geschlecht der Menschen und der κόσμος αἰσθητός. Beide müßten in ihrer gänzlichen Abwendung von dem Einen völlig dem Gegentheile des Einen und Guten, dem ewigen Nichts, dem Bösen, der Materie, der Finsterniß anheimfallen, würden sie nicht von der Weltseele durch den Νοῦς fortwährend davon ab und zu dem Einen hin zusammengehalten. Hierdurch bleibt den Einzelseelen (eben als Seelen) der Weg nach Oben durch den Νοῦς zum Einen hin möglich. Die Welt der Sichtbarkeit aber, als nur von der äußersten und fast verschwindenden Lebenskraft des Einen in der Ψυχὴ κόσμου zusammengehalten, ist in rastloser, unaufhörlicher Evolution, der ἐξέλιξις, begriffen, deren Frucht der Χρόνος, die Zeit, das ewige Zwitterwesen zwischen Seyn und Nichtseyn, Licht und Finsterniß, die Durchgangspforte vom ewigen Guten zum ewigen Bösen.

Nach Plotin also und den Neuplatonikern überhaupt sind die Einzelseelen als Einzelseelen (der Mensch als Mensch) in einem Zustande der Gefallenheit. Sie sind gänzlich abgewendet von dem Einen und Guten; sie stehen auf der Grenze von Zeit und Nichtzeit, auf dem Scheidepunkte des Doppelweges entweder zum Einen und Guten hinauf, oder hinab zur Vielheit und zum Bösen. Gefallen aber und vom Guten abgewendet sind die Seelen als Einzelseelen ebenfalls nach dieser Lehre nur durch eigne Schuld. Denn — so trüglich auch bei einigem Scharfblicke, zumal nach obiger Deduction, die Dialektik erscheinen muß — im Einen und Guten kann der Grund des Abfalls nicht liegen; dieß ist offen und

Digitized by Google

einleuchtend. In der Intelligenz, dem *Νοῦς* in seiner Wahrheit, ebenfalls nicht; denn der *Νοῦς* in seiner Wahrheit ist in Einheit mit dem Einen. Die *Ψυχὴ κόσμου* oder allgemeine Weltseele ist auch nicht Schuld am Falle der Einzelseelen und ihrem Abgewendetseyn vom *Νοῦς* und *Ἕν*. Denn sie, die allgemeine Weltseele, ist in ihrer Wahrheit nur dem *Νοῦς* fortwährend zugewendet und durch den *Νοῦς* in seiner Wahrheit stets mit dem Einen in Einheit. Die Schuld des Abfalls der Einzelseelen zur Vielheit liegt also nur in den Einzelseelen als solchen. Denn wären die Einzelseelen nicht eben das, was sie sind, nämlich Einzelseelen, so wären sie ja in der allgemeinen, in der Weltseele, mithin, ab von der Vielheit, in der Einheit der Weltseele, dem *Νοῦς* und dem *Ἕν* zugewendet. Dieß aber sind sie, ihrer Natur nach, als Einzelseelen nicht, im Gegentheile, in ihrem Einzelseyn, ab von der Weltseele, zur Vielheit überwiegend hingerichtet. Da sie jedoch andererseits als Seelen, wenn auch als Einzelseelen, an der allgemeinen Seele Theil haben, so können sie ebenso wenig, durch ihren Hang zur Vielheit, in Wahrheit ganz von dem Einen und Guten ab und zu dem Bösen, dem Nichts und der Materie fortgerissen werden. Die Einzelseelen sind also als Einzelseelen frei, auf dem Scheidewege sich findend zur freien Wahl des ewigen Guten und des ewigen Bösen.

Daß aber nun die Einzelseelen zurück zur Einheit mit dem Einen und Guten dringen können, ist wiederum nicht ihr Verdienst, nicht ihr Vermögen aus eigener Kraft, sondern es ist des ewigen Einen und Guten Gnade. Denn eben seine, auch bis in die Einzelseelen hinab überströmende Fülle seiner Einheit und Gutheit ist seine Gnade und Freundlichkeit, seine *χάρις*, durch welche in den Seelen die Sehnsucht nach der Rückkehr in die Einheit mit dem Einen gewirkt und erhalten wird. Die Rückkehr nun der Seelen, die durch die Gnade (*χάρις*) des Einen sich ziehen lassen, ist der Weg nach

Digitized by Google

Oben, die ἄνοδος a). Die ἄνοδος ist aber kein discursives Stufenübersteigen, als ein Act in der Zeit, sondern

a) Wenn gleich die Neuplatoniker stets von einer so brennenden Sehnsucht nach der Einheit (ἕνωσις) mit dem Einen und Guten erfüllt waren, daß in ihrer Ethik wohl nur von der ἄνοδος der Seelen die Rede seyn konnte, so ist es doch leicht einzusehen, was nach ihrer Lehre das Schicksal der Seelen seyn mußte, die sich nicht von der dargebotenen Gnade ziehen lassen, nicht von der Gnade Gebrauch machen. Eine zwingende Nothwendigkeit zur Rückkehr der Seelen liegt weder in dem Einen und Guten (denn dieß bedarf ihrer nicht), noch kann sie in den Seelen liegen; denn sonst wären diese nicht frei. Eine Nöthigung zur ferneren und gänzlichen Abwendung widerstreitet ebenfalls nicht nur der Seelenfreiheit, sondern der den Seelen innewohnenden Gnade (χάρις) des Urlichts. Da nun aber gerade diese Immanenz des letzten Strahles des Urlichts das Wesen der Seelen als Seelen ausmacht (denn ohne diesen Strahl fehlte den Seelen gewissermaßen die Entelechie; sie wären als gänzlich dunkel, total dem finsteren Reiche des Bösen, des Nichts und der Materie anheimgefallen, d. h. die unsterblichen Seelen wären todt), wie kann, bei einer noch ferneren Abwendung der Seelen von dem Einen zur Materie, die Freiheit und Einheit des Guten bestehen, wenn die Seelen (als Seelen doch des Einen, sey es auch im letzten Schimmer, theilhaftig) dem Einen wirklich gänzlich absagen und entfliehen können? Und wie kann wiederum wahrhafte Freiheit der Seelen statthaben, wenn sie von dem Einen gewaltsam verhindert werden, sich, ihrem Willen nach, ganz der Materie und Finsterniß dahin zu geben. Wie ist dieser Widerspruch zwischen der Freiheit und absoluten Vollkommenheit des Einen und Guten und zwischen der Freiheit, dem Begriff und Wesen der Seelen, zu lösen oder zu vereinigen, ohne entweder, bei Bewahrung der Freiheit der Seelen, dem Einen und Guten von seiner Einheit und Gutheit etwas zu entziehen, oder, um die Einheit und Gutheit des Einen zu bewahren, den Seelen ihre Freiheit? — Denn daß die Lösung nur scheinbar sey, wollten wir die zwei Willensfreiheiten, des Einen, Guten, und der Seelen, so vereinigen, daß wir sagten, entweder sey es der Wille des Einen, daß einige Seelen den Willen haben möchten, sich abzuwenden (Schatten absoluter Prädestination), oder auch, daß es des Einen Wille sey, wenn einige Seelen sich gänzlich abwenden wollten, die Abwendung dann auch selbst zu wollen (Schatten relativer oder bedingter Prädestination), ist, nicht sowohl wegen der Unmöglichkeit der

ein ideelles Freiwerden der Einzelseele von dem, was ihre Einheit mit dem Einen, Guten stört und trübt, ein

---

Vereinigung zweier freien Willen überhaupt, als wegen der Einheit des Einen, offen und einleuchtend. Es kann daher, um das Eine nicht an seiner Einheit und die Seele nicht an ihrem Begriff, als Seele, zu beeinträchtigen, als Schicksal der Seelen, die sich freiwillig von dem Einen abwenden, nur das gesetzt werden, daß das Eine in ewiger Einheit, die Seelen ewig Seelen, mithin in ewiger Abwendung von dem Einen bleiben. Da nun die Seele nur Seele ist, d. h. nur lebt, als in dem Mittelpunkte ihrer selbst vom letzten Strahle des Einen (durch Vermittelung des *Νοῦς* in der Weltseele) zur Einheit zusammengehalten und von dem Einen erleuchtet, so ist mithin ihr Abwenden vom Einen zur Vielheit und Finsterniß die diametrale Entgegensetzung vom Leben — der Tod, aber, als Tod ewiger Seelen, ewiger Tod, kein wirkliches Todt-seyn (mortuum esse), sondern ein ewiges Todt-werden (mori). Denn könnten die Seelen, welche nur Seelen sind durch die immanente Einheit des Einen, jemals als Seelen wirklich todt seyn, so wäre dieß nur also möglich, daß der Einheit des Einen etwas entzogen würde; was unmöglich ist. Mithin ist die Folge der mit Freiheit geschehenen Abwendung der Seelen von dem Einen ein ewiges Sterben — und doch nie sterben; ein ewiges Finsterwerden — und doch nie finster werden; ein ewiges Nichtswerden — und doch nie nichts werden; ein ewiger Tod in einem ewigen Leben und ein ewiges Leben in einem ewigen Tode. — Also folgt schon aus dieser Nachäffung christlicher Dogmatik in der Lehre des Ammonius auf die freiwillige Abwendung der Seelen von der Rückkehr zur Einheit mit dem Einen durch den *Νοῦς*, aus dem Begriffe der Freiheit, Einheit und Gutheit des Einen und aus dem Begriffe der Freiheit und des Wesens der Seele der Begriff der ewigen Abwendung von dem Einen, des ewigen Todes und der ewigen Verdammniß mit unwiderleglicher Nothwendigkeit. Und was ist nun das neuplatonische *Ἓν* und der neuplatonische *Νοῦς* und die neuplatonische, alle *ἕνωσις* vermittelnde *περίλαμψις* gegen die heil. Trinität von Gott Vater, Sohn und heiliger Geist unserer Symbole! Und was die Abwendung der durch den Fall getrübten Seelen von der *ἕνωσις* durch den *Νοῦς* gegen die Verschmähung des alleinigen Zugangs zum Vater durch den eingeborenen Sohn, der die *κάθαρσις* aller Seelen durch sein göttliches Blut auf sich genommen! Und doch können flache Rationalisten selbst aus den metaphysischen

Digitized by Google

Freiwerden nämlich von ihrer Einzelheit und von der Trübheit, die durch die Neigung der Einzelseele, ab von der Klarheit des Einen und hin zu der Vielheit der Dinge und dem ewigen Dunkel der Materie, in ihnen sich erzeugt. Dieß also ist die ἄνοδος, der Weg nach Oben, oder die κάθαρσις: der κάθαρσις Endziel das wirkliche, realisirte Freiseyn der Seele von ihrer Einzelheit und Trübheit und ewige Vereinigung mit dem Einen und Guten in der ἕνωσις. Die ἕνωσις ist das letzte Ziel für alle Seelen, das τέλος und Princip der ganzen Ethik, von wo ab alle (natürlich ideellen) Grade der κάθαρσις gemessen werden.

Die einzelnen Stufen, welche die Seelen durch die κάθαρσις (als Act des Reinigens) zum Einen hin ersteigen, sind zugleich Grade innerhalb der κάθαρσις (als Wirkung jenes Actes). Diese Stufen und Grade sind jedoch nichts Objectives, nichts außerhalb der Seelen Liegendes, von ihnen in discursiver Annäherung zu Erringendes, es sind Grade des Hell- und Reinwerdens, des Schwindens aller Trübheit und Finsterniß in ihnen, ein immer intensiveres Einswerden mit dem Urlichte des Einen, Guten, — die ἀρεταί a). Der ideelle Weg nun der κάθαρσις hin zur ἕνωσις geschieht durch vier sich progressiv correspondirende Cyklen der in allen Systemen der griechischen Ethik wiederkehrenden vier Cardinaltu-

Begriffen der christlichen Lehre von Gott, von der Gnade und von der Unsterblichkeit nicht einmal mit dem Verstande zu dem Ernste kommen, wie aus der Verschmähung der angebotenen Gnade in Christo die ewige Verdammniß als ewiger Tod ebenso von selbst folge, wie aus einem Leben der Seele außer der Gemeinschaft mit dem, in welchem allein die Seelen Licht und Leben haben (Joh. 1, 4. 9.), ein Verlöschen des Lichtes und des Lebens, und ein ewiges Verlöschen, nothwendig sey (vgl. Hutterus redivivus, p. 342 sqq.).

a) Die klarste Begriffsentwickelung der neuplatonischen κάθαρσις durch die verschiedenen Tugendstufen findet sich in des Porphyrius sogenannten sententiae ad intelligibilia ducentes, im ersten Nachtrage des Holstenius (ed. Rom.).

Digitized by Google

genden. Und zwar beginnen auf der untersten Stufe der κάθαρσις die Seelen, welche dem Gnadenzuge des Einen nach Oben folgen, damit, daß sie sich von der Vielheit der sichtbaren Dinge überhaupt erst ab- und dem Einen zuwenden, durch die φρόνησις, sich hiernächst, der Vielheit gegenüber, dem Einen bestimmt anschließen, durch die σωφροσύνη, dann diesem Anschluß entschiedene Festigkeit verleihen, durch die ἀνδρία, und endlich, durch die δικαιοσύνη, das Resultat von diesem ganzen Acte zur ἕξις, dem habituellen, gleichmäßigen und nach allen Seiten hin der Störung durch die Sensualwelt enthobenen Zustande der Seelen, machen. Hierdurch sind dann die Seelen nicht mehr nur Einzelseelen, nicht mehr nur der Vielheit unterthan, sondern sie sind eingegangen in den κόσμος der Ψυχή, ins Reich der allgemeinen, der Weltseele. In der Weltseele erschauen die Seelen sich und die Vielheit der Dinge nicht mehr nur in ihrer Einzelheit und Vielheit, sondern in einer Vielheit, die bereits durch den Νοῦς zur Einheit verklärt ist. Dieser Cyklus von Tugenden ist nun der erste, den die Einzelseele als Einzelseele, der Mensch als Mensch erreichen kann. Die bloße Vielheit der Welt der Sichtbarkeit, die Vielheit und Trübheit, die in dem Leben der Einzelseelen sich als πάθη manifestirt, ist durch das Schauen und Leben der Seelen in der Weltseele verklärt und erhoben zu einer Vielheit in der Einheit, zur Harmonie, zum Schönen, in welchem die Seelen sich und die Welt erkennen. Doch frei von aller Trübheit, gänzlich frei von der Vielheit sind hier, in der Welt der Weltseele, die Seelen noch keineswegs. Auf diesem ersten Ausfluge ihrer ideellen Wanderung bleiben die Seelen stets noch in der Welt der Sichtbarkeit und mit der Sichtbarkeit behaftet; sie bleiben Menschenseelen. Die höchste Stufe der Tugenden, die die Seele auf diesem Wege erreichen kann, ist nur die höchste Stufe menschlicher Tugenden; es ist die der ἀρεταὶ πολιτικαί, in denen der πάθη Vielheit und Trübheit zur Harmonie der Einheit gestaltet erscheint.

Digitized by Google

Aber hierin kann die Seele, deren Zug nach Oben, hin zum Einen geht, nicht beharren. Es war nur ihrer Wanderung erster Ruhepunkt. Sie dringt weiter zum Schauen des Einen selbst. Wendet sich daher die Seele von der Welt der Schönheit in der allgemeinen Seele höher hinauf und näher zu dem Einen hin, so schauet sie die Harmonie der Sinnenwelt nun schon im höheren Grade der Einheit mit dem Einen; sie schauet sie verklärt zum Reiche der Intelligenz, zur Welt des *Noῦς*, als *κόσμος νοητός*. Die Seele selbst im ähnlichen vierfachen Ringen, als auf der ersten Stufe, dorthin gelangt, legt das Prüfungskleid des ersten Tugendgrades ab; ihr Leben ist nicht mehr Seelenleben schlechthin, es ist Leben der Seele in der Welt der Intelligenz, ein Intellectualleben, ein *βιος νοερός*. Die *πάθη*, selbst in der Verklärung zu *ἀρεταὶ πολιτικαὶ*, sind nicht mehr vorhanden; die *πάθη*, so wie das ganze Reich des Schönen liegen hinter ihr. Die vier Cardinaltugenden gehören nun der Intellectualwelt an, sind hier zu *ἀρεταὶ νοεραὶ* geworden. In gleicher Weise geschieht nun auch der weitere Fortgang zur *ἕνωσις*. Immer noch ist nämlich die Seele in Trennung von dem Einen. Denn in der Intellectualwelt, der Welt des *Noῦς*, ist es ja der *Noῦς* selber, welcher die Seele vom Einen abscheidet. Die Seele lebt zwar in der Welt des *Noῦς*, doch in den *Noῦς* selber ist sie noch nicht eingedrungen. Erst im *Noῦς* finden sich die Urbilder für die Welt des *Noῦς*, so wie die Urbilder für die *ἀρεταὶ νοεραὶ*. Diese in der Intelligenz beschlossenen Urbilder selbst sind die *ἀρεταὶ παραδειγματικαὶ*. Im dritten Fluge also schwingt sich die Seele auch von der Stufe der Intellectualwelt hinaus in den *Noῦς* selber, und läßt sich durch die *ἀρεταὶ παραδειγματικαὶ* erleuchten. Nur Eines fehlt ihr noch zum Ziele, zu ihrem wahren Leben, zur seligen *ἕνωσις* — das Eine selbst. Darum, auch von dem Glanze des *Noῦς* ungeblendet, dringt sie empor, selbst der Tugenden Urbilder läßt sie

Digitized by Google

hinter sich zurück, um, nach Ueberwindung aller Trennung, im Jubelkleide der Abglanztugenden, der ἀρεταὶ συνδρομικαί, ins heilige Reich der περίλαμψις, den Strahlenkranz des Urlichts, aufgenommen, am Ziele alles Seelensehnsuchtsstrebens, in der ἕνωσις ewigem, seligen σύνδρομος das Urlicht selber, das Gute, Eine ewig von Angesicht zu Angesicht zu schauen.

Kehren wir nun, nach dem kurzen Ueberblicke dieser wundersamen Licht- oder Sonnenmetaphysik, zurück zur Betrachtung des bisher nur hypothetischen Dogma: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, so werden wir den Weg zu seiner Erklärung gebahnt finden. Wie wir nämlich sahen, so liegt der Anfang und Urgrund der gesammten Schöpfung, sowohl des Reichs der Einzelseelen, als der Welt der Sichtbarkeit, nicht unmittelbar im Einen und Guten, dem Ἕν und Ἀγαθὸν selber — vielmehr ist nach der Lehre Plotin's eine Schöpfung der Welt aus dem Einen und Guten als solchem unmöglich —, sondern in der Intelligenz, dem Νοῦς. Durch den Νοῦς nur ist das Universum entstanden, so wie es auch wiederum nur im Νοῦς sein Leben und sein Bestehen hat. So ist der Νοῦς in seiner Richtung zur Welt ihr Schöpfer und Erhalter, der δημιουργὸς und βασιλεὺς des Alls. Durch den Νοῦς nur kam Alles aus dem Einen und Guten; nur in dem Νοῦς ist Alles wiederum mit dem Einen und Guten in Einheit. Deßhalb ist alles wahrhafte Leben und Thun ein Drang nach dem Νοῦς hin, ein sich Verklären zur Intelligenz, um in dem Νοῦς und durch den Νοῦς zum Einen und Guten zurückzukommen. Verklärung also, um von unten zu beginnen, Verklärung der Finsterniß und Vielheit der Sensualwelt zur Einheit durch Hinwendung nach dem Νοῦς ist für diese äußersten Grenzen des Alls das erste — aber auch das letzte Ziel. Denn da die Welt der Sichtbarkeit selbst nichts mehr vom Lichte des Einen und Guten hat, sondern nur durch den letzten Schimmer der überströmenden χάρις des Einen in der

Weltseele vom Falle in die ewige Finsterniß der Materie und des Nichts gerettet wird, so kann sie selber niemals weiter als bis zu dieser Einheit in der Vielheit verklärt werden. Wegen ihres eigenen, gänzlichen Verlassenseyns von der Gemeinschaft mit dem Einen und Guten stürzt die Sensualwelt in rastloser ἐξέλιξις dem Nichts entgegen, drängt finster, böse und häßlich zu werden, aber ebenso wird sie durch die Weltseele ewig von der Finsterniß zurück und zu dem Lichte hingezogen. So also ist das ewige Streben der Sensualwelt die Vielheit und das Nichts, aber ebenso dieses Strebens ewiges Resultat Einheit und Leben durch des Einen Gnade in der Weltseele, eine ewige Vielheit in ewiger Einheit, d. h. das Endziel der Sensualwelt ist ewige Schönheit, — aber auch nur Schönheit. Das Endziel der Seelen dagegen ist ein bei weitem höheres. Es ist gänzliche Befreiung von aller Trübheit und Vielheit, der κάθαρσις vollkommene Verwirklichung in der ἕνωσις. Dennoch ist auch für die Seelen als Einzelseelen die erste und schwerste Stufe, die zu erklimmen, sowohl die Sensualwelt in Verklärung und Schönheit durch die Weltseele zu erkennen, als sich selber, von ihrer ersten Trübheit und Einzelheit geläutert und befreit, in die Weltseele zu erheben.

Das Schöne also ist die erste Stufe der ganzen ideellen Seelenwanderung. Im Schauen des καλὸν gelangt die Seele auf ihrer ἄνοδος gewissermaßen in die Vorhöfe des Heiligthumes des Einen. Das Schöne ist eine Schöpfung, nur aus den Funken der überströmenden Einheitsfülle des Einen entsprossen. Dem Einen selbst kömmt keine Schönheit zu. Denn in dem Einen ist kein Schein der Nicht-Einheit oder Vielheit. Das Eine ist mithin über allem Schönen; es ist ὑπέρκαλον. Die Seelentugenden des ersten Grades aber waren, wie wir sahen, die ἀρεταὶ πολιτικαί, die Vollendung des Menschen als Menschen. Das Ziel und Resultat der ἀρεταὶ

πολιτικαὶ ist mithin, wie sich aus dem so eben Entwickelten ergibt, das Schöne — und nur das Schöne. Alles Schöne ist aber nur vermittelt durch den Νοῦς. Denn nur im Hinblick auf die Welt des Νοῦς, nur nach dem Bilde der Intellectualwelt vermag die Weltseele die Vielheit der Sensualwelt zur Schönheit zu verklären. Ohne Hinblick auf die Welt des Νοῦς (den κόσμος νοητός) und ohne sie vermögen die Einzelseelen weder die sie umgebende Sinnenwelt (den κόσμος αἰσθητός), noch ihre eigene Einzelheit und Trübheit (ihre πάθη) zur Schönheit verklärt zu schauen. Das Schöne also, oder das Schauen des Schönen, ist, wie der Beginn der ἄνοδος, so für das Menschenleben als Menschenleben das höchste und das letzte Ziel, darüber dem Menschen als Menschen, der Einzelseele als Einzelseele, hinauszudringen nicht vergönnt ist. Geht aber alles Ringen und Leben der Menschen als Menschen in seiner Wahrheit, d. h. sofern es, von der Vielheit abgewendet, hin zum Einen sich drängt und sehnt, nur auf das Schöne, so kann das höchste Leben des Menschen in seiner Wahrheit auch kein anderes seyn, als μίμησις des Νοῦς, als — ποίησις, d. h. Realisirung des Schönen. Der Mensch als Mensch, jedweder in seinem besonderen Thun, ist in seiner wahrhaften und vollendeten Bethätigung nichts als ein μιμητὴς des Νοῦς, als μόνος ποιητής. Nur im Hinblick auf den Νοῦς, nur in der μίμησις des κόσμος νοητὸς haben die Seelen in ihrem Wirken, an sich und an der Welt, Einheit; nur in dieser μίμησις können sie sowohl die Welt, als ihre eigene Trübheit zur Harmonie und Schönheit verklären, d. h. zur Wahrheit ihres Thuns gelangen. Ist nun aber für den Menschen als Menschen das letzte Ziel kein anderes, als das Streben nach dem Schönen; kann dieses nur realisirt werden durch μίμησις des Νοῦς (des δημιουργὸς und βασιλεὺς der Welt), d. h. durch ποίησις, und kann somit nur ποίησις den Menschen als Menschen zu seiner Vollendung in den ἀρεταὶ πολιτικαὶ erheben,

Digitized by Google

so ist offenbar, daß (um nur vom allgemeinsten Begriffe auszugehen) auch der, welcher dasteht als Haupt der Vereinigung der Einzelseelen als Einzelseelen, das ist der πόλις, und dessen Ziel es daher vorzugsweise seyn wird, die ἀρεταὶ πολιτικαὶ sowohl in dieser Gesammtheit als in und an sich selbst zu verwirklichen, daß dieses Haupt der Menschen als Menschen, das Haupt des Staates, der König, vor allen Anderen in seinem Thun seyn muß ein μιμητὴς des δημιουργὸς und βασιλεὺς der Welt, und nichts seyn kann — als μόνος ποιητής.

Indessen so gewiß nach dem Vorhergehenden die allgemeinste Vorstellung vom Ziele und Wesen des Königs in der Seele eines Neuplatonikers keine andere seyn konnte, als die: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, und hiermit denn die beim ersten Anblicke sonderbare Inschrift jenes Buches im Sinne des Origenes eine genügende Rechtfertigung erhalten hätte, so muß sich dennoch, selbst nach obiger Demonstration und vielleicht gerade erst nach derselben, immer noch ein Bedenken rege machen. Zwar nicht, wie wir hoffen, die nüchterne Frage eines modernen Polizeibeamten, wie man sich denn wohl das Regiment eines Königs vorstellen solle, der da nichts sey, als bloßer Dichter, als μόνος ποιητής (denn solche Fragen werden nun einmal in der Platonopolis nicht beachtet), wohl aber Folgendes. Freilich ist alles wahre Menschenthun nur eine μίμησις des Νοῦς, nur ποίησις, und alle Menschen in ihrer Wahrheit nur ποιηταί. Aber eben deßhalb, weil diese ποίησις der allgemeinste Ausdruck ist des Thuns der Menschen überhaupt als Menschen, so kann auch nur bei denen der Menschen oder Einzelseelen, deren individuelles Thun zugleich auf irgend eine Weise das allgemeine Thun der Menschen in ihrer Gesammtheit repräsentirt und darstellt, oder deren μίμησις die Verklärung der gesammten Welt der Sichtbarkeit und Einzelseelen nach dem Urbilde der Intellectualwelt, mithin

im umfassendsten Sinne das Schöne überhaupt zum Objecte hat — nur für solche Seelen kann der allgemeinste Ausdruck menschlicher Bethätigung zugleich als Ausdruck ihres individuellen Thuns gelten. Daher der Dichter Thun ausschließend *ποίησις* genannt, so wie sie selber *ποιηταί*. Von jedem andern menschlichen Thun dürfte daher nicht als Bestimmung seines individuellen Wesens *ποίησις* genannt werden, sondern ein Thun, das seiner Allgemeinheit nach zwar in der *ποίησις*, jedoch nach seiner Individualität nur als eine niedere Hypostase, enthalten wäre, da ja *ποίησις* nur den Umfang und die Grenze des Menschenthuns als solchen, d. h. des Seelenlebens außerhalb der Intellectualwelt, bezeichnet. Ließe sich nun allerdings nicht ohne Schein annehmen, daß Origenes, da unter allem Menschenthun das Thun des Königs seinem Wesen und Umfange nach das allgemeine Thun der Menschen am umfassendsten verwirklicht, diesem eben deßhalb auch die *ποίησις* entweder gleich dem Dichter, oder in noch höherem Grade als ihm vindicirt habe, so hätte er doch offenbar richtiger, im ersteren Sinne einfach: *ὅτι ποιητὴς ὁ βασιλεύς*, oder (bei der zweiten Ansicht): *ὅτι ποιητὴς μόνος ὁ βασιλεύς*, oder (deutlicher noch, mit Vermeidung aller Ambiguität und Voranstellung des Hauptbegriffs, nur weniger griechisch): *ὅτι μόνος ὁ βασιλεὺς ποιητὴς* sagen müssen und sicherlich auch gesagt: — dem Satze: *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς*, muß daher wohl noch eine etwas verschiedene Tendenz als jenen beiden Sätzen zum Grunde liegen. Darüber kann aber nur eine scharfe und genaue Erwägung der Worte des in Frage stehenden Gedankens selbst Aufschluß geben. Wenn nämlich Origenes durch die Verbindung der beiden vorliegenden Hauptbegriffe zu dem Satze: *ὅτι μόνος ὁ βασιλεὺς ποιητής*, oder (ohne Diastole freilich zweideutig): *ὅτι ποιητὴς μόνος ὁ βασιλεύς*, allein den König zum *ποιητὴς* gemacht, d. h. allein und ausschließend dem Könige wegen seiner *ποιη-*

Digitized by Google

σις das Prädicat eines ποιητὴς vindicirt, kurz, den König offenbar eine Stufe über den sonst sogenannten ποιητὴς gesetzt hätte; wenn ebenso ferner der Satz: ὅτι ὁ βασιλεὺς ποιητής, oder besser: ὅτι ποιητὴς ὁ βασιλεύς, nichts enthalten haben würde, als schlechthin den positiven Ausdruck vom Wesen und der Energie des Königs, so daß der König und der Dichter ihrem Wesen nach als gleich, auf derselben Stufe und in demselben Gattungsbegriffe gefaßt wären, so liegt in dem Satze: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, zwar auch der positive Gedanke: ὅτι ποιητὴς ὁ βασιλεύς, mit eingeschlossen, jedoch ist nicht dieser positive Gedanke schlechthin als solcher ausgesprochen, sondern zugleich mit der Beschränkung des Prädicats als des alleinigen. Es wird der König nicht schlechthin Dichter oder mit dem Dichter auf gleicher Stufe stehend genannt, sondern — Dichter zwar, aber auch nur Dichter, auch nur mit dem Dichter auf einer und derselben Stufe stehend. Summa: die Schrift des Origenes hatte zum Hauptzwecke, das Wesen und den Begriff des Königs nicht schlechthin, nach seinem Inhalte und Umfange, zu entwickeln, sondern nach seiner Bestimmtheit und Begrenzung, nach seinen Schranken. Was aber dem Origenes als Neuplatoniker zu solcher Schrift Veranlassung geben konnte, liegt nicht fern.

Abgesehen nämlich von allen Vermuthungen, zu denen, was den äußeren Anstoß betrifft, die gewiß nicht absichtslos vom Porphyrius beigefügte Zeitbestimmung, ἐπὶ Γαλιηνοῦ, Veranlassung geben könnte a), so ist ja doch bekannt genug, wer nach des Plato Verordnung die Herr-

a) Man erinnere sich des lebhaften Interesses, das Gallien und Salonina für die Doctrin der Neuplatoniker hegten, ferner des Projects der campanischen Platonopolis, endlich der Anwesenheit des Origenes zu Rom, — um allerlei Stoff für Combinationen zu gewinnen.

Digitized by Google

scher im Staate seyn sollten, damit dieser in Wahrheit seiner Idee entspräche. Die Philosophen allein sollen Könige seyn, oder die Könige Philosophen. Denn die Philosophen allein kennen die Wahrheit und haben allein sie zum Ziele; mithin können auch nur durch die Philosophen die höchsten Ideen des Schönen, Wahren und Guten im Staate dargestellt, d. h. im menschlichen Gesammtverbande die vier Cardinaltugenden durch die verwirklichte δικαιοσύνη realisirt werden. Zum Plato also, nach welchem der König nur als Philosoph zu seiner Wahrheit gelangt, nach welchem der wahre König mit dem Philosophen seinem Begriffe nach auf derselben Stufe stehen soll, gerade zum Plato im Gegensatze behauptete Origenes und mußte er nach der Lehre des Ammonius behaupten, daß der wahre König nicht mit dem Philosophen, vielmehr nur mit dem Dichter (dem Dichter natürlich nicht in des Plato, sondern in des Origenes Sinne) rangire und auf gleicher Höhe stehe. Also: nicht Philosoph, bloß Dichter ist der König! Dieß und nichts Anderes wollte Origenes zeigen in der Schrift, die er nach ihrem Inhalte überschrieb: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Eine Behauptung, deren Richtigkeit für einen Neuplatoniker einleuchtend ist. Nämlich: das Strebziel aller Seelen ist die ἕνωσις. Zu ihr erheben die vier Stufen der κάθαρσις in der ἄνοδος. Die erste Stufe der ἄνοδος des Seelenlebens sind die ἀρεταὶ πολιτικαί; deren Verwirklichung ist das Leben in dem Schönen. Denn das Schöne ist die erste Verklärung der Vielheit der Sichtbarkeit, so wie der Einzelseelen zur Einheit mit dem Einen. Schreitet die Seele über die Grenze des Schönen hinaus, so übersteigt sie auch die Stufe der ἀρεταὶ πολιτικαί. Die ἀρεταὶ πολιτικαὶ werden zu ἀρεταὶ νοεραί, der βίος πολιτικὸς zum βίος νοερὸς in der Intellectualwelt. Die Seele als Einzelseele hat aufgehört zu seyn; der Mensch ist nicht mehr Mensch. Das Reich, in dem das Schöne sich in seiner höchsten Verklärung zeigt,

Digitized by Google

in welchem sich die Vielheit und Trübheit aller Einzelseelen (die πάθη aller Menschen) zur Harmonie der Einheit erhoben hat, der Staat, die πόλις, ist von der Seele überschritten. Und hier beginnt der βιος ἀπαθὴς des Philosophen. Der wahre König also als König, das Haupt der Einzelseelen als Einzelseelen, gehört nur der πόλις an; sein Reich reicht nur so weit, so weit des Schönen Grenzen reichen. Sein Ziel ist nur und bleibt das Schöne. Zwar hebt sich auch des Königs Auge zum Νοῦς empor, und auch er nur vermag sich und sein Volk zu verklären von dem Gnadenlichte, das vom Einen durch den Νοῦς in seine Seele dringt. Doch ist es der Abglanz nur von jener Welt, in die des Philosophen kühn-vermessene Seele ihren Flug richtet, daran er sich zu sonnen begehrt: nicht Philosoph, nur Dichter ist der König.

* * *

Ein erwünschtes Corollarium zu vorstehender Untersuchung nannten wir es, wenn diese, zunächst nur im Allgemeinen als neuplatonisch aufgezeigte Lehre auch im Besondern noch sich der Individualität des Origenes vindiciren ließe, was einigermaßen wenigstens möglich scheint. So viel nämlich darf wohl als sicher und feststehend gelten, daß das Reich des Königs nur die πόλις seyn könne; mithin sein Ziel auch nur die Verwirklichung der ἀρεταὶ πολιτικαὶ an sich und den von ihm beherrschten Einzelseelen. Eben so gewiß ist, daß Origenes den König nur in dem Falle einen Dichter nennen konnte, wenn nach seinem Begriffe vom Dichter (ganz im Gegensatze zu Plato's Urtheil) der Dichter in seiner Wahrheit und Vollendung durch seine ποιησις an den Einzelseelen dasselbe Resultat zu wirken fähig und vermögend war, was der König. Denn hierin eben läge der Berührungspunkt des Königs und Dichters; eben hierin wären sie ihrer Gattung, ihrem Wesen und Begriffe nach identisch. Daß nun dieß wirklich die Ansicht des Origenes von der Kraft und Fähigkeit des wahren Dichters gewesen sey,

berichtet uns in einer merkwürdigen Stelle ausdrücklich Proklus in seinem Commentare zum Timäus a). Sokrates nämlich spricht sich beim Plato gleich zu Anfange des Dialogs gegen seine Freunde Timäus und Hermokrates also aus. Es sey ihm, sagt er, nach jener langen Unterredung am Feste der Bendis, als er so noch einmal bei sich den Inhalt derselben überdacht, ein ganz sonderbares Gefühl angekommen. Wie es einem nämlich zu gehen pflege beim Anblicke schöner Thiere, die man nur im Gemälde oder im Zustande der Ruhe vor sich sieht, daß man wünscht, sie auch in Bewegung, in Entfaltung und Beweisung ihrer Kraft und Schönheit, in Leben und Kampf zu erblicken, also sey es ihm auch bei Betrachtung des Entwurfes jenes Staates ergangen; auch ihn und seine Bürger hätte er sich gesehnt in Leben und Kampf zu schauen, um an dem Anblicke solcher Kraft und Schönheit seine Weide zu haben. Doch solchen Staat in seiner Lebendigkeit ganz nach Verdienst und Würde darzustellen, dazu sey Niemand ihm geschickt genug erschienen. Zwar daß er (Sokrates) dieß nicht vermocht, sey eben nicht zu verwundern, doch auch von den Dichtern, nicht nur den jetzigen, sondern auch den alten, halte er keinen dazu für hinlänglich befähigt, nicht als ob er überhaupt das *ποιητικὸν γένος* verachte, sondern weil es ja offenbar sey, daß das *μιμητικὸν ἔθνος* nur das gehörig nachzuahmen und darzustellen vermöge, worin es aufgewachsen sey und was in dem Kreise seiner Anschauung und seines Wissens liege u. s. w. Fünf Punkte sind es, welche dem Proklus bei dieser Stelle fraglich und einer Erörterung bedürftig erscheinen, wobei vor Allem dieser, ob Plato unter jenen alten Dichtern auch den Homer mit begriffen habe. Diese Frage zu beantworten haben sich namentlich Longin und Origenes angelegen seyn lassen, und zwar habe Origenes es durchaus bestritten, daß auch

a) Proclus in Timaeum, p. 20.

Digitized by Google

Homer jenen unfähigen Dichtern beizuzählen sey. Denn in einer drei Tage hintereinander fortgesetzten Vorlesung zu Alexandria habe er im Schweiße seines Angesichts und mit großem Geschrei (ἐρυθριῶν καὶ βοῶν) bewiesen, daß die Poesie Homer's für das menschliche Leben vollkommen ausreichend sey, wogegen Porphyrius, dem Proklus diese Nachricht verdankt, erwidert, daß Homer wohl die Leidenschaften der Seele (die πάθη) in einer gewissen Größe und Erhabenheit darstelle, doch eine genügende Anleitung und Vorbereitung zum βιος νοερὸς und zur ἀπάθεια zu bieten nicht vermöge. Erscheint diese Entgegnung des Porphyrius auch nicht gerade hier ganz treffend und an ihrer Stelle, so stimmt doch diese seine Beurtheilung des Homer im Wesen überein auch mit dem, was er in dem bisher verloren geglaubten Buche περὶ Ὁμήρου φιλοσοφίας a) in dieser

a) Er schrieb dieses Buch, wie Holstenius in seiner musterhaften Abhandlung de vita et scriptis Porphyrii richtig gesehen, mit Beziehung auf Longin's Schrift: *Εἰ φιλόσοφος Ὅμηρος; φιλοσοφία* hier natürlich in dem Sinne genommen, in welchem das Wort bei Strabo gleich im Anfange des ersten Buches und bei einer polemischen Untersuchung derselben Frage vorkömmt, nämlich als Inbegriff der Principien einer Encyklopädie aller Disciplinen, in welcher Hinsicht Homer vor Allen den Stoikern und späterhin auch, wenigstens für Theologie und Ethik, den letzten Neuplatonikern in ihrer allegorisirenden und symbolisirenden Auffassung von der größten Auctorität war. Jene Frage also des Longin beantwortete nach dem Vorgange der Stoiker auch Porphyrius in seiner epideiktischen Abhandlung zur Verherrlichung der Weisheit Homer's bejahend. Es ist nämlich keine andere, als die größere uns erhaltene Schrift de Homeri vita et poesi, zuerst mit dem florentiner Homer des Demetrius Chalkondylas (1488), dann von H. Stephanus, hiernächst bei den Ausgaben des Plutarch und von Th. Gale in den Opuscula mythologica etc. herausgegeben. Ueber ihren Verfasser sind zwar mancherlei Vermuthungen aufgestellt worden, doch von Niemanden eine gründliche Untersuchung unternommen. S. Fabricius, Bibliotheca Graeca, Vol. I. Die übrigen, nicht unrichtigen Einwendungen von Gale gegen die Ansicht,

Digitized by Google

Beziehung ausführt, so wie sie uns zugleich einen Fingerzeig gibt über die allgemeine Tendenz wenigstens seiner zehn Bücher περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων, wozu ihm nach des Holstenius nicht ganz wahrscheinlicher Vermuthung die Reden des Dio Chrysostomus de regno den Anstoß gegeben haben sollen.

---

daß Plutarch ihr Verfasser sey, waren schon wegen der anonymen Ueberlieferung der Schrift unnöthig und überflüssig; denn nur durch den Zufall, daß bei Demetrius (denn außerdem gibt es, so viel bekannt, keine Handschrift von ihr) eine kleinere Abhandlung unter diesem Namen voransteht, hat auch sie von den späteren Herausgebern den Namen des Plutarch erhalten. Indeß ebenso wenig dürfte sich Jemand veranlaßt fühlen, abgesehen von der ganz unzulänglichen Argumentation Gale's, auch nur bei flüchtigem Durchsehen dieser Schrift und bei mäßiger Einsicht in des Dionysius von Halikarnaß Schreib- und Denkart, so wie das Interesse und den Umfang seines Wissens, die übereilte Vermuthung Gale's (dem meines Wissens bisher nur Josua Barnes beigestimmt hat) noch besonders zu widerlegen. Um indeß ohne eine genauere Beweisführung auch unsere Behauptung nicht zu dreist hinzustellen, sagen wir einstweilen nur, daß diese Abhandlung ebenso sicher die Schrift des Porphyrius περὶ Ὁμήρου φιλοσοφίας sey, als es feststeht, daß die von fünf Manuscripten unter dem Pseudonamen Ἡράκλειτος (nur von neueren Herausgebern seit Conr. Gesner entstellt zum Heraclides Ponticus) überlieferten Allegoriae Homericae keinem Andern angehören, als demselben Porphyrius, und aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich den Titel führten: περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ θεῶν — eine Schraube, denken wir, wobei gewiß weder den Creditoren von uns, noch im Zahlungsfalle uns von den Creditoren mehr zugemuthet werden soll, als was billigerweise geleistet werden kann.

Recensionen.

Digitized by Goo

Digitized by Google

1.

Das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach. Leipzig, Otto Wigand. 1841. X und 450 S.

Die christliche Theologie hat zu den antichristlichen Unternehmungen unserer Zeit, wie sie aus der jetzt Ton angebenden sogenannten linken Fraction der hegel'schen Schule hervorgehen, ein eigenes Verhältniß. Sie fordern von ihr, sie solle den Beweis ihrer Wahrheit führen. Auf welchem Fundamente? Natürlich auf dem der hegel'schen Logik. Allein die Theologie hat sich selbst und mit ihrer Selbständigkeit ihre Wahrheit aufgegeben, wenn sie diese von dort zu Lehn nehmen will. Solche unreine Vermischung von Philosophie und Religion vermag nur jene monströsen Zwittergestalten zu erzeugen, bei denen dem Glauben unheimlich zu Muthe wird und denen die Philosophie mit Achselzucken den Rücken wendet. Weder in dieser noch in irgend einer andern Logik hat das Christenthum den Beweis seiner Wahrheit. Nicht als Lehre, deren Inhalt aus allgemeinen Verstandesgesetzen zu demonstriren wäre, sondern als eine Thatsache ist es in die Welt eingetreten, und seine Predigt ist die Verkündigung göttlicher Thaten. Nur durch eine innere That des hingebenden Vertrauens tritt der Mensch in die höhere Ordnung ein, welche die göttliche Offenbarung in Christo enthüllt, und nur durch immer neue Erhebung über die bloße Natürlichkeit in Gebet und demüthigem

Digitized by Google

Lernen aus dem göttlichen Worte wird er darin heimisch. Das Christenthum hat sich bewährt, indem es der Welt ein neues göttliches Lebensprincip mitgetheilt; es ist für Millionen ein Gegenstand der innern Erfahrung, eine Thatsache des Bewußtseyns geworden, mit der aller bessere, edlere Gehalt ihres Lebens unauflöslich verknüpft ist. Auch die Anknüpfungspunkte, die das Christenthum im menschlichen Bewußtseyn als solchem hat, sind keineswegs von der Art, daß ihre Anerkennung durch eine logische Nothwendigkeit erzwungen werden könnte. In Beziehung auf das ahnende Bewußtseyn eines persönlichen Gottes ist dieß von jener Schule schon zur Genüge zugestanden; wir zweifeln nicht, daß auch das Gewissen sich dasselbe Recht oder Nicht-Recht zu verschaffen wissen wird. Wer den dialektischen Proceß für das einzige Organ aller höhern als sinnlichen Erkenntniß hält, der kann consequenter Weise nicht anders als das Christenthum verwerfen.

Und was soll auch das Christenthum dem Vollen, Satten, dem, der schon in sich selbst eine befriedigende Erkenntniß zu haben meint? Es ist nur für den Bedürftigen da, für den Menschen, insofern ihn nach einem höhern Besitze verlangt, als ihm hier in der von Gott abgewandten Erkenntniß seines eigenen Wesens und der Natur unter ihm geboten wird. Jenen erscheint dieses Verlangen nur als eine kindische Einbildung, als eine abgeschmackte Prätension; uns erscheint ihre Verneinung als die tiefste Herabwürdigung der menschlichen Natur; wie wäre bei diesem diametralen Gegensatze der Principien noch irgend ein fruchtbarer Streit möglich? **Contra principia negantem non est disputandum.**

Zwischen dem älteren Rationalismus und dem Offenbarungsglauben steht die Sache doch noch ganz anders. Dort bildet der Inhalt der sogenannten natürlichen Theologie doch eine gemeinsame Grundlage, auf der

man hoffen kann, sich über die innere Consequenz des eigenthümlich christlichen Inhalts zu verständigen; der Rationalismus will doch auch die Religion; ungläubig zu seyn dünkt auch ihm eine Schmach; ja er behauptet, das formale Princip des Protestantismus, die Auctorität der h. Schrift als Glaubensnorm, anzuerkennen. Hier aber wird es zum Ehrenpunkte, vollkommen ungläubig zu seyn; die Religion ist eine überschrittene Stufe, und die Bibel verliert sich unter den übrigen Religionsurkunden alter Völker.

Es ist zu beklagen, daß es zu diesem tiefen Risse in der philosophischen und theologischen Litteratur der Gegenwart gekommen ist, um so mehr zu beklagen, da, wo die Möglichkeit einer theoretischen Verständigung gänzlich aufhört, vorauszusehen ist, daß die praktischen und mitunter sehr handgreiflichen Lösungsversuche an die Reihe kommen werden. Aber die Theologie des christlichen Offenbarungsglaubens kann sich die Schuld dieser Zustände, insofern sie in etwas Weiterem als in der Existenz ihres Objectes liegen soll, nicht aufbürden lassen. Selbst die Vorwürfe, die ihr von jener Seite, auch in der vorliegenden Schrift, so oft gemacht werden, daß sie die Consequenz des alten naiven Standpunktes nicht festzuhalten wage, daß sie mit dem Unglauben capitulire — wie viel oder wie wenig Grund sie haben mögen, sie sind ihr jedenfalls ein unverdächtiges Zeugniß, daß sie sich nicht schroff abgeschlossen hat, daß sie möglichst eingegangen ist auf den Standpunkt des Gegners.

So könnte es scheinen, als bliebe der Theologie, da sie nicht hoffen darf, Geister, die in einer antireligiösen Denkart so wohl begründet sind, zu gewinnen, nichts Anderes übrig, als allen weitern Streit aufzugeben. Die entgegengesetzten Richtungen haben sich völlig geschieden; die Brücken über die Kluft, die sie trennt,

Digitized by Google

sind abgebrochen; „also", so schließt Strauß in seiner Dogmatik den Abschnitt über die Apologetik (S. 356.), „lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Straße ziehen." Aber das ist wahrhaftig eine sonderbare Art, den Glaubenden ruhig seine Straße ziehen zu lassen, daß man ihm jeden Fußbreit derselben mit allen Waffen der Dialektik streitig macht und dann obendrein, wenn er sich seiner Haut wehrt und seinen Gegner einen Feind des Christenthums nennt, alle Vorübergehenden zu Zeugen aufruft, wie er verketzere, wie er friedlichen Leuten, die ruhig ihre Straße zögen, Gewalt anthue. Ist es diesen Vertretern eines mit dem Glauben entzweiten Wissens Ernst mit dem Verlangen einer auf wechselseitigem Ignoriren beruhenden Toleranz, warum wenden sie Zeit und Kräfte nicht, statt nach der Zerstörung des von Christus gegründeten Baues zu trachten, auf den Anbau anderer Wissenschaften und überlassen die Theologie ihrem Schicksale? So lange sie das nicht thun, darf diese freilich auch nicht schweigen, so schwer es die Beschaffenheit der Angriffe dem, der gegen Blasphemie und Verhöhnung des Heiligsten nicht abgehärtet ist, zuweilen macht, sich damit zu befassen.

Dem Herrn Verfasser der vorliegenden Schrift muß man es zum Ruhme nachsagen, daß er wenigstens rein herausgeht mit der Sprache. Ihn kann es nicht mehr verletzen, wenn man das Kind beim rechten Namen nennt; er nennt es selbst dabei. Strauß behauptet im Vorworte zu seiner Dogmatik, daß der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus auf dem Gebiete der Wissenschaft zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit zusammengeschwunden sey gegenüber dem Streite zwischen dem Standpunkte des christlichen Glaubens überhaupt und dem der modernen Wissenschaft, und er hat um so mehr Recht, da auf seinem Standpunkte der Satz eine bloße Tautologie ist. Bei Herrn Feuerbach haben sich die

Digitized by Google

Consequenzen dieses Princips schon um ein Beträchtliches weiter entwickelt. Ihm ist nicht bloß das Christenthum eine seltsame, wiewohl nunmehr ganz begriffene Verirrung des menschlichen Geistes; sein Kampf geht mit vollem Bewußtseyn gegen die Religion überhaupt, gegen jede wirkliche oder mögliche Form, auch gegen die verdünnteste Existenz derselben, und Strauß mag zusehen, wie er die Kirche der Vernunftgläubigen, deren Errichtung er in einige Aussicht stellt, gegen die scharfen Zerstörungswaffen seines Geistesverwandten schützen will. Wo bei diesem der Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum zur Sprache kommt, da ist allerdings das letztere im entschiedenen Vortheile — „der Heide vergaß sich über der Welt, der Christ die Welt über sich" (S. 413.); „so sehr die Alten die Herrlichkeit der Intelligenz, der Vernunft feierten, so waren sie doch so liberal, so objectiv, auch das Andere des Geistes, die Materie, leben und zwar ewig leben zu lassen, im Theoretischen wie im Praktischen; die Christen bewährten ihre wie praktische so theoretische Intoleranz auch darin, daß sie ihr ewiges subjectives Leben nur dadurch zu sichern glaubten, daß sie — den Gegensatz der Subjectivität, die Natur vernichteten" (S. 198.); „der polytheistische Sinn ist die Grundlage der Wissenschaft" (S. 147.); die christliche Religion hat in ihrem Wesen kein Princip der Cultur, der Bildung in sich" (S. 295. und öfter); „die Alten opferten das Individuum der Gattung auf, die Christen die Gattung dem Individuum" (S. 199.; vgl. S. 382.: „das Herz opfert die Gattung dem Individuum, die Vernunft das Individuum der Gattung auf"); „die Heiden versetzen den Himmel auf die Erde, die Christen die Erde in den Himmel" (S. 450.). Soll einmal diese Illusion der Religion im menschlichen Leben existiren, so scheint dem Verfasser die Art, wie sie im Heidenthum existirt, noch die leidlichste; aber besser wäre es freilich, sie exi-

ſtirte gar nicht. Der Verfaſſer erkennt ganz richtig, daß, wenn nicht auch die Fäden allgemeiner religiöſer Vorſtellungen rein abgeſchnitten werden, ſie doch immer wieder in den verhängnißvollen Knoten des Chriſtenthums zuſammenlaufen; darum gilt es jetzt die Einſicht, daß es mit der Religion überhaupt nichts iſt, daß ſie nichts Anderes als der Traum des wahren (?) Bewußtſeyns iſt (S. 184.), daß ſie die Nacht, in der alles Verſtandeslicht ausgeht, zu ihrer Mutter hat (S. 260.). „Das eigenthümliche Weſen der Religion iſt eine Illuſion" (S. 33.); aber die Religion hat davon kein Bewußtſeyn; „der nothwendige Wendepunkt der Geſchichte iſt daher dieſes offene Bekenntniß und Eingeſtändniß, daß das Bewußtſeyn Gottes nichts Anderes iſt, als das Bewußtſeyn der Gattung, daß der Menſch kein anderes Weſen als abſolutes Weſen denken, ahnen, vorſtellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das Weſen der menſchlichen Natur" (S. 369.); „homo homini Deus est, dieß iſt der Wendepunkt der Weltgeſchichte" (S. 370.) — womit übrigens ſowohl die Geneſis (3, 5.), als auch der Apoſtel Paulus (2 Theſſal. 2, 3. 4.) im Grunde übereinſtimmen; — „das Seyn Gottes iſt ein Mittelding zwiſchen ſinnlichem Seyn und Gedachtſeyn, ein Mittelding voll Widerſpruch; eine nothwendige Folge dieſes Widerſpruches iſt der Atheismus" (S. 272.). Nur eine Täuſchung iſt es, das Weſen des Menſchen für irgendwie beſchränkt zu halten. Was die Menſchen vom Thiere unterſcheidet, iſt das Bewußtſeyn; beſchränktes Bewußtſeyn aber iſt kein Bewußtſeyn; das Bewußtſeyn iſt weſentlich unendlicher Natur; im Bewußtſeyn des Unendlichen iſt dem Bewußten nur die Unendlichkeit des eigenen Weſens Gegenſtand (S. 9. 1. 3.). Ein Zwieſpalt, ein Unglück wäre es ja auch, Gott zu wiſſen und nicht ſelbſt Gott zu ſeyn; der Menſch befände ſich dann in der Spannung zwiſchen ſich und

Digitized by Google

einem höheren Weſen (S. 25. 26.); von dieſer unerträglichen Spannung will ihn der Verfaſſer erlöſen durch das Evangelium, daß das göttliche Weſen gar nichts Anderes iſt als das menſchliche Weſen. —

Die tiefe Indignation, welche uns die hier angedeutete Grundrichtung der vorliegenden Schrift und noch mehr die theilweiſe höchſt frivole und ruchloſe Art ihrer Durchführung erregt, darf uns nicht abhalten, die eminenten Eigenſchaften des Buches anzuerkennen. Der Angriff auf das Chriſtenthum iſt mit zerfreſſender Schärfe des Verſtandes und dialektiſcher Gewandtheit, ja mit einem gewiſſen Enthuſiasmus der Negativität geführt; Alles, was der Verfaſſer in einer Reihe früherer Schriften — ſchon in ſeinen „Gedanken über Tod und Unſterblichkeit," dann in der Darſtellung der leibnitziſchen Philoſophie, im Pierre Bayle und in der Schrift über Philoſophie und Chriſtenthum — gegen Religion und Chriſtenthum vorgebracht hat, erſcheint hier, mit manchen neuen Gedanken und bisher nicht gezogenen Conſequenzen vermehrt, in der Richtung auf einen beſtimmten Zweck geſchickt vereinigt. Die Darſtellungsweiſe iſt zwar ganz von jener Manier beherrſcht, die eben jetzt en vogue iſt; ſie iſt mit Pointen überladen; ſie will überall durch Ausdruck und Wendung frappiren, aber der Verfaſſer weiß dieſe Manier mit ausgezeichnetem Geſchicke zu handhaben; Schatten und Licht ſind in kluger Vertheilung auf den Effect berechnet; das Grab, das er uns öffnet, hat er mit bunten Blumen überkleidet, und über der Verweſung ſpielen die ſchönſten, glänzendſten Farben a). Dabei findet Recenſent, mag es Andern an-

a) Manche tadeln es heut zu Tage ſtreng, wenn an den Gegnern des Chriſtenthums die Talente und anderweitigen Tüchtigkeiten, durch die Einige unter ihnen ſich auszeichnen, gerühmt werden. Recenſent ſieht nicht ein, mit welchem Rechte, ſondern meint, daß man die Gaben preiſen ſoll, auch beim ſchnödeſten Mißbrauche.

ders ſcheinen, es ehrenwerth an dem Verfaſſer, daß er, iſt ihm das Chriſtenthum einmal fremd und ein Gegenſtand des Widerwillens geworden, auch nicht mehr den äußern Schein des Friedens mit ihm zu wahren ſucht, ſondern offen gegen daſſelbe zu Felde zieht. Vor ſolchem ehrlichen Thun wird das gewiſſenloſe Treiben derer zu Schanden, welche deſſelben Riſſes zwiſchen dem chriſtlichen Glauben und dem, was ſie unter Wiſſen verſtehen, ſich bewußt ſind und doch meinen, damit vertrage ſich ganz wohl die Vorbereitung der theologiſchen Jugend zum künftigen Dienſte der Kirche, indem die Liebe zur — Gemeinde das Alles auszugleichen vermöge. Was für eine Liebe mag das ſeyn, die ſich zur Kupplerin zwiſchen dem Gewiſſen und der Lüge hergibt? Wie viel ferner von Chriſto als Saulus, der ihn verfolgt, iſt Judas, der ihn mit dem Kuſſe verräth!

Der Verfaſſer ſchickt der Abhandlung des Gegenſtandes ſelbſt eine Einleitung voran, in deren erſtem Abſchnitte (S. 1 — 17.) er „das Weſen des Menſchen im Allgemeinen" entwickelt. Der weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere ſey das Bewußtſeyn. Bewußtſeyn im ſtrengen Sinne ſey aber nur da, wo einem Weſen ſeine Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand ſey. Das Thier ſey ſich nur als Individuum Gegenſtand, darum habe es nur ein einfaches Leben, der Menſch dagegen ein zwiefaches, ein inneres und äußeres Leben; das innere Leben des Menſchen ſey das Leben im Verhältniſſe zu ſeiner Gattung, ſeinem allgemeinen Weſen.

Luther wenigſtens ließ hier ſelbſt dem Teufel Gerechtigkeit widerfahren. In ſeiner Schrift von der Winkelmeſſe und Pfaffenweihe rühmt er von ihm, daß er ſeine Argumente wohl anzuſetzen und fortzubringen weiß, und hat eine ſtarke, ſchwere Sprache, und gehen ſolche Disputationen nicht mit langem und vielem Bedenken zu, ſondern im Augenblick iſt eine Antwort um die andre da.

Digitized by Google

Der Verfaſſer greift ſich ſelbſt ungeduldig vor, wenn er ſchon hier zu zeigen ſucht, daß die Religion, indem ſie Bewußtſeyn des Unendlichen ſey, nichts Anderes als das Bewußtſeyn von der Unendlichkeit des eigenen Weſens ſeyn könne. „Aber was iſt denn das Weſen des Menſchen, deſſen er ſich bewußt iſt, oder was conſtituirt die Gattung, die eigentliche Menſchheit im Menſchen? Die Vernunft, der Wille, das Herz.“ Der Verfaſſer entwickelt nun, daß dieß nicht Kräfte ſeyen, die der Menſch habe, ſondern Elemente oder Principien, die ſein Weſen conſtituiren, abſolute Mächte über dem individuellen Menſchen, die ihn beſeelen, beſtimmen, beherrſchen. Doch der Menſch ſey nichts ohne Gegenſtand. Aber der Gegenſtand, auf den ſich ein Subject weſentlich, nothwendig beziehe, ſey nichts Anderes, als das eigene, aber gegenſtändliche Weſen dieſes Subjects; an dem Gegenſtande werde der Menſch ſeiner ſelbſt ſich bewußt. Hiermit nun geräth die Theorie des Verfaſſers ganz in den Cirkel einer entſchiedenen Subjectivitätsphiloſophie. Weſſen wird der Menſch ſich bewußt, wenn er ſeines Weſens, ſeiner Gattung ſich bewußt wird? Der Vernunft ꝛc. Aber was iſt der weſentliche Gegenſtand der Vernunft ꝛc.? Das eigene Weſen des Menſchen. So iſt der Menſch verdammt, ſich unaufhörlich im Kreiſe um ſich ſelbſt zu drehen; es kann ſich ihm nichts offenbaren als er ſelbſt; er vermag ſich nichts anzueignen, als ſein eigenes Weſen. Und doch iſt er durch ein ſeltſames Verhängniß genöthigt, ſich einen Gegenſtand vorzuſpiegeln; es iſt eigentlich eine Illuſion; er hat keinen Gegenſtand, der wirklich ein Anderes wäre als ſein eigenes Weſen; auch die ſinnlichen Gegenſtände ſind, inwiefern ſie ihm Gegenſtände ſind, Offenbarungen ſeines Weſens; aber er bedarf dieſer illuſoriſchen Vorſtellung, um an dem Gegenſtande ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu werden. Der Standpunkt des Verfaſ-

sers erinnert hier vielleicht noch mehr, als an Fichte's reines und empirisches Ich, an Kant; wie bei dem Verfasser die Vorstellung des Gegenstandes, so regt bei Kant das Ding an sich, wiewohl der menschlichen Vernunft unerkennbar, dieselbe doch an, sich ihres eigenen Wesens bewußt zu werden, nur daß Kant dieses Nichtübersichhinauskönnen des menschlichen Geistes auf theoretischem Wege als eine Schranke betrachtete, während für Feuerbach mit dem darüber hinausgehenden Streben natürlich auch die Schranke verschwindet. Durch diese einfache Procedur, deren Geheimniß schon in dem Sprüchlein: was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, enthüllt ist, verschafft sich der Mensch, ohne irgend etwas zu gewinnen, doch unendlich viel, nämlich das stolze Bewußtseyn, absolut zu seyn. Quod supra nos, nihil ad nos — denn es ist für uns eben nichts. Der Mensch empfängt nur von sich selbst, d. h. er empfängt überhaupt nicht. — Tiefere Denker haben schon längst auf die Analogie zwischen Zeugen und Erkennen, wie sie in der hebräischen und andern Sprachen schon durch das Wort angedeutet ist, aufmerksam gemacht. Auch der Verfasser scheint darauf anzuspielen, wenn er das Denken Gattungsfunction nennt und mit thierischen Gattungsfunctionen vergleicht (S. 2.). Nun wohl, so sollte er auch anerkennen, wie es allem gesunden Denken — gerade eben so wie dem unverdorbenen Gemüth und kräftigen Willen — natürlich ist, an der Zuversicht festzuhalten, daß ihm etwas Objectives gegeben ist, welches es wirklich zu erkennen vermag. Aber ein thörichtes Unternehmen wäre es, diese Objectivität dem entschlossenen Subjectivismus, der sie für bloße Selbsttäuschung der Phantasie erklärt, beweisen zu wollen. Worauf es hier ankommt, das ist eine ursprüngliche Zuversicht, die aller Demonstration und Dialektik vorausgeht und ihre Richtung bestimmt, die sich eben darum nicht durch Dialektik erzeugen läßt — einer

Digitized by Google

jener principiellen Gegensätze, die durch keinen Streit mehr aufzulösen sind, weil aller fruchtbare Streit eine principielle Einheit voraussetzt.

Doch wir fahren nach dieser Unterbrechung, die dem Grundprincipe des ganzen Buches galt, in unserer Relation über den ersten Abschnitt der Einleitung fort. Der Verfasser zeigt nun weiter, wie die Macht des Gegenstandes über den Menschen die Macht seines eigenen Wesens sey. Weil nun Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten seyen und als solche sich selbst bewahrheiteten und bekräftigten, so sey es unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft, überhaupt des menschlichen Wesens als endlichen, beschränkten bewußt werden. Jede solche Beschränkung beruhe auf einer Täuschung, auf einer Verwechselung des Individuums mit der Gattung, mit dem absoluten Wesen des Individuums, welche psychologisch erklärt wird. Das Individuum könne gerade nur dadurch seiner Schranke und Endlichkeit sich bewußt werden, daß ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand sey. Die Schranke eines Wesens existire nur für ein anderes Wesen außer und über ihm (wie nahe lag es hier, anzuerkennen, daß, wenn nun doch der Mensch das Bewußtseyn einer solchen Schranke hat, wie es sich nimmermehr aus jener Verwechselung erklären läßt, dieß ein verhülltes Bewußtseyn von einem andern Wesen über ihm ist — die Wahrheit in Schleiermacher's absolutem Abhängigkeitsgefühle); unmöglich sey es, sein eigenes Seyn als Nichtseyn zu gewahren; was das Wesen bejahe, könne der Verstand nicht verneinen; das Maß des Wesens sey auch das Maß des Verstandes. Folglich sey das Denken des Unendlichen gleich dem Denken der Unendlichkeit des Denkvermögens. Der Gegenstand der Vernunft sey die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl.

Werde das Gefühl z. B. durch die Musik angesprochen, so sey es ein Monolog des Gefühls. Philosophire die Vernunft, so sey es ein Monolog der Vernunft. Dieß wird nun von dem Verfasser beispielsweise an dem Satze, daß das Gefühl das Organ der Religion sey, weiter ausgeführt, in offenbarer Beziehung auf Schleiermacher, wiewohl sein Name nicht genannt wird. Die eigentliche Bedeutung dieses Satzes sey: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. — Es ist klar, wie in dieser ganzen Deduction überall das vorausgesetzt wird, was dadurch bewiesen werden soll, die absolute Isolirung des Menschen, der nach dieser Ansicht die Natur in sich, aber nichts außer und über sich hat. — Gibt es ein Wesen über dem Menschen, in welchem er den Grund seines Seyns und Daseyns hat, so wird dieses Wesen ihm schon seine Existenz und eben damit die Schranke des menschlichen Wesens zum Bewußtseyn zu bringen wissen. In diesem Bewußtseyn aber muß es dem Menschen sehr seltsam vorkommen, wenn ihm Jemand demonstrirt, er könne sich einer wesentlichen Schranke nicht bewußt werden, weil er sich nicht eines andern Wesens, sondern nur seiner selbst bewußt werden könne.

Der zweite Abschnitt der Einleitung (S. 17 — 36.) handelt von dem Wesen der Religion im Allgemeinen. Der Verfasser stellt hier gleich an die Spitze die Behauptungen, daß im Verhältnisse zu den sinnlichen Gegenständen das Bewußtseyn des Gegenstandes wohl unterscheidbar sey vom Selbstbewußtseyn, aber bei dem religiösen Gegenstande falle das Bewußtseyn mit dem Selbstbewußtseyn unmittelbar zusammen; der Gegenstand des Subjects sey schlechterdings nichts Anderes als das gegenständliche Wesen des Subjectes selbst, das Bewußtseyn Gottes sey das Selbstbewußtseyn des Menschen — zum deutlichen Zeugnisse, daß die Ansicht des

Digitized by Google

Verfaſſers von der Religion in dieſen Unterſuchungen nicht die Dignität eines Reſultates hat, ſondern die eines vermeintlichen Axioms, eigentlich aber einer unbewieſenen Vorausſetzung, einer Fiction, durch die er ſich die Phänomene der Religion zu erklären ſucht. Deſſen aber, fährt der Verfaſſer fort, daß ſein Bewußtſeyn von Gott das Selbſtbewußtſeyn ſeines Weſens iſt, ſey der religiöſe Menſch ſich nicht bewußt; denn der Mangel dieſes Bewußtſeyns begründe eben die differentia specifica der Religion. Die Religion ſey die erſte und zwar indirecte Selbſterkenntniß des Menſchen; das eigene Weſen ſey dem Menſchen zuerſt, ehe er es in ſich finde, als ein anderes Weſen Gegenſtand. Dieſe Erkenntniß habe denn auch die ſpätere Religion in Beziehung auf ihre ältern Schweſtern; der Menſch habe in ihnen ſein eigenes Weſen angebetet (iſt dieß, ſo ohne Einſchränkung, das Urtheil des Apoſtel Paulus vom Heidenthume, Apgeſch. 17, 22 f. Röm. 1, 19 f., der altteſtamentiſchen Religion zu geſchweigen?); ſich ſelbſt nehme ſie natürlich von dieſem Schickſal aus. Die Religion ſey das Verhalten des Menſchen zu ſeinem Weſen als zu einem andern Weſen; das göttliche Weſen ſey nichts Anderes als das Weſen des Menſchen, befreit von den Schranken des individuellen Menſchen, angeſchaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterſchiedenes Weſen. Der Verfaſſer wendet ſich dann gegen diejenige theologiſche Anſicht, welche dieß von den Beſtimmungen, den Prädicaten des göttlichen Weſens zugibt, in Beziehung auf das Subject dieſer Prädicate aber leugnet, und wirft ihr vor, daß ihr Gott nur noch ein negatives Weſen ſey. Mit Recht — ein Seyn, von dem das ὅτι erkennbar, aber das τί ſchlechterdings unerkennbar ſeyn ſollte, wäre für uns = Nichtſeyn. Der Verfaſſer zeigt dann weiter, daß der Sache auch nicht abzuhelfen ſey durch die Auskunft, daß dieſe Prädicate zwar ohne objective Be-

deutung in Beziehung auf Gott seyen, aber daß doch eine subjective Nothwendigkeit für den Menschen vorhanden sey, sich Gott in dieser Weise vorstellig zu machen. Diese Unterscheidung sey an sich unhaltbar und widerspreche dem Wesen der Religion. Das Einfachste ist, zu sagen, daß, wer so raisonnirt, sich ja doch für sich dieser angeblichen subjectiven Nothwendigkeit entzogen hat und somit dieselbe thatsächlich widerlegt. Das heißt, nach einem von Jacobi irgendwo gebrauchten Ausdrucke, sich auf die eigenen Schultern steigen, um über sich hinaus zu sehen. Es ist hier eine Wunde berührt, an der die herrschende dogmatische Entwickelung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften krankt, und zwar nicht erst, wie der Verfasser zu glauben scheint, in der modernen Theologie, sondern schon in der scholastischen und patristischen Zeit. Des Verfassers Bemühen geht hier besonders dahin, in mannichfaltigen Wendungen darzuthun, daß die Negation der Prädicate die Negation des Subjects sey. Eine unbefangene und gerechte Würdigung der hier bekämpften Ansicht wird nun freilich berücksichtigen, 1) daß sie in ihren besonnenern Vertretern nicht die Objectivität aller Prädicate von Gott geleugnet hat, sondern nur derjenigen, welche Bestimmungen des göttlichen Wesens selbst ausdrücken; 2) daß sie auch diese Unerkennbarkeit der Bestimmungen des göttlichen Wesens selbst nur auf das gegenwärtige Leben des Menschen bezieht, von der Zukunft aber die Aufhebung dieser Schranke erwartet; 3) daß auch in Beziehung auf das gegenwärtige Leben die Lehre von der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens im Sinne neuerer Theologie gewöhnlich zu ihrer Kehrseite die Annahme einer unmittelbaren Manifestation Gottes an das Gefühl hat, von der man nur eben anerkennen sollte, daß sie fähig und bestimmt ist, in den erkennenden Gedanken überzugehen, ohne sich selbst zu verlieren. Der Verfasser verachtet aber seinen Gegner viel zu sehr, als

Digitized by Google

daß es ihm lohnte, von dem Zusammenhange seiner Denkweise genauere Kenntniß zu nehmen; er zieht ohne Umstände, als wäre Alles in bester Ordnung, sein Resultat: sind die göttlichen Prädicate Bestimmungen des menschlichen Wesens, so ist auch erwiesen, daß auch das Subject derselben menschlichen Wesens ist. Insbesondere seyen unter den göttlichen Prädicaten, welche in allgemeine und persönliche zerfallen, die persönlichen, z. B. daß Gott Person, daß er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige ist, diejenigen, die das Wesen der Religion constituiren und in denen doch gerade der menschliche Charakter am bestimmtesten ausgeprägt sey a). Hier fügt nun der Verfasser eine Bemerkung bei, die das innerste Wesen der Religion enthüllen soll, „daß, je menschlicher im Wesen das göttliche Subject ist, um so größer scheinbar die Diffe-

a) Hier wird S. 28. ohne alle Einschränkung behauptet: „Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen sind ihr keine Anthropomorphismen.“ Also wenn Christus die Erde den Schemel der Füße Gottes nennt; wenn Petrus ermahnt: demüthigt euch unter die gewaltige Hand Gottes; wenn Paulus von Christo sagt, daß er sich dahingegeben habe für uns zum Opfer, Gott zu einem süßen Geruche, meint der Verfasser wirklich, daß Christus und die Apostel sich Gott als eine menschliche Gestalt mit Händen und Füßen und Sinneswerkzeugen vorgestellt haben? Ich führe dieß nur an als ein Beispiel der unzähligen Uebertreibungen, die sich der Verfasser in der Darstellung der Religion erlaubt; andere, die tiefer in die ganze Untersuchung eingreifen, werden später zur Sprache kommen. Doch ist auch dieß schon bedeutungsvoll genug; nach dem, was er S. 28. u. 29. über Anthropomorphismen sagt, namentlich nach der Behauptung, die der Religion adäquaten Bestimmungen Gottes seyen gerade die, welche dem Verstande den meisten Anstoß geben, müßte er nothwendig das Christenthum im Verhältnisse zur alttestamentischen Frömmigkeit für verdünnte, abgeschwächte, durch geheimen Zweifel unterhöhlte Religion erklären.

renz iſt, welche zwiſchen Gott und dem Menſchen geſetzt wird, um ſo mehr das Menſchliche, wie es als ſolches dem Menſchen Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns iſt, negirt wird." Indem der Menſch die poſitiven Beſtimmungen ſeines Weſens in das göttliche Weſen verlege, könne ihm natürlich für die Anſchauung ſeines eigenen Weſens als ſolches nichts übrig bleiben. Aber dieſe Selbſtverneinung ſey nur Selbſtbejahung; was der Menſch ſich ſo entziehe, genieße er in um ſo unvergleichlich reicherem Maße in Gott. O wie unſäglich ſchlau und raffinirt iſt doch die Religion! Sie negirt das Sinnliche am Menſchen, aber ſie weiß ſich zu entſchädigen durch eine deſto ſinnlichere Gottheit — was durch den Madonnendienſt der Mönche belegt wird a). Sie negirt die menſchliche Ehre, das menſchliche Ich, aber dafür iſt ihr Gott ein ſelbſtiſches Weſen, der Selbſtgenuß des Egoismus. Sie negirt das Gute am Menſchen, aber dafür iſt Gott das gute Weſen. Aber wie könnte, fragt hier der Verfaſſer, der Menſch die Sünde als Sünde empfinden, wenn ſie nicht das ſeinem Weſen Widerſprechende, wenn nicht alſo ſein Weſen gut wäre? Und andererſeits, wenn der Menſch ein gutes Weſen als Gott verehre, ſo ſchaue er in Gott ſein eigenes gutes Weſen an. Darum ſagten Auguſtinus, der die Grundverdorbenheit des menſchlichen Weſens lehre (übrigens doch nicht ſo, daß er nicht den erſten der beiden letzten Gedanken ausdrücklich ſelbſt ausgeſprochen hätte), und Pelagius, der die Unverdorbenheit der menſchlichen Natur behaupte, im Grunde daſſelbe, nur dieſer geradezu, jener auf Umwegen; der Unterſchied in der Grund-

a) Der Verfaſſer hätte nur auch nachweiſen ſollen, wie ſein oben aufgefundenes Geſetz ſich auch nach der entgegengeſetzten Seite an den ſinnlich genießenden Heiden bewahrheite, deren religiöſe Vorſtellungen hiernach ohne Zweifel höchſt ſpirituell und idealiſtiſch ſeyn werden!

Digitized by Google

bestimmung sey nur eine Illusion, aber eine Illusion, die freilich das eigenthümliche Wesen der Religion begründe. Dieselbe unbewußte List der Religion wird dann an der religiösen Behauptung, daß der Mensch nichts Gutes aus sich selbst vermöge, nachgewiesen. Der Mensch — das sey das Geheimniß der Religion — vergegenständliche sich sein Wesen und mache sich dann wieder zum Objecte dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens. Er erkläre die menschliche Thätigkeit für nichtig, aber diese Nichtigkeit widerrufe er wieder dadurch, daß er sich zum Gegenstande und Zwecke Gottes mache. Der Mensch bezwecke Gott, aber Gott bezwecke nichts Anderes, als das Heil des Menschen; also bezwecke der Mensch nur sich selbst. Der Mensch schaue sein Wesen außer sich und dieses als das Gute an; es sey also nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher komme, wohin er das Gute verlege. In der religiösen Systole stoße der Mensch sein eigenes Wesen von sich aus, in der religiösen Diastole nehme er das verstoßene Wesen wieder in sein Herz auf. — Wer will nun noch leugnen, daß die Religion der verschlagenste Egoismus ist? Wie fein versteht das Gemüth, sein eigenes Selbst, sein subjectivstes Wesen erst aus sich hinauszusetzen und zur Absolutheit zu erheben, um ihm dann desto ungestörter huldigen zu können! Und doch wieder, wie ungeschickt und plump, sich auf diesen Schlangenwegen ertappen zu lassen! So muß es denn jetzt selbst mit seinen höchst wunderlichen Bewegungen vorwärts und rückwärts und kreuz und quer der Narr des Verstandes seyn, den es so lange zum Narren gehabt hat.

Uebrigens ist Recensent weit entfernt, dem Vorwurfe des Verfassers, wenn er auf die geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche bezogen wird, alle Wahrheit abzusprechen. Wie oft hat da in mannichfachen Formen

der Selbſttäuſchung — denn von Heuchelei ſoll nicht die Rede ſeyn — ein geheimer Egoismus ſich ſelbſt der religiöſen Vorſtellungen bemächtigt und ſie nach ſeinen Zwecken und Intereſſen gebildet! Und wie oft thut er daſſelbe noch jetzt, und wie ſoll Niemand auch in dieſem Gebiete ſich ſicher dünken vor dieſem Erbfeinde des Menſchen! In Vielem, was der Verfaſſer hier in der Einleitung und weiterhin ſagt, vernehmen wir willig eine ſcharfe Predigt von der argen Tücke des menſchlichen Herzens, die auch das edelſte, heiligſte Gut durch Mißbrauch zu entweihen und in das Heilmittel ſelbſt ihr Gift zu miſchen vermag, was uns denn nur deſto dringender mahnen muß, wie ſehr dieß Herz des Erlöſers bedarf. Dieſe Application iſt nun freilich weit entfernt, im Sinne des Verfaſſers zu ſeyn; er verbietet es uns ausdrücklich, die Schuld ſolcher Verkehrung auf uns zu nehmen, indem ſie die nothwendige Conſequenz des Princips der Religion ſelbſt ſey; „alle Greuel der chriſtlichen Religionsgeſchichte, von denen unſere Gläubigen ſagen, daß ſie nicht aus dem Chriſtenthume gekommen, ſind, weil aus dem Glauben, aus dem Chriſtenthum entſprungen" (S. 351.). Ueber den Ungrund dieſer Läſterung gegen Chriſtenthum und Glauben wird weiterhin noch ein Wort zu ſagen ſeyn.

Wir haben uns ſo lange bei den beiden Abſchnitten der Einleitung aufgehalten wegen ihrer Wichtigkeit für das Verſtändniß dieſer negativen Religionsphiloſophie; die Quinteſſenz des ganzen Buches iſt darin enthalten; das weſentliche Geheimniß der Religion iſt enthüllt, ihr Räthſel iſt errathen; das Wort iſt der Menſch; er iſt der Umfang, die Mitte, das Ende der Religion; die Sphinx ſtürzt ſich nun ohne Zweifel ins Meer und die Menſchheit wird frei. Nach dieſem Reſultate der Einleitung kann die Abhandlung ſelbſt nur die Aufgabe haben, was hier im Allgemeinen dargelegt iſt, an den Grund-

Digitized by Google

zügen der christlichen Religion im Besondern nachzuweisen. Diese Abhandlung zerfällt in zwei Theile. Im ersten, der die Ueberschrift führt: Die Religion in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen des Menschen, wird näher gezeigt, daß die Religion das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen sey; es wird „das außerweltliche, übernatürliche und übermenschliche Wesen reducirt auf die Bestandtheile des menschlichen Wesens als seine Grundbestandtheile" (S. 247.); das und das allein sey die Wahrheit der Religion, ihr Ruf: Mensch, gehe in dich! sey bei und in dir selbst zu Hause! Der zweite Theil, unter der Ueberschrift: Die Religion in ihrem Widerspruche mit dem Wesen des Menschen, will beweisen, daß der Mensch in der Religion sich zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen verhalte; darin liege die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böse Wesen der Religion (S. 248.). In einem besondern Anhange werden dann noch verschiedene Anmerkungen und Beweisstellen zu den einzelnen Abschnitten beider Theile beigebracht.

In dem ersten Theile nun will der Verfasser, nachdem er zuerst Gott als Gesetz oder als Wesen des Verstandes betrachtet hat, die illusorischen Geheimnisse des Christenthums durch ihre Zurückführung auf Elemente und innere Verhältnisse des menschlichen Wesens enthüllen, und behandelt in diesem Sinne der Reihe nach das Geheimniß der Incarnation — des leidenden Gottes — der Trinität und Mutter Gottes — des Logos und göttlichen Ebenbildes — des kosmogonischen Princips in Gott — der Natur in Gott — der Vorsehung und Schöpfung aus nichts — des Gebetes — des Glaubens und Wunders — der Auferstehung und übernatürlichen Geburt — des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes. In einem zwischengeschobenen Abschnitte wird

die Bedeutung der Creation im Judenthum entwickelt, und zum Schlusse folgen noch drei Abschnitte, die den Unterschied des Christenthums vom Heidenthume, die christliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums und den christlichen Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit darstellen. Daß der Verfasser auch von einem Geheimnisse der Mutter Gottes handelt, das entspricht ganz seiner taktischen Maxime, sich in seiner Auffassung des Christenthums nicht bloß an die normale und für alle weitere Entwickelung normative Darstellung desselben in der heiligen Schrift zu halten, sondern auch Mehreres, was erst die weitere Entwickelung der christlichen Kirche unbefugter Weise hervorgetrieben hat, in sein Bild als gleich berechtigten Zug mit aufzunehmen. Aber höchlich überraschen muß es, hier in derselben Reihe mit den christlichen Grundlehren das Geheimniß des kosmogonischen Princips in Gott — ein Begriff, der in dieser Fassung dem Christenthume ganz fremd ist — und nun gar das Geheimniß der Natur in Gott — die Lehre Jacob Böhme's und Schelling's in der Abhandlung von der Freiheit — auftreten zu sehen. Soll denn das Christenthum Alles, was die Speculation und Theosophie in seinem äußern Geschichtsgebiet erzeugt hat, zu vertreten haben? Dann gäbe es, um es der verderblichsten Tendenz oder doch des entsetzlichsten Widerspruchs mit sich selbst zu überführen, ja gar kein einfacheres Mittel, als daß ihm der Verfasser, der ja doch auch die Wohlthat der Bildung in jenem Gebiete genossen hat, seine eigene philosophische Lehre aufbürdete.

Im zweiten Theile werden nach einer einleitenden Abhandlung über den wesentlichen Standpunkt der Religion die Widersprüche aufgedeckt, in denen sich die Religion mit dem Wesen des Menschen befinde. Es sind folgende: der Widerspruch in dem Begriffe der Existenz Gottes — in der Offenbarung Gottes — in dem Wesen

Digitized by Google

Gottes — in den Sacramenten — der Widerspruch von Glaube und Liebe. Zum Theile bezweckt die Deduction des Verfassers zunächst, der Religion Widersprüche mit sich selbst nachzuweisen. Indessen versteht es sich, daß, wenn sie sich selbst widerspräche, sie mit dem logischen Wesen des Menschen im entschiedenen Widerspruche seyn würde. In der Schlußanwendung steht der Verfasser triumphirend über den Trümmern des Christenthums und zieht die letzten Resultate.

Es liegt schon in dem Principe dieser Eintheilung die Gefahr, daß der Leser in dem zweiten Theile vielfach zu lesen bekommen wird, was er schon im ersten gelernt haben kann. Dieser Gefahr ist der Verfasser denn auch unterlegen; es wäre nicht bloß ein Leichtes, eine schöne Reihe einzelner Gedanken aufzuführen, die an verschiedenen Stellen des Buches unzähligemal wiederkehren, sondern auch ganze Gedankenverbindungen wiederholen sich nicht selten ohne Veränderung in der Sache. Dem Verf. steht ein Reichthum von Darstellungsmitteln zu Gebote; er weiß, auch wo er sich wiederholt, in der Regel mit Geschick die Form zu variiren; dennoch muß es dem Leser, wenn er schon in der Einleitung den Grundgedanken des Buches gefaßt hat, ein Gefühl tödtlicher Ermüdung und höchsten Ueberdrusses erwecken, den Operationen zuzusehen, durch welche eine lange Reihe von Abschnitten hindurch immer dasselbe eintönige, negative Resultat herbeigeführt wird — ein Eindruck, der nur unterbrochen wird durch das Gefühl des Unwillens und Grauens vor der Erbitterung gegen das Christenthum, mit welcher diese Schrift gewürzt ist. Plato spricht in seinem Theätet den Gedanken aus, das Pathos des Philosophen sey das θαυμάζειν; das Pathos dieser zerstörungssüchtigen Negativität ist die Langeweile am Leeren.

Den Begriff der Religion hatte der Verf. schon in der Einleitung dahin bestimmt, daß sich in ihr der Mensch

sein eigenes Wesen zum Gegenstande macht, aber als ein anderes. Dieß wird hier auch so ausgedrückt: Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst; Gott ist der Spiegel des Menschen (S. 68. 69.). Darum eben ist der Traum der Schlüssel zu den Geheimnissen der Religion (S. 184.); die Religion ist ein Traum, in dem unsere eigenen Vorstellungen als Wesen außer uns erscheinen (S. 278.). Daraus ergibt sich nun dem Verf., was er uns, damit wir an die Vorstellung uns gewöhnen, öfter vorsagt (z. B. S. VII. 108. 283. 304. 314. 369.), daß das eigentliche Geheimniß der Theologie die Anthropologie ist. Dadurch nun würde sie sich noch nicht von der Philosophie unterscheiden, die nach der Theorie des Verf. gleichfalls den Menschen zu ihrem wesentlichen, ihren Begriff constituirenden Gegenstande hat. Aber die Philosophie weiß das; die Theologie dagegen ist eine sich selbst verborgene Anthropologie. So läßt sich denn von der Religion nicht einmal rühmen, daß sie uns wenigstens unser eigenes Wesen wirklich aufschließe; sie schließt es vielmehr zu, eben dadurch, daß sie behauptet, uns das Leben eines andern, von uns unterschiedenen Wesens aufzuschließen (S. 283.). Eben darum bezeichnet der Verf. die Theologie auch als Pathologie, natürlich als unbewußte — auf seinem Standpunkte mit dem vollsten Rechte; denn das wäre wahrlich die schlimmste Krankheit des Menschen, nicht bloß sich selbst doppelt zu sehen, sondern noch dazu über dem Gespenste das Bewußtseyn von sich selbst zu verlieren. Denn was die Religion dem Menschen, dem sie wie ein Vampyr sein Herzblut wegsaugt (S. 371. 372.), als sein eigenes Wesen übrig läßt, das soll ja doch nur ein nichtiger Schemen der Menschheit seyn.

Ist nun, was der Mensch in Gott setzt, nichts Anderes als die potenzirten Elemente seines eigenen Wesens,

Digitized by Google

so ergibt sich dem Verf., daß man die Aussagen der Religion von Gott nur umkehren, d. h. das Prädicat zum Subjecte, das Subject zum Prädicate machen darf, um das Wahre zu haben. Sagt also die Religion: Gott ist ein empfindendes Wesen, so ist die Bedeutung dieses Satzes: die Empfindung ist göttlichen, absoluten Wesens. Sagt sie: Gott ist die Liebe, so ist dieß so zu interpretiren: die Liebe ist das Höchste. Spricht sie von einem Worte Gottes, dem Logos, so liegt darin dieser Sinn, daß das Wort, die Rede, eine göttliche Macht sey; das Wort Gottes ist die Göttlichkeit des Wortes. Sagt sie: Gott leidet — als Menschgewordener — für Andere, für die Menschen, „was heißt das auf Deutsch? Nichts Anderes als: Leiden für Andere ist göttlich" (S. 63., vergl. S. 68. 96.). Nur müßte der Verf. hier doch noch einen Schritt weiter gehen, nämlich die Vorstellung: Gott, die ihren Ursprung doch ganz auf dem Boden der Religion hat, durchaus, also auch in der Form des Prädicates, aus der Sprache verbannen. Denn wie es dem Verf. schon an sich als eine heuchlerische Accommodation erscheinen muß, das philosophische Denken durch Einmischung religiöser Bezeichnungen zu verunreinigen, so liegt darin ja offenbar eine geheime Unterstützung des Feindes, der vernichtet werden soll, eine bedenkliche Verleitung, mit dem philosophischen Gedanken allerlei mysteriöse illusorische Vorstellungen zu verbinden. „Göttlich! denke nur! göttlich! Der Affect bemeistert sich des Gedankens;" Gemüth und Phantasie beginnen ihr Spiel, und die dialektische Thätigkeit des Verstandes ist verwirrt. Hiernach wäre namentlich die Schlußabhandlung des zweiten Theiles, in der der Verf. seine eigenen Ansichten positiv ausspricht, zu purificiren.

Weiter unterscheidet nun hier der Verf., um das Wesen des Christenthums näher zu bestimmen, zwischen Verstand und Herz. Der Verstand ist die objective,

intereſſeloſe Auffaſſung der Dinge, das Herz die ſubjective, intereſſirte. Auch der Verſtand hat Antheil an der Religion, aber dieſer Antheil iſt nur ein abſtract allgemeiner. Das objectivirte Bewußtſeyn des Verſtandes von ſeiner eigenen Vollkommenheit iſt das reine, vollkommene, mangelloſe göttliche Weſen; der Gott des Verſtandes iſt der anthropomorphismenfreie, rückſichtsloſe, affectloſe Gott, ein allgemeines, unperſönliches, abſtractes, d. i. metaphyſiſches Weſen, welchem gegenüber der Menſch ſich nur ſeiner Nichtigkeit bewußt werden kann (S. 38—40.). Aber das will die Religion keineswegs ernſtlich, wenn ſie es auch zu wollen ſcheint; der religiöſe Menſch will vielmehr in Gott ſich ſelbſt finden, um ſich ſelbſt in Gott zu befriedigen; Gott ſoll ein Gott für ihn ſeyn; ſein ſubjectives Weſen, ſein Herz oder Gemüth iſt es, was ihm die Religion vergegenſtändlicht. Auf jenem Antheile des Verſtandes an der Religion beruht die Vorſtellung der moraliſchen Vollkommenheit Gottes; es iſt das objectivirte Bewußtſeyn des Menſchen von ſeinem eigenen moraliſchen Weſen, von dem ihm immanenten Geſetze. Aber „das Bewußtſeyn der moraliſchen Vollkommenheit iſt herzlos; denn es iſt das Bewußtſeyn meiner perſönlichen Nichtigkeit, und zwar der allerempfindlichſten, der moraliſchen Nichtigkeit" (S. 45.); der Gedanke des ſchlechthin vollkommenen Weſens widerſpricht dem Herzen und ſeinem Bedürfniſſe; ſoll der Menſch in der Religion Befriedigung finden, ſo muß er auch die Macht der Liebe, das Weſen des Herzens vergegenſtändlichen; er muß das göttliche Weſen nicht nur als moraliſches Weſen, als Verſtandesweſen, ſondern als ein liebendes, herzliches, ſelbſt ſubjectiv menſchliches Weſen anſchauen (S. 45—47.). Hiernach alſo läge es in dem Weſen des Chriſtenthums, die Liebe Gottes von ſeiner moraliſchen Vollkommenheit zu trennen und ſie ihr ſogar entgegenzuſetzen, wovon aber das Chriſtenthum nichts weiß. Die Behandlung des Sprachgebrauches iſt übri-

Digitized by Google

gens hier eine ſehr ſonderbare und verwirrende. Im erſten Drittel des Buches etwa iſt überall, wo von der Geneſis der Religion und insbeſondere des Chriſtenthums gehandelt wird, nur vom Herzen die Rede; dann tritt neben dem Herzen das Gemüth hervor und wird als gleichbedeutend mit jenem gebraucht; ſpäter wird das Herz durch das Gemüth verdrängt, und im Anhang endlich (S. 386—390.) folgt eine beſondere Erörterung des Unterſchiedes zwiſchen Herz und Gemüth, die ſich an das anſchließt, was der Verf. ſchon in ſeiner Schrift: Chriſtenthum und Philoſophie, über dieſen Unterſchied geſagt hat. Seine Beſtimmungen laufen darauf hinaus, daß das Gemüth das kranke, mit der Natur zerfallene, ſeine Schranken negirende, das transſcendente Herz ſeyn ſoll, das träumeriſche, myſtiſche, ſich mit einem imaginären Inhalte ſtatt mit beſtimmter Wirklichkeit anfüllende Herz, das egoiſtiſche, thatloſe, nur mit ſich beſchäftigte Herz. So wird denn alſo das Herz durch ſeine Krankheit und Entartung zum Gemüthe, wenigſtens ſofern dieß die Geburtsſtätte des Chriſtenthums iſt; denn das Herz, abgeſehen von dieſer Entartung, „iſt unabhängig vom Chriſtenthume, ja es löſcht die religiöſen Differenzen aus"; der Unterſchied von Chriſtenthum und Heidenthum reducirt ſich auf den Unterſchied von Gemüth und Herz. Indeſſen ſoll das Chriſtenthum außer dem Gemüthe doch noch Elemente des Herzens — alſo des nicht zum Gemüthe verkehrten Herzens — in ſich haben, indem es neben dem Glauben doch auch die Liebe wolle, und eben durch dieſen angeblichen Widerſpruch des Chriſtenthums mit ſich ſelbſt ſoll ſich der inconſtante Gebrauch jener Bezeichnungen rechtfertigen. Allein es verſtricken ſich damit viele Behauptungen des Verf. (z. B. auf S. 61. 62. a))

a) S. 62. heißt es: „Das Chriſtenthum, ſeinem beſſern Theile nach, gereinigt von den widerſprechenden eigenthümlichen Elementen des religiöſen Bewußtſeyns, die erſt ſpäter in Betracht kommen, iſt eine Invention des menſchlichen Herzens." Hier iſt

in eine Unklarheit und Amphibolie, die sich leicht hätte vermeiden lassen, und die wir weit entfernt sind, als eine von dem Verf. beabsichtigte anzusehen, da er sonst keineswegs darauf ausgeht, seine wahre Meinung zu verhüllen.

Aus diesem Gemüth oder Herzen nun — wir müssen in unserer Relation den schwankenden Sprachgebrauch beibehalten — wie es zu seinem Organe die Phantasie hat, leitet der Verf. ein Moment des Christenthums nach dem andern ab. Das Wesentliche in der Incarnation ist die Liebe, die Liebe Gottes zum Menschen, also das Herz, wie es sich selbst objectivirt, wie es sich selbst als absolut, als Gottheit setzt, und dann doch wieder sein menschliches Wesen zum Objecte dieser Gottheit macht. Das „Leiden Gottes" ergibt sich hieraus ganz von selbst, da die Liebe, das Herz sich durch Leiden bewährt; der leidende, mitleidende Gott ist nichts Anderes, als das gegenständliche Wesen des leidenden Herzens, des Gemüthes, seine höchste Selbstbejahung; denn dem subjectiven, weltscheuen, nur auf sich concentrirten Herzen, d. i. dem Gemüthe, entspricht eben so sehr das Leiden, als es dem objectiven Gemüthe, dem Herzen des natürlichen Menschen widerspricht. In dem Herzen findet nun

---

doch wohl das Herz im Unterschiede vom Gemüthe gemeint; denn jene Widersprüche sind doch gewiß die im zweiten Theile entwickelten, wie sie z. B. in der Existenz Gottes, in der Offenbarung Gottes, in einem von der Liebe unterschiedenen Glauben liegen sollen, und diese sollen doch eben aus dem Gemüthe kommen. Auch wollen wir nicht fragen, was denn dem Christenthume bliebe, wenn diese Bestimmungen wegfielen, und wie doch dieß sich reimen lasse mit der oben angeführten Behauptung, daß das Christenthum im Gemüthe, das Heidenthum im Herzen wurzele; der Verf. würde nur lächeln über unsere Treuherzigkeit, die die ironische Pointe jenes Satzes gar nicht merkte. Allein auch im bittersten Hohne gegen die heiligste Wahrheit soll doch eine Art Zusammenhang seyn; in dem aber, was S. 62. unmittelbar folgt, wird von dem Herzen prädicirt, was nach der später aufgestellten Distinction dem Gemüthe zukommen würde.

d by Google

auch das Mysterium der Trinität seine Erklärung; denn nur in der zweiten Person wird es aufgeschlossen. Gott als Gott, Gott der Vater, ist das metaphysische, anthropomorphismenlose Wesen des Verstandes, die hypostasirte Denkkraft, die Kraft, von allen Andern zu abstrahiren und für sich allein mit sich zu seyn — einsam seyn können, ist ein Zeichen von Denkkraft. Erst als Sohn, der die Beziehung Gottes auf uns ist, ist Gott der wirkliche Gott; im Sohne ist er erst Gegenstand der Religion, des Herzens; denn der Sohn ist nichts Anderes, als die absolute Selbstbejahung des menschlichen Herzens, das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz. Doch die göttliche Familie bedurfte noch der Ergänzung; die Persönlichkeit des heil. Geistes aber ist zu sichtlich bloß poetische Personification der gegenseitigen Liebe des Vaters und Sohnes; darum war es ganz in der Ordnung, daß in der göttlichen Verehrung der Maria eine dritte und zwar weibliche Person, das mütterliche Princip in den Himmel aufgenommen wurde. Die Bedeutung des Logos, insofern er als das Ebenbild Gottes vorgestellt wird, bestimmt sich dann weiter dahin, daß er das gegenständliche Wesen der Phantasie ist, das befriedigte Bedürfniß der Bilderschau; ihm liegt die Nothwendigkeit zu Grunde, die Phantasie als eine göttliche Macht zu bejahen. Wird ferner der Logos als das kosmogonische Princip in Gott vorgestellt, so liegt darin zunächst, daß er das Mittelwesen ist zwischen dem unsinnlichen Wesen Gottes und dem sinnlichen Wesen der Welt; dieß ist aber nichts Anderes, als der vergegenständlichte Uebergang von der Abstractionskraft vermittelst der Phantasie zur Sinnlichkeit. In der Schöpfung feiert der Mensch die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, sondern des Willens der Einbildungskraft, des absolut subjectiven, unbeschränkten Willens, der Willkür. Dieselbe Ge-

neſis hat das Wunder, ſo wie die Vorſehung, die ſich als religiöſe ja nur im Wunder offenbart. Der Glaube an die Vorſehung iſt der Glaube an den eigenen Werth; denn Gott bekümmert ſich um mich, mein eigenes Intereſſe iſt das Intereſſe Gottes, mein eigener Wille Gottes Wille, die Liebe Gottes zu mir nichts Anderes, als meine vergötterte Selbſtliebe. Das Gebet iſt das abſolute Verhalten des menſchlichen Herzens zu ſich ſelbſt, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens unbeſchränkt, daß ſie größer iſt, als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die abſolute Nothwendigkeit, das Schickſal der Welt iſt. Daſſelbe liegt im Glauben; er iſt nichts Anderes, als die Zuverſicht zur Realität des Subjectiven im Gegenſatze zu den Schranken, d. i. Geſetzen der Natur und Vernunft. Das ſpecifiſche Object des Glaubens aber iſt das Wunder. Und was iſt das Wunder? Ein realiſirter ſupranaturaliſtiſcher Wunſch, der aus dem Gemüth entſpringt und ſich die Phantaſie — die dem Gemüth allein entſprechende Thätigkeit, weil ſie alle Schranken, welche ihm wehe thun, beſeitigt — dienſtbar macht. Ein ſolcher realiſirter Herzenswunſch iſt auch die Auferſtehung, ebenſo die übernatürliche Geburt Chriſti, in welcher der ſubjective Menſch, was ſein transſcendentes, über- oder widernatürliches Gemüth beleidigt — den Naturproceß der Zeugung —, ohne Umſtände beſeitigt. Weiter ergibt ſich, daß Chriſtus, der wunderbare Erlöſer, der realiſirte Wunſch des Gemüthes iſt, frei zu ſeyn von den Geſetzen der Moral, von den moraliſchen Uebeln unmittelbar, durch einen Zauberſchlag, d. h. auf abſolut ſubjective, gemüthliche Weiſe erlöſt zu werden. In Chriſto erſt wird das Gemüth oder Herz ſich gegenſtändlich und von allem Zweifel an der Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit ſeines eigenen Weſens frei. Chriſtus iſt der perſönlich bekannte Gott, ſomit die ſelige Gewißheit, daß Gott iſt und ſo

Digitized by Google

ist, wie es das Gemüth will und bedarf, daß er ist. Das Gemüth sehnt sich nach einem persönlichen Gott; die Sehnsucht ist die Nothwendigkeit des Gemüthes; was aber dem Gemüthe ein nothwendiges, das ist ihm unmittelbar auch ein wirkliches Wesen; es hat den persönlichen Gott in Christo und nur in Christo. Auch die Phantasie wird ganz jenem Herzensbedürfniß unterworfen und erhält dadurch eine praktische concentrische Tendenz; nur auf Christum häufen sich alle Freuden der Phantasie; er ist die Identität von Herz und Phantasie. Der Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum besteht wesentlich darin, daß dieses das Individuum durchaus der Gattung unterordnet, während jenes vermöge seiner schrankenlosen Subjectivität das Individuum mit der Gattung unmittelbar identificirt. Gott, Christus ist ja nichts Anderes, als der Gattungsbegriff nach allen in ihm liegenden Vollkommenheiten als Individuum, und dann natürlich als überschwengliches, übernatürliches, himmlisches Wesen vorgestellt. Ist nun Gott die absolute, von der Welt abgeschiedene, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von der Geschlechtsdifferenz abgesonderte Subjectivität, so ergibt sich auch von selbst die christliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums. Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben mußte das wesentliche Ziel des Christen werden; das unweltliche, übernatürliche Leben ist wesentlich auch eheloses Leben, die unbefleckte Jungfräulichkeit das Princip der christlichen Welt; der Christ erfaßt sich in seiner überschwenglichen transscendenten Subjectivität als ein für sich selbst vollkommenes Wesen. Dieß zeigt sich besonders darin, daß das Christenthum die Geschlechtsliebe vom Himmel ausschließt. Was aber der Mensch von seinem Himmel ausschließt, das schließt er, was er immer für das Leben auf der Erde aus Accommodation

erlauben mag, von ſeinem wahren Weſen aus; der Himmel iſt ſein offenes Herz. Der chriſtliche Himmel iſt das übernatürliche, gattungsfreie, abſolut ſubjective Leben, das Leben im vollkommenen Einklange mit dem Gefühle, mit dem Bedürfniſſe des Gemüths, frei von den Schranken, die hier im Wege ſtehen. Iſt nun aber Gott nichts Anderes, als die abſolute uneingeſchränkte Subjectivität, ſo folgt, daß Gott der Himmel iſt, gegenwärtig implicite, in Zukunft explicite. Aber der Menſch negirt ſich in der Religion doch nur, um ſich wieder zu ſetzen, und zwar jetzt in verherrlichter Geſtalt. Darum ſtellt er das Dieſſeits durch die Auferſtehung des Leibes wieder her, nur als verklärtes, d. h. abſtractes. Der Glaube an das Jenſeits iſt der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur, folglich der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt. —

Was ſollen wir nun ſagen zu dieſer Procedur, wodurch der Geſammtinhalt der chriſtlichen Religion in das Erzeugniß begehrlicher, anmaßender Subjectivität, des mit der Welt zerfallenen Gemüths, das ſich ſeine Wünſche vermittelſt der Phantaſie ſofort zu Wirklichkeiten macht, aufgelöſt werden ſoll? Wir müſſen hier zunächſt auf Unterſchieden beſtehen, die der Verf. ohne Fug und Recht verachtet. Er nimmt die chriſtliche Entwickelung der Menſchheit ganz in Bauſch und Bogen vor, und hebt aus ihrem Glauben und Leben die Hauptmomente heraus, um ihre Geneſis nach dem in der Einleitung dargelegten Grundprincipe zu erklären. Daß der Proteſtant zur Grundlage und Norm ſeines chriſtlichen Glaubens nur den Urſprung des Chriſtenthums hat, welcher, weil er auf göttlicher Offenbarung ruht, für alle weitere Entwickelung des Chriſtenthums kanoniſch iſt, kümmert ihn nicht. Macht der praktiſche Rationalismus den realen Unterſchied zwiſchen heiliger Schrift und kirchlicher Lehre zu groß, ſo macht ihn der Verf. zu klein, oder vielmehr,

Digitized by Google

er ignorirt ihn ganz. Kommt ihm der Zweifel in den Weg, ob irgend eine Vorstellung, die er kritisirt, nicht die heil. Schrift selbst gegen sich habe, so ist es ihm „nicht der Mühe werth, auf die Einwürfe theologischer Bibelstellengelehrsamkeit zu antworten." Darum trägt er denn auch gar kein Bedenken, die protestantische Auffassung und Entwickelung des Christenthums als einen beginnenden Abfall von demselben darzustellen, dem er das alte unbedingte unkritische Christenthum der ersten Jahrhunderte und des mittelalterlichen Katholicismus als das echte, d. h. wenn die Echtheit doch nicht an der Uebereinstimmung mit dem Ursprung und dessen Urkunden gemessen werden soll, als das seiner Construction am besten entsprechende entgegensetzt. Wir können uns die Zurücksetzung des Protestantismus in diesem Sinne gern gefallen lassen, aber dagegen müssen wir auf's entschiedenste protestiren, daß das Christenthum verantwortlich gemacht werde für die Verehrung einer Mutter Gottes — die nach dem Verf. (S. 83.) ebenso wesentlich zur christlichen Religion gehört, wie der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater — oder für die Rede von einem Leiden und Sterben Gottes oder für andere, viel tiefer eingreifende Mißverständnisse und Entstellungen, von denen einige zwar nur dem Verf., mehrere aber allerdings der kirchlichen Entwickelung selbst zur Last fallen a). Wo unser Herrgott eine Kirche baut, da setzt flugs der Teufel seine Kapelle daneben — von der Wahrheit dieses Wortes gibt das erscheinende Leben der Kirche selbst das mannichfaltigste und deutlichste Zeugniß. Der christliche Glaube ist ein geschichtbildendes Princip im Großen geworden; damit versteht es sich von selbst, daß er auch unreine wilde Gewässer von allerlei Art, wie

a) Die wichtigsten unter diesen falschen Auffassungen werden weiter unten zur Sprache kommen.

ſie von entgegengeſetzten Seiten her in ſein Bette gerathen, in ſeinen gewaltigen Strom reißt und in ſeinen Fluten mit fortwälzt.

Halten wir uns nun aber an diejenigen Elemente der Darſtellung, die dem Weſen des Chriſtenthums, wovon das Buch auf ſeinem Titel zu handeln verſpricht, wirklich angehören, ſo iſt das einfache und immer ſich wiederholende Verfahren des Verf. dieſes, daß er die Bedürfniſſe des Gemüthes aufzeigt, denen dieſe Elemente entſprechen, und daraus ſofort den Schluß zieht, daß die frommen Wünſche und Bedürfniſſe des Gemüths, um ſich Befriedigung zu verſchaffen, dieſe chriſtlichen Vorſtellungen von einem liebenden Gott, von einer Trinität in Gott, von einer Menſchwerdung des Sohnes Gottes, von einer Erlöſung, einem ſeligmachenden Glauben, einer zukünftigen vollkommenen Seligkeit u. ſ. w. ſelbſt erzeugt haben. So bequem macht es ſich der Verf. mit dieſer dialektiſchen Operation, daß er zuweilen, z. B. S. 72., die Nothwendigkeit eines religiöſen Reſultates für den Menſchen geradezu als Beweis für die bloße Subjectivität dieſes Reſultates braucht. Geben wir dieſen Schluß, wie er auf der petitio principii ruht, die das ganze Buch durchdringt, der Willkür zurück, die ihn erſonnen hat, was können wir gegen das Uebrige einzuwenden haben? Welcher Chriſt hat denn jemals geleugnet, daß das Chriſtenthum dem Bedürfniſſe der menſchlichen Natur, namentlich dem des Gemüthes, wahrhaft entſpreche? Wer wird nicht anerkennen, daß, dieſer Bedürfniſſe ſich bewußt zu werden, gerade der rechte praktiſche Weg iſt, um zur Lebensgemeinſchaft mit Gott in Chriſto zu gelangen? Zwar hat der Verf. klug und fein unter die wirklichen Bedürfniſſe, wie oben erwähnt wurde, allerlei unbefugte Prätenſionen und Wünſche einer ſich verirrenden Frömmigkeit gemiſcht, indeſſen will er doch darum jene Bedürfniſſe keineswegs

Digitized by Google

für etwas Willkürliches, Selbstgemachtes ausgeben; eine subjective Nothwendigkeit will er ihnen nicht streitig machen. Ist es so, nun wohl, warum traut ihr nicht einem Zuge, dessen Gewalt ihr selbst anerkennen müßt? Warum folgt ihr nicht einer Stimme des Herzens, die nicht schweigen will noch kann? Soll das Christenthum seine objective Wahrheit etwa dadurch bewähren, daß es dem Bedürfnisse des Herzens nicht entspricht? Und gesetzt selbst, der Verstand fände sich genöthigt, das von dem Herzen gesuchte und gefundene Göttliche als eine illusorische Erscheinung des menschlichen Wesens selbst zu betrachten, also das Herz Lügen zu strafen, warum sollte ein herzloser Verstand gerade mehr Vertrauen verdienen, als ein verstandloses Herz? — So sehen wir, wie hier der Angriff des Verf. auf das Christenthum wider seinen Willen in eine Apologie desselben umschlägt; die von ihm behauptete Entzweiung zwischen dem Gemüthe mit diesem Inhalt und dem Verstande sagt uns nur, was wir ohnedieß schon wissen, daß die philosophischen Principien des Verf. mit Religion und Christenthum schlechterdings unvereinbar sind; was aber über die Correspondenz zwischen Christenthum und Gemüth gelehrt wird, darunter finden wir Vieles ganz richtig, Einiges sogar schön entwickelt und mit einer seltsamen, unwillkürlichen Begeisterung vorgetragen, die von der geheimen Macht zeugt, die der fremd gewordene Gegenstand wenigstens noch über die Phantasie des Verf. ausübt.

Der Verf. bemitleidet uns gewiß, daß wir ihm so gutmüthig und arglos ins Netz laufen, ohne zu merken, was zwar anfangs nur ganz leise, später aber stärker auftritt und im Anhange deutlich gesagt wird, daß es ja keineswegs das ungebrochene, mit der Welt und Natur einige Herz ist, welches sich in dieser Harmonie mit dem Christenthume befindet, sondern das verstimmte Herz,

das mit der Natur entzweit ist, das sich mit der Welt überworfen hat, kurz das Gemüth. Ganz recht. So lange das Herz noch in der Welt und Natur seine eigenste Befriedigung findet, so lange paßt es noch nicht für das Christenthum und das Christenthum nicht für das Herz. Es muß sich erst mit der Welt, ja mit sich selbst entzweit finden, um mit dem Christenthum Eins zu werden. Es muß ein heilsbedürftiges geworden seyn, um dem Heile in Christo zu vertrauen. Feuerbach sagt S. 295., wo er die christliche Religion anklagt, daß sie kein Princip der Cultur in sich habe: „Wer Alles in Gott hat, himmlische Seligkeit schon in der Phantasie genießt, wie sollte der jene Noth, jene Penia empfinden, die der Trieb zu aller Cultur ist?" Diese Worte bedürfen nur der Umkehrung, um jenes Verhältniß treffend zu bezeichnen. Wem die Welt Alles ist; wem sie, sey es in der Theorie oder in der Praxis, volle Befriedigung gewährt, wie sollte der jene Noth, jene Penia empfinden, die der Trieb zur wahren Religion ist? Und eben diese Entzweiung mit sich selbst und mit der Welt ist die höchste Wahrheit des Gemüthes in seinem natürlichen Zustande, jene Befriedigung dagegen nichts weiter als Selbsttäuschung; wie sollte es die Wahrheit und Geltung der Religion beeinträchtigen, daß sie dem entzweiten und unbefriedigten Gemüthe angemessen ist, indem sie es von seiner Entzweiung heilt und ihm die wahre Befriedigung gewährt?

Aber hat denn nicht der Verf. gezeigt, daß alle diese Bedürfnisse selbstischer Natur sind, daß die Religion, namentlich der Monotheismus, das Christenthum, ganz auf dem Egoismus des Gemüthes ruht? Wir wollen sehen, was es mit diesem schon früher berührten Vorwurfe gegen das Christenthum eigentlich auf sich hat. Der Verf. wird ihn nach verschiedenen Stellen seines Buches wahrscheinlich schon für erwiesen halten, so wie

Digitized by Google

nur zugestanden werde, daß in der Religion von Bedürfnissen, die ihre Befriedigung finden sollen, die Rede sey. Allein das wäre doch nur ein gänzliches Mißverständniß dieses Begriffes. Was der Mensch bedarf, das ist in unzähligen Fällen das gerade Gegentheil von dem, was ihm gefällt, was seinen selbstischen Neigungen und Wünschen zusagt. Nur für den ernsteren, vom Egoismus gereinigteren Sinn werden Wunsch und Bedürfniß immermehr identisch. — Ist dem Geiste des Menschen, dem Gemüthe so gut wie dem Verstande, die Wahrheit nicht Bedürfniß? Sollen wir darum das Streben nach Wahrheit für Egoismus halten? — Und das Christenthum, das die selbstverleugnende göttliche Liebe verkündigt, um selbstverleugnende Liebe ins menschliche Herz zu pflanzen — wie ganz anders müßte es doch damit angethan seyn, wenn es dem Interesse der Selbstsucht entsprechen sollte! Wem es Ernst ist mit seinem Glauben an das Christenthum, der wird auch hinlänglich erfahren haben, wie wenig es dem Eigendünkel und der Genußsucht schmeichelt, wie es die Prätensionen des Egoismus kräftig niederschlägt, wie es den Menschen unter die strenge Zucht einer objectiven Wahrheit nimmt, an der er nichts ändern kann, wie es ihn auf's tiefste demüthigt und ihm Selbstverleugnung und Hingebung an Gott gebietet. In diesem Bewußtseyn, daß gerade das Christenthum ihn befreit hat von der Herrschaft des Egoismus, in der Wahrnehmung, daß es gerade der Egoismus ist — theils in der Form der unmittelbaren Genußsucht, theils in der Form des Hochmuthes, der falschen, wider Gott empörten Selbständigkeit —, der die Menschen vornehmlich hindert, an Christum zu glauben, wird ein Solcher gar nicht begreifen, wie die Gegner des Christenthums zu diesem Vorwurfe kommen.

So offen, wird der Verfasser sagen, legt nun frei-

lich der religiöse Mensch seinen Egoismus nicht aus, sondern er verhüllt ihn vor Andern und vor sich selbst durch Selbsttäuschung. Aber wenn der Mensch in der Religion doch nur sein eigenes und zwar subjectives Wesen vergegenständlicht, indem er dasselbe zur Absolutheit erhebt, was ist die Religion anders als Egoismus? Alles dreht sich in der Religion, im Christenthume doch nur um den Menschen und sein Heil; er geht nur von sich selbst aus, um zu sich selbst zurückzukehren; er negirt sich nur, um sich unendlich zu affirmiren — in Gott. Und selbst wenn sich der Religiöse einen Gott vorstellt, vor dem alle menschlichen Interessen nichts sind, der in Allem nur sich, nur seine eigene Ehre sucht, was ist dieser Gott anders, als der Reflex seiner (des Menschen) eigenen Selbstsucht, „Gott also die Selbstbefriedigung der eigenen, gegen alles Andere mißgünstigen Selbstischkeit, Gott der Selbstgenuß des Egoismus?" (S. 31.) Nun sehen wir freilich klar, daß die Religion auf keine Weise, sie mag sich anstellen, wie sie will, vor dem Vorwurfe des Egoismus sich zu retten vermag. Verheißt sie Frieden und Seligkeit, was ist das anders als das sich selbst bejahende Verlangen des Gemüthes nach absoluter Selbstbefriedigung? Fordert sie Selbstverleugnung, demüthige Hingebung an Gott, so ist dieser Gott, an den das Gemüth sich hingibt, ja doch nur das eigene Ich, als ein anderes vorgestellt. Verkündigt sie einen Gott, der den Menschen zum Gegenstande seiner Liebe hat, so ist sie unbefangener, directer Egoismus. Predigt sie einen Gott, vor dem nichts gilt, als seine eigene Ehre, so ist sie indirecter, raffinirter Egoismus. Ist es nicht überhaupt schon Egoismus, daß der Mensch in der Religion sich so unendlich erhaben dünkt über das Thier und ein besonderes Verhältniß zu Gott prätendirt? — Gewiß, es gibt nur Einen Weg, wie die Religion dem Verfasser gerecht werden kann, diesen,

Digitized by Google

daß sie sich selbst vernichtet. Oder sollte sie vielleicht, um sich zu rechtfertigen, einen Gott verkündigen, der gleichgültig ist gegen das Heil der Menschen und ihnen die Seligkeit in seiner Gemeinschaft nicht gönnte? Und selbst dann, was wäre sie anders als die Apotheose eines in seiner Selbstsucht apathischen oder mißgünstigen Herzens? Nicht egoistisch ist nur der Verstand, weil er, wie der Verfasser mit Jacobi will, seinem Wesen nach atheistisch ist, der Verstand, der mit demselben Enthusiasmus den Floh, die Laus betrachtet, als das Ebenbild Gottes, den Menschen (S. 43.), der von Allem wissen will, nur nichts von Gott a).

Der Verfasser hätte übrigens ganz Recht mit seinem Vorwurfe, wenn seine Voraussetzung, daß in der Religion der Mensch sich nur sein eigenes subjectives Wesen als ein anderes vergegenständliche, bewiesen wäre. Wäre die Religion eine bloße Invention des menschlichen Herzens, so wäre sie um so schlimmerer Egoismus, je mehr sich derselbe hinter einen Heiligenschein versteckt hätte. Die fluchwürdigste Anmaßung wäre es, wenn der Mensch, was ihm im Christenthume gegeben ist, sich selbst genommen hätte. Es ist dieß dieselbe Alternative, der auch in Beziehung auf die Person Christi schlechterdings nicht ausgewichen werden kann: Entweder er ist, was er von sich selbst aussagt, der eingeborne Sohn des lebendigen Gottes — und er ist es und wird als das, was er ist, in seiner Gemeinde angebetet werden, und wenn

a) Uebrigens fängt doch auch der Philosoph Spinoza seinen tractatus de intellectus emendatione damit an: er habe, nachdem ihn die Erfahrung gelehrt, daß Alles, was im gemeinen Leben vorzukommen pflege, nichtig und eitel sey, endlich beschlossen, zu untersuchen, ob es etwas gebe, „quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia." Ganz richtig; wie könnte er die Erkenntniß der Wahrheit für das summum bonum halten, wenn er nicht die Ueberzeugung hätte, daß sie ihm wahrhafte Befriedigung gewähren müsse?

die tausendstimmigen Chöre, welche von entgegengesetzten Seiten her rufen: nein, er ist es nicht! sich vereinigen sollten zu einem gewaltigen Sturme gegen den Felsen, auf den seine Kirche gegründet ist, Matth. 16. —; oder er ist es nicht — dann hätte die Welt nie einen hochmüthigeren Menschen gesehen als ihn, der sich selbst den von Herzen Demüthigen genannt hat; dann könnte ein schlichter, gerader, ehrlicher Sinn, dem Selbsttäuschungen, wenn sie zu ihrem Inhalte die vermessenste Selbsterhebung haben, ein Greuel sind, sich ihn am wenigsten zum Vorbild und Tugendmuster erwählen. Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. — Ist es aber objective Wahrheit, was die Religion lehrt, beruht diese schon ursprünglich, beruht insbesondere das Christenthum auf einer Selbstoffenbarung Gottes an den menschlichen Geist, so ist das, was der Verfasser als den Egoismus der Religion darstellt, nichts Anderes als das Zeugniß der herablassendsten Liebe Gottes. —

Der Grundgedanke des Buches, daß die Religion das Product der subjectiven Wünsche und Bedürfnisse des Gemüths sey, erzeugt durch das Organ der Phantasie, ist keineswegs neu zu nennen [a]). Die Zweifel der Frommen aller Zeiten, insofern sie nicht bloß gegen einzelne Momente des Glaubensinhaltes, sondern gegen das Fundament selbst sich richten, sagen im Grunde dasselbe. Was du glaubst, das bildest du dir nur ein, weil du es wünschest. Es ist ein schöner Traum, in welchem deine Phantasie Vorstellungen, die sie selber erzeugt hat, dir als objective Wirklichkeiten vorspiegelt. — Mit diesem Grundzweifel wird nicht bloß in verschiedenen Formen die Frömmigkeit unserer Zeit, namentlich wo ihr die Reibung mit den größtentheils widerstrebenden Elementen

---

a) Dieß ist die nähere Bestimmung, welche Feuerbach dem bekannten hegel'schen Satze gibt, daß die Religion im Unterschiede von der Philosophie dem Elemente der Vorstellung angehöre.

Digitized by Google

der heutigen Bildung nicht erſpart iſt, gewiß mannichfach zu ſchaffen haben; auch frühere Zeiten eines ungeſtörten Glaubens haben den Kampf mit dieſem Zweifel gekannt; auch ein Held des Glaubens wie Luther hat mit ihm gerungen; ja ſeine Spur läßt ſich ſelbſt in der heiligen Schrift bis zurück in die Pſalmen und das Buch Hiob verfolgen. Die Möglichkeit dieſes Zweifels liegt allerdings in dem Weſen des Glaubens ſelbſt; ſie iſt die Folge der Unmöglichkeit, ihn innerhalb der irdiſchen Entwickelung des Menſchen — und nur für dieſe kann überhaupt von Glauben die Rede ſeyn — durch irgend ein Anderes, das unabhängig von ihm ſich ſeine Anerkennung verſchaffte, mit ſchlechthin zwingender Evidenz zu bewähren. Wäre es anders, ſo müßte man auch den Widerſtrebenden zum Glauben nöthigen können, was die tägliche Erfahrung widerlegt. Der Glaube fängt mit einer That des hingebenden Vertrauens zu der Selbſtbezeugung Gottes in und an uns an und entwickelt ſich nur durch dieſen ſich immer wiederholenden innern Act, d. h. er ſetzt ſich ſelbſt voraus. Wir können die Hülle, die uns von der verborgenen, aber dem Glauben gewiſſen Welt des Jenſeits trennt, nicht zerreißen, um uns durch eine einzelne ſinnliche Thatſache eine äußere Bewährung für den Glauben zu verſchaffen; aber wenn wir es auch könnten, würde ja eine ſolche einzelne Thatſache, zumal als vorübergegangene, ſofort ſelbſt dem Glauben anheimfallen, weil die Möglichkeit irgend einer andern, einer ſogenannten natürlichen Erklärung nie ſchlechterdings ausgeſchloſſen werden könnte. „Hören ſie Moſen und die Propheten nicht, ſo werden ſie auch nicht glauben, wenn Jemand von den Todten auferſtände.“ Hierin liegt zugleich die Schranke, welche die den Glauben begründende Kraft der Wunder und der Auferſtehung Chriſti weſentlich an ſich hat. Kein Beweis von der objectiven Wahrheit des chriſtlichen Glaubens kann

den überzeugen, der in ſich den urſprünglichen Zug des Herzens zu Gott, worin eben die Empfänglichkeit für den Glauben liegt, erſtickt hat. Wenn nun der Verfaſſer vom Glauben, weil er ſich doch auf eine empiriſche Realität bezieht — natürlich auf eine höhere, als dieſe ſinnliche, wie denn das Schauen, welchem ſich nach Paulus dieſelbe manifeſtiren wird, zwar unſtreitig eine weſentliche Analogie mit dem ſinnlichen Sehen hat, aber zugleich unendlich darüber erhaben iſt —, ziemlich deutlich verlangt, daß er den Sinnen ſeine Wahrheit — z. B. die Exiſtenz Gottes — beweiſen ſolle (S. 272. 273.), ſo ſtellt ſich der Philoſoph hiermit auf die Seite der von der Sinnenwelt gefeſſelten Menge, die an den Glauben ganz dieſelbe Forderung zu machen pflegt. — Dieſer Grundzweifel alſo, die mancherlei Formen, in denen er erſcheint — das ſind die geheimen Bundesgenoſſen, die der Verfaſſer in der angegriffenen Feſtung ſelbſt hat, und ſeine Taktik beſteht beſonders darin, daß er dieſe zerſtreute Schaar gehörig organiſirt, ihre improviſirten Angriffe ordnet und auf Einen Punkt concentrirt.

Bedenkt man den vorherrſchenden Charakter unſerer Zeit, wie er auf der überwiegenden Macht der Subjectivität beruht, ſo müßte es in der That befremden, wenn noch Niemand ſonſt auf den Gedanken gekommen wäre, jenen Zweifel wiſſenſchaftlich zu ſyſtematiſiren, wenn der Verſuch des Verfaſſers, den Geſammtinhalt der chriſtlichen Religion aus ſubjectiven Wünſchen und Bedürfniſſen des Gemüths hervorgehen zu laſſen, der erſte in ſeiner Art wäre. So verhält es ſich denn auch keineswegs; es fehlt dem Verfaſſer nicht an Vorgängern und Bahnbrechern. Merkwürdig iſt hier beſonders, um nur bei den Deutſchen ſtehen zu bleiben, die Verwandtſchaft zwiſchen der Theorie des Verfaſſers und Novalis' Anſicht von Religion und Chriſtenthum. Es wäre ein Leichtes, aus deſſen Fragmenten eine Reihe

Digitized by Google

von Aussprüchen zusammenzustellen, die mit Grundgedanken der vorliegenden Schrift in auffallender Uebereinstimmung stehen. Nur ist der Unterschied, daß, während der Verfasser die Religion perhorrescirt, Novalis mit Innigkeit und mit einem gewissen, freilich nur halben und unentschiedenen Vertrauen an den vermeinten Schöpfungen des Gemüths und der Phantasie hängt. So kommt denn bei ihm die Religion aus einem unsicher schwankenden Zwielichte zwischen Objectivität und Subjectivität nicht heraus, und manche seiner Aeußerungen möchte wohl der gerechte Zorn des Verfassers treffen, den er am Schlusse seiner Vorrede gegen die lustsüchtigen Schöngeister ausspricht, welche, den Werth der Dinge nur nach ihrem poetischen Reize bemessend, auch die als Illusion erkannte Illusion, weil sie schön und wohlthätig sey, in Schutz nehmen. Damals waren übrigens dergleichen Ansichten von der Religion, hauptsächlich in Folge des Einflusses, den der fichte'sche Idealismus auf die Zeit ausübte, ziemlich an der Tagesordnung. Schleiermacher's Weihnachtsfeier gehört auch in diesen Kreis. Von einer andern Seite her treten in diesen Kreis ein die bekannten Aeußerungen Jacobi's über den dem Glauben an Christus anklebenden Materialismus und Bilderdienst, in seiner Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 62 f. Eine objectivere Richtung schien dem Zeitalter Schelling's und Hegel's System geben zu wollen. Und was nur den letztern betrifft, so ist wohl kaum zu zweifeln, daß er nach seiner persönlichen Gesinnung diesen feuerbach'schen Subjectivismus in der Ableitung der Religion, so wie überhaupt die destructiven Tendenzen, denen die meisten seiner Schüler sich hingegeben, mit entschiedenem Unwillen zurückgewiesen haben würde. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob die rücksichtslos sich entwickelnde logische Consequenz des Systemes sich jener Tendenzen zu

erwehren vermag. Die wahre Bürgschaft der religiösen Objectivität liegt in dem christlichen Schöpfungs- und Offenbarungsbegriffe, dessen Anerkennung kein Kundiger und Unbefangener von der Consequenz dieses Systemes im Ernste erwarten wird. — In einer Zeit, deren Geist dem Verfasser in verschiedenen Richtungen so fleißig in die Hände arbeitet, könnte es uns eben nicht überraschen, wenn sein Unternehmen gegen das Christenthum mannichfachen Anklang finden sollte.

Und das um so weniger, da es dem Verfasser im Objecte selbst, in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums, nicht an Veranlassungen zu seiner Auflösung des religiösen Problems fehlt. Meine doch Niemand, daß der Geist der Verneinung in seinem Kampfe gegen das Christenthum so plump seyn wird, nur ordinäre Lügen zu schmieden. O nein, er hat immer Anknüpfungspunkte für seine Beschuldigungen, und in der Regel kann man aus ihnen die Blößen und schwachen Stellen im Leben der Kirche, wenn man sonst noch nicht hinreichend damit bekannt ist, sehr wohl kennen lernen. Wer kann denn leugnen, daß in der Geschichte des Christenthums die Willkür menschlicher Subjectivität sich viel Unbefugtes herausgenommen, daß der menschliche Geist, statt die reinen, von Gott stammenden Ursprünge des Christenthums aus ihrem eigenen Principe zu entwickeln, ihnen allerlei fremdartige Elemente, entsprungen aus seinen subjectiven Wünschen und sich mißverstehenden Bedürfnissen, beigemischt hat? Und dieß hat keine Zeit mit größerer Kühnheit und entsprechenderem Erfolge getrieben, als diejenige, die sich der Subjectivität dieser Procedur am wenigsten bewußt war, und eben darum, weil sie sich deren nicht bewußt war, das Mittelalter, von welchem sich der Verfasser mit Vorliebe das Wesen des Christenthums bestimmen läßt. Hier brach die innere Welt der Phantasie nicht mehr bloß durch einzelne Pfor-

gitized by Google

ten, sondern über die niedergeworfenen Mauern in das Reich der objectiven Wirklichkeit ein und vermischte sich mit dieser bis zur Unkenntlichkeit. Auch kann man nicht eben sagen, daß dabei der scholastische Verstand minder geschäftig gewesen sey als das mystische Gemüth. Der Protestantismus hatte im Bewußtseyn, wie wenig der selbstbeliebigen Productivität des frommen Herzens zu trauen ist, sein formales Princip aufgestellt und so am göttlichen Worte ein Correctiv für diese zuchtlosen, alle Schranken überfliegenden religiösen Bildungen, eine nüchtern und besonnen machende medicina mentis gewonnen. Und doch hat auch hier der christliche Geist, wie einerseits mit jener Beschränktheit, die die lebendige Aneignung und Entwickelung des biblischen Gehaltes mit der mechanischen Wiederholung festgewordener Formeln verwechselte, so andererseits mit der falschen Freiheit subjectiver Zurechtmacherei der christlichen Vorstellungen nach vermeintlichen praktischen und gemüthlichen Bedürfnissen vielfach zu kämpfen gehabt. Dem echten Protestantismus geziemt das Vertrauen, daß für die Befriedigung dieser praktischen und gemüthlichen Bedürfnisse nicht besser gesorgt werden könne, als durch treue Anschließung an den objectiven Inhalt des göttlichen Wortes. Wenn es sich nun nicht leugnen läßt, daß verschiedene Elemente, die in dem geschichtlichen Inhalte des christlichen Bewußtseyns vorkommen, wirklich die von dem Verfasser dargelegte Genesis haben, wie leicht kann sich eine Deduction den Schein der Wahrheit geben, die lieber gleich den gesammten Inhalt des christlichen Bewußtseyns auf diese Quelle zurückführt!

Im zweiten Theile, worin die Religion in ihrem Widerspruche mit dem Wesen des Menschen betrachtet wird, führt der Verfasser zuerst aus, daß der wesentliche Standpunkt der Religion der praktische sey,

auf dem der Mensch nur nach seinen bewußten Zwecken handle und Alles auf diese Zwecke und Bedürfnisse beziehe. Was hinter dem praktischen Bewußtseyn liege, und Gegenstand der theoretischen Anschauung und Erfahrung sey, falle der Religion aus dem Menschen und der Natur hinaus in ein besonderes persönliches Wesen. Von hier aus sucht Feuerbach zu zeigen, daß die Religion wesentlich — um hier einen von Hegel in anderer Beziehung gebrauchten Ausdruck anzuwenden — Akosmismus sey. Es sey ihr wesentlich wie alles Gute, was jenseits jenes Bewußtseyns liege, von Gott, so alles Böse in demselben Verhältnisse vom Teufel abzuleiten; von dem Daseyn einer Welt wisse sie nichts, ja sie könne nicht anders als dasselbe negiren. Der Begriff der Mittelursachen sey ihr fremd und entstehe nur als eine Capitulation des ungläubigen Verstandes mit dem gläubigen Herzen. Die Religion sey sich Gottes als des Alles allein und unmittelbar wirkenden bewußt; sie lebe darum ganz in Wundern; der wesentliche Act der Religion sey das Gebet, das Gebet aber sey ihr eine wunderthätige Macht.

Der Widerspruch, in dem die Existenz Gottes sich mit dem Wesen des Menschen befinden soll, besteht nach dem Verfasser zunächst darin, daß Gott ein vom Gedachtseyn unterschiedenes Seyn zugeschrieben werde; ein solches sey aber kein anderes als sinnliches Seyn, und doch solle das Seyn Gottes nicht sinnlich wahrgenommen werden können, sondern ein geistiges seyn, was sich widerspreche. Indem ferner die Religion auf die Existenz Gottes als eine empirische Wahrheit sich gründe, so gerathe sie in Widerspruch mit der Moralität. Der Glaube an die bloße Existenz Gottes werde zur Hauptsache, wie man sich Gott vorstelle, ob als gerecht oder ungerecht, gütig oder ungütig, zur Nebensache.

d by Google

Der Glaube an die Offenbarung Gottes gestehe selbst zu, daß Gott dem Menschen nichts von sich offenbaren könne, als was der Natur des Menschen gemäß sey und er zu fassen vermöge, und erkenne damit selbst an, daß alle Offenbarung nur eine Offenbarung der Natur des Menschen an den existirenden Menschen sey. Indem nun der Mensch das sittliche Gesetz als Offenbarung Gottes betrachte, lerne er moralische Handlungen vollbringen, die doch nicht aus Moralität hervorgehen — was dem Wesen nach bekanntlich schon Kant und Fichte eingewandt haben. Wie der Offenbarungsglaube hiernach den moralischen Sinn ersticke, so tödte er auch (?) den Wahrheitssinn. Denn der Glaube an eine schriftliche Offenbarung (!), an ein historisches, unter allen Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit verfaßtes Buch werde für die Theologie wegen der Widersprüche dieses Buches mit Vernunft, Moral, sich selbst eine Quelle der Sophistik.

Eben so soll es sich verhalten mit dem Wesen Gottes; werde das darin unbewußt als gegenständlich angeschaute menschliche Wesen zum Objecte der Reflexion, der Theologie gemacht, so werde es zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen. Dieß will der Verfasser nun zuerst an der von der Theologie behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes, besonders in Beziehung auf die Lehre von der schöpferischen Thätigkeit Gottes und von der Zeugung des Sohnes, sodann an der Persönlichkeit, welche Gott, und an der göttlichen Ebenbildlichkeit, welche dem Menschen von der Theologie zugeschrieben werde, darthun. Zu den Widersprüchen im Wesen Gottes rechnet der Verfasser endlich noch, was das Christenthum von der Dreieinigkeit lehre; denn una essentia und tres personae

seyen in dem Sinne, welchen beide Bezeichnungen in diesem Dogma hätten, unvereinbare Bestimmungen.

Den Widerspruch in den Sacramenten setzt der Verfasser zuerst im Allgemeinen darein, daß die natürliche Qualität der äußern Elemente in ihnen eben so sehr negirt wie festgehalten werde. Dann sucht er noch besonders der Abendmahlslehre nachzuweisen, daß sie das Moment der Subjectivität negire, um es sofort wieder, nur eingehüllt in die Illusionen der religiösen Einbildungskraft, als das Entscheidende zu setzen — wobei übrigens der Verfasser sich wenig unterrichtet von den hier vorkommenden Unterscheidungen zeigt; katholische, lutherische, calvinische Vorstellungen werden ziemlich wirr durch einander geworfen a).

Sehr ausführlich wird endlich der Widerspruch behandelt, in welchem Glaube und Liebe mit einander und darum das Christenthum, welches beides lehre, mit sich selbst stehe. Es läuft hier Alles darauf hinaus, daß der Glaube wesentlich ein beschränkendes Princip sey, daß er, da es ihm wesentlich sey, einen bestimmten Inhalt ausschließend geltend zu machen, nothwendig ein intoleranter, verfolgender, verdammender werde; die Liebe dagegen sey universell, die subjective Realität der Gattung. Darum sey die Liebe an sich ungläubig, der Glaube aber lieblos. Der Verfasser sucht denn auch zu zeigen, daß die Idee der Liebe keineswegs erst durch das Christenthum in das Bewußtseyn der Menschheit gekommen sey, sondern daß schon das Heidenthum sie gehabt habe und zwar in gesünderer Art, gegründet nicht auf ein besonderes religiöses, sondern auf ein natürliches Princip.

a) Auch über die Lehre der Kirche von der Taufe als Kindertaufe ist der Verfasser übel instruirt, wenn er Seite 326. bemerkt, daß man dabei das Moment der Subjectivität in den Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter verlegt habe.

Digitized by Google

Referent kann es unmöglich über sich gewinnen, auf die Art und Weise, wie alle diese Anschuldigungen gegen das Christenthum ausgeführt werden, näher einzugehen. Im ersten Theile schon wurden dem Christenthum allerlei Dinge aufgebürdet, die ihm selbst völlig fremd sind, aber im Ganzen hatte die Darstellung doch noch eine gewisse Haltung. Im zweiten Theile verliert sie, von steigender Erbitterung gegen das Christenthum gestachelt, alle Besonnenheit; der Verfasser vermag den Gegenstand seiner Angriffe gar nicht mehr deutlich zu erkennen; die bodenlosesten Behauptungen über das eigenthümliche Wesen des Christenthums werden mit unglaublicher Dreistigkeit aufgestellt. Wie der Ton des Buches hier immermehr zu dem der französischen Encyklopädisten in ihrem Kampfe gegen das Christenthum herabsinkt, so sind auch großentheils die Anklagen dieselben, welche jene erhoben haben; ja auch die positiven Resultate stimmen, wie wir sehen werden, ziemlich überein, und der Hauptunterschied ist nur, daß jene Opposition einen seichten Empirismus und Sensualismus zu ihrer Grundlage hatte, während der Verfasser seine Angriffe wenigstens theilweise auf ein kunstreich gebildetes philosophisches System stützt a). Wozu

---

a) Allerdings nur theilweise; denn Feuerbach tadelt eben dieß an Hegel's Philosophie, daß sie noch mit religiösen Elementen inficirt sey. „Hegel's Philosophie, insbesondere seine Religionsphilosophie ist ein Kampf der Speculation und Religion, in welchem bald die Religion von der Speculation, bald die Speculation von der Religion überwältigt wird" (S. 313.). Es wird Hegeln vorgeworfen, er habe den Gegensatz des göttlichen und menschlichen Wesens nicht auf rationelle, sondern auf mystische Weise aufgelöst. Hätte er ihn auf rationelle Weise aufgelöst, so wäre der gerade, einfache Ausdruck gewesen: das göttliche Wesen ist gar nichts Anderes als das menschliche Wesen selbst. „Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist daher bei Hegel immer noch eine dualistische, zwiespältige, zweideutige, keine wahre, wie überhaupt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Natürlichen und Gei-

könnte es nun frommen, zu wiederholen, was gegen jene schon vielfach gesagt worden ist und was ein Jeder, der die heilige Schrift und das Wesen echter christlicher Frömmigkeit kennt, sich selbst leicht sagen kann? Kämpft der Verfasser hier zum Theile nur gegen ein selbstgemachtes oder aus Verirrungen der Kirche zusammengesetztes Zerrbild, was ist daran zu halten?

Wir beschränken uns darum auf Erörterung einiger Hauptpunkte, in denen wirklich schwierigere Probleme, die die geschichtliche Entwickelung des Christenthums zu lösen hat, von dem Verfasser, natürlich im feindseligsten Sinne, angeregt sind. Zu diesen Hauptpunkten wird der Verfasser unstreitig selbst die Anklage gegen den christlichen Glauben rechnen, daß er das Verhältniß des Menschen zur Welt zur Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit herabsetze. Diese Anklage wird nicht bloß in dem Abschnitte vom wesentlichen Standpunkte der Religion ausdrücklich erhoben, sondern sie durchdringt in vielfacher Wiederkehr und in mancherlei daraus abfolgenden Nebenklagen so sehr das ganze Buch, daß wir sie ohne Zweifel als die eigentliche Grundbeschwerde gegen das Christenthum anzusehen haben.

Feuerbach faßt das Christenthum ganz als Transscendenz; „Transscendenz ist das Wesen des Glaubens" (S. 164.); es ist die Uebernatürlichkeit der Subjec-

---

stigen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen, und zwar deßwegen, weil bei ihm noch die alte Feindschaft gegen das Natürliche, Sinnliche zu Grunde liegt, was schon darin deutlich genug ausgesprochen ist, daß die Natur nach ihm ein Abfall von der Idee, der dissolute, der liederliche Begriff, der Begriff in der Irre, der verlorene Sohn des neuen Testaments ist" (S. 312.). In der Einleitung (S. 18.) will der Verfasser den Grundsatz der mystisch-speculativen Vernunft in der hegel'schen Religionsphilosophie: „das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst," mit dem der natürlichen Vernunft vertauscht wissen: „das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst."

Digitized by Google

tivität, wie ſie ihr eigenes Weſen als ein anderes objectivirt. Hieraus ſcheint ſich zunächſt die Anklage des Chriſtenthums auf einen ſtrengen Dualismus zu ergeben, der den Gegenſatz von Uebernatürlichem und Natürlichem, von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Geiſt und Fleiſch als einen unauflöslichen und unverſöhnlichen fixire. Und dieſe Anklage hat auch früher der Verfaſſer erhoben; „der Charakter der chriſtlichen Welt iſt der Dualismus," ſo beginnt ſein Pierre Bayle. Hier aber werden die Conſequenzen noch weiter gezogen. Die Religion abſtrahirt gänzlich von der Welt; ſie negirt die Exiſtenz der Welt; „die Religion wird aufgehoben, wo ſich zwiſchen Gott und den Menſchen die Vorſtellung der Welt, der ſogenannten Mittelurſachen einſchleicht" (S. 255.); „für den Glauben iſt nur Gott, d. h. die ſchrankenfreie Subjectivität; wo der Glaube im Menſchen aufgeht, da geht die Welt unter, ja ſie iſt ſchon untergegangen" (S. 165.). Die weſentlichſten Beſtimmungen der Religion müſſen dieß belegen. Der einfachſte Act der Religion iſt das Gebet; „der Menſch aber, der ſich die Vorſtellung der Welt nicht aus dem Kopfe ſchlägt, betet nicht" (S. 159.). „Die Schöpfung der Welt aus Nichts bedeutet weiter nichts als die Nichtigkeit der Welt" (S. 126.). „Indem du ſagſt: die Welt iſt aus Nichts gemacht, denkſt du dir die Welt ſelbſt als Nichts — ſchlägſt du dir die Welt aus dem Sinne, daß ſie dich nicht ſtört in dem Wonnegefühle der unbeſchränkten Subjectivität" (S. 139.). Darum wird denn auch die Exiſtenz der Welt von den weiteren Momenten der Religion negirt. Nur im Wunder offenbart ſich die religiöſe Vorſehung; ſie hebt die Geſetze der Natur auf — um des Menſchen willen (S. 129.). Heißt es S. 122: „wo die Natur aufhört, da fängt Gott an," ſo läßt ſich das unſtreitig auch umkehren: wo Gott anfängt, hört die Natur auf. Darum lebt der Glaube denn auch in lauter Wundern und Theophanien. „Das ſpecifiſche Object des

Glaubens ist das Wunder — Glaube ist Wunderglaube" (S. 163.). „So lange das Christenthum eine lebendige, praktische Wahrheit war, so lange geschahen wirkliche Wunder (natürlich in der Phantasie der Christen); wo aber Wunder geschehen, da ist die Welt, die Wirklichkeit Nichts" (S. 173.). „Jedes wahre Gebet ist ein Wunder; es verändert den Naturlauf; es bestimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Gesetzen der Natur in Widerspruch steht" (S. 262. 159.). „Wo die Existenz Gottes eine lebendige Wahrheit — ist, da werden auch Gotteserscheinungen geglaubt" (S. 276.). Die akosmische oder antikosmische Tendenz muß sich denn natürlich als Princip des Christenthums am deutlichsten verrathen in den christlichen Vorstellungen vom jenseitigen Leben; denn „das Jenseits ist die wahre Meinung und Gesinnung, das offene Herz der Religion" (S. 256.). Dort aber ist nach christlicher Vorstellung „Nichts außer Gott, Nichts also zwischen Gott und der Seele; einst ist nur Gott und die fromme Seele allein" (S. 256.). Diese Negation der Welt vollzieht sich nun auch praktisch. Es fehlt dem Christenthum an einem Principe der Bildung; der Mensch hat hier Alles in sich, Alles in seinem Gott, folglich kein Bedürfniß, sich zu ergänzen durch den Andern, durch die Anschauung der Welt überhaupt (S. 212. 172.). Doch nicht genug; die Verneinung der Welt realisirt sich auch in gänzlicher Scheidung von der Welt. „Das Mönchthum — war eine nothwendige Folge von dem Glauben an den Himmel, welchen das Christenthum verhieß. — Der Glaube an das himmlische Leben ist der Glaube an die Nichtigkeit und Werthlosigkeit dieses Lebens" (S. 214. 215.).

Sonderbarer Wechsel! Noch ganz vor Kurzem war es philosophischer Ton, das Christenthum in seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ganz als Religion der Immanenz aufzufassen, und die Theo-

Digitized by Google

logie hatte das Princip der Transscendenz in seinem Rechte zu vertreten. Nun hat eine Schaar von Philosophen, aus demselben Lager kommend, plötzlich entdeckt, daß das Princip des Christenthums die abstracte Transscendenz sey, und die Theologie muß die vernachlässigten Momente der Immanenz, wie sie im Christenthume, jedoch an dem Grundverhältnisse der Causalität, nicht der Substantialität haftet, geltend machen. Uebrigens ist doch in diesem Umschlagen ein Fortschritt nicht zu verkennen, so gewiß man Jacobi im Allgemeinen Recht geben muß, wenn er den Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum als den des Theismus und Pantheismus charakterisirt. —

Die oben excerpirte Darstellung des Christenthums als Religion der weltlosen Transscendenz ist nun freilich wieder voll von Uebertreibungen, die wir zuvörderst abziehen müssen, ehe wir uns auf die Sache selbst einlassen können. Daß der Glaube zu seinem eigenthümlichen Objecte nicht die Welt, sondern Gott hat, weiß ein Jeder; dazu, dieß zu zeigen, bedurfte es nicht vieler Worte. Aber was für eine dumpfe Gedankenlosigkeit oder was für ein toller Rausch müßte den Christen besitzen, wenn in ihm die Religion das natürliche Bewußtseyn von Welt und Natur so gänzlich unterdrückte, wie der Verfasser es darstellt! Nach dieser Darstellung ist das Wunder, d. h. bei dem Verfasser die Aufhebung der Naturgesetze, nicht bloß des Glaubens liebstes, sondern einziges Kind, in welchem er ganz lebt und webt; Alles, was ihm Gegenstand wird, nimmt wesentlich die Form des Wunders an. Könnte nun hiernach der Gläubige offenbar keinen Schritt ins Leben thun, ohne auf die Widerlegung seines Glaubens, das sich realisirende Naturgesetz, zu stoßen, was wäre ein solcher Glaube anders, als eine fixe Idee, eine Monomanie, von der doch Millionen ergriffen seyn sollen? Oder vielmehr, der Gläubige, so wie er einen Schritt

ins Leben thäte, widerlegte sofort seinen Glauben durch die That; der echte Gläubige wäre der absolute Quietist, der, wenn ihn hungerte, keine Hand rührte, um sich Speise zu verschaffen, wenn er erkrankte, nicht das Geringste zu seiner Pflege und Heilung thäte, sondern Sättigung und Genesung allein von der Wunderwirkung Gottes erwartete. Die Behauptung, die der Verfasser im Namen des Glaubens zu wiederholten Malen aufstellt: die Vorsehung offenbart sich nur im Wunder, hat nothwendig zu ihrer Kehrseite den andern Satz: wo kein Wunder geschieht, da ist für den Glauben auch keine Vorsehung. Und eine solche Schwäche und Beschränktheit des Glaubens, der der natürliche Zusammenhang eine unübersteigliche Schranke für das göttliche Wirken wäre, wagt der Verfasser dem christlichen Glauben als wesentliches Attribut aufzubürden, ja wie zum Hohne gerade darein seine Stärke zu setzen? Um diese monströse Beschuldigung zu belegen, citirt er sonderbarer Weise zwei Stellen protestantischer Autoren, die ihm sonst als Halbgläubige gewöhnlich nicht dreinreden dürfen, die eine von Hugo Grotius, die aber nur dieß aussagt: Certissimum divinae providentiae testimonium praebent miracula, die andere aus des Arztes Peucer Schrift de praecipuis divinationum generibus, die auch nur behauptet: multa accidunt plurimis hominibus, in quibus mirandi eventus fateri eos cogunt, se a Deo sine causis secundis servatos esse; eine dritte Stelle von L. Vives enthält gar nichts hierher Gehöriges. Hätte der Verfasser sich lieber mit der herrschenden Behandlung der Wunder- und Vorsehungslehre von Clemens und Origenes an bis Luther und Calvin, um von der heiligen Schrift zu schweigen, und mit der besonnenen Einschränkung der religiösen Bedeutung des Wunders, wie er sie bei den angesehensten Kirchenlehrern leicht finden kann, bekannt gemacht! Nicht minder unzweideutig ist hier das Zeug-

Digitized by Google

niß des chriſtlichen Bewußtſeyns in ſeiner Unmittelbarkeit. Oder wird ein Chriſt, den die ſorgfältigſte Pflege und ärztliche Hülfe wiederhergeſtellt von ſchwerer Krankheit, Gott nicht danken für ſeine Geneſung a)? Der Verfaſſer verachtet das theologiſche Dogma vom Concursus Dei natürlich ausnehmend als eine „geiſt- und weſenloſe Lehre" (S. 225.). Es iſt nicht unſere Meinung, alle Beſtimmungen und Formeln dieſes Dogma bei den ältern Theologen unbedingt zu vertreten, aber im Weſentlichen iſt es der richtige Ausdruck für das Bewußtſeyn jedes wahrhaft Frommen von der den natürlichen Zuſammenhang überall durchdringenden, aber ihn nicht aufhebenden Gegenwart und Wirkſamkeit Gottes. Und daß auch das neue Teſtament göttliche Vorſehung und natürlichen Zuſammenhang keineswegs in das Verhältniß gegenſeitiger Ausſchließung ſetzt — nach dem von dem Verfaſſer der Religion aufgebürdeten Kanon: wo die Natur aufhört, fängt Gott an —, das kann Niemanden, der damit bekannt iſt,

---

a) Der Verfaſſer verwickelt ſich hier übrigens ſelbſt in das Netz ſeiner widerſprechenden Beſtimmungen. In der Natur, ſagt er S. 130., offenbare ſich nur die natürliche, nicht die göttliche Vorſehung, nicht die Vorſehung, wie ſie Gegenſtand der Religion, denn dieſe offenbare ſich nur im Wunder. Im Widerſpruche damit heißt es auf derſelben Seite: der religiöſe Naturalismus (die Bewunderung der Vorſehung in der Natur) iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen Religion. Und doch wieder auf der folgenden: die natürliche Vorſehung iſt in den Augen der Religion ſo viel als keine. Dieß ſteigert ſich gleich darauf noch dahin: wenn die Vorſehung, welche — von den frommen chriſtlichen Naturforſchern ſo ſehr bewundert wird, eine Wahrheit iſt, ſo iſt die Vorſehung der Bibel, die Vorſehung der Religion eine Lüge, und umgekehrt. Und doch iſt jene auch ein Moment der chriſtlichen Religion! Der Verfaſſer ruft einmal den Theologen triumphirend, ſiegestrunken zu: „Widerlegt mich doch!" Aber er läßt ſie gar nicht dazu kommen, ſo fleißig widerlegt er ſich ſelbſt.

zweifelhaft seyn. Wenn Christus uns sagt, daß der himmlische Vater die Vögel unter dem Himmel nährt und die Lilien auf dem Felde kleidet, daß ohne ihn kein Sperling zur Erde fällt, daß er seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, wenn er uns anweist, Gott um unser täglich Brod zu bitten, sollen wir bei alle dem etwa an Wunder denken? Ebenso, wenn Paulus den Heiden verkündigt, daß Gott Jedermann Leben und Odem gibt? Und was hätte es bei dieser Vorstellung von der Vorsehung für einen Sinn, daß Christus die Jünger ermahnt, in ihrem Wirken für das Reich Gottes klug zu seyn wie die Schlangen? Ja wiewohl Paulus aus göttlicher Offenbarung weiß, daß er auch zu Rom von Christo zeugen soll, so ergreift er doch gegen einen Anschlag der Juden, ihn in Jerusalem zu tödten, Maßregeln der Vorsicht (Apostelgesch. 23, 11., vergl. mit V. 1. 6 f.). Ganz dasselbe ergibt sich aus den in dieser Beziehung merkwürdigen Stellen Apostelgeschichte 27, 22 f., vergl. mit V. 31. Rec. bedarf der Entschuldigung, daß er über so einfache und klare Sachen erst viel Worte macht. Aber die Zuversicht, mit der der Verfasser die entgegengesetzten Behauptungen aufstellt und dann sofort, als wäre Alles in Ordnung, weitere Anklagen der christlichen Frömmigkeit wegen vermessener Subjectivität ꝛc. darauf stützt, ist ganz geeignet, den unbehutsamen Leser irre zu leiten.

Ebenso ist es mit dem Beweise für den Akosmismus des Christenthums bewandt, den der Verfasser aus der christlichen Lehre von der Schöpfung aus Nichts entnimmt. An einigen Stellen drückt er sich ganz so aus, als hätte diese Formel den Sinn: die Welt sey aus dem Nichts geworden, das Nichts sey ihr Entstehungsgrund, während er sie an andern Stellen ganz richtig so versteht, daß die Welt den Grund ihrer Existenz lediglich in dem Willen Gottes habe. Und nur in diesem Sinne

Digitized by Google

kann man die obige Beſtimmung, die κατὰ ῥητὸν im neuen Teſtamente gar nicht vorkommt, chriſtliche Lehre nennen. Aber ſo gefaßt, iſt auch gar nicht mehr einzuſehen, wie daraus irgend etwas folgen ſoll für die Nichtigkeit der Welt in der chriſtlichen Vorſtellung. Ganz im Gegentheile: verdankt die Welt ihr Daſeyn dem Willen Gottes, ſo hat ſie eben darin die Bürgſchaft ihrer Realität; denn wenn der Wille Gottes ſchafft, ſo ſpielt er gewiß nicht mit leeren Schemen, mit ſelbſtloſen Accidentien der Einen Subſtanz, ſondern es iſt ihm rechter Ernſt. — Nicht im Creatianismus, ſondern im ſpinoziſtiſchen Pantheismus büßt die Welt die Wahrheit ihrer Exiſtenz ein. —

Es iſt ganz dieſelbe Willkür, wenn der Verfaſſer Abhängigkeit der Welt von Gott und Nichtigkeit der Welt geradezu identificirt, z. B. S. 258. Abhängig kann nur ſeyn, was irgend ein Selbſtſeyn hat. Niemand wird von einem Steine, einer Pflanze ſagen, ſie ſeyen von ihm abhängig. Und am wenigſten kann natürlich in der Abhängigkeit von Gott die Nichtigkeit des Abhängigen enthalten ſeyn. Sollte Gott nur über Nichtiges, Unwirkliches Herr ſeyn wollen? Nein, ſoviel Selbſtſeyn hat Gott, der Liebhaber des Lebens und der Freiheit, der Creatur gegönnt, daß ſie, wie das vorliegende Buch beweiſt, ihn ſelbſt zu leugnen vermag.

Auch die chriſtliche συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου konnte von dem Verfaſſer nur durch arge Mißdeutung zu jenem Zwecke verwandt werden. Eine Vernichtung der Welt liegt nicht darin, ſondern nur eine verklärende Verwandlung, eine Aufhebung der gegenwärtigen Weltgeſtalt, um ſie mit einer höhern, herrlichern zu vertauſchen. Die Apokalypſe und der zweite petriniſche Brief ſprechen prophetiſch von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, und Paulus weiſſagt auch der Natur einen Zuſtand herrlicher Freiheit. Um in alle dem nur die Verneinung der

Welt zu finden, müßte man eben ſchon ganz verblendet ſeyn vom Aberglauben an die gegenwärtige Weltgeſtalt als die allein und abſolut geltende. — Auch die Lehre von der Auferſtehung des Leibes widerlegt ſchlagend jene Auffaſſung der συντέλεια τοῦ αἰῶνος; wie hätte ſonſt der Verfaſſer jene Lehre benutzen können, um darauf die Anklage zu gründen, daß dem religiöſen Bewußtſeyn das jenſeitige Leben doch zuletzt nichts Anderes ſey als das wiederhergeſtellte dieſſeitige Leben? S. 225. 243.

Indeſſen auch dieſes wiederhergeſtellte dieſſeitige Leben ſoll doch in ſeiner Wiederherſtellung zugleich ein anderes ſeyn. Damit verträgt ſich denn doch ſehr wohl die Möglichkeit einer entſchiedenen Negativität des Chriſtenthums gegen dieſe gegenwärtige Wirklichkeit und Weltgeſtalt, namentlich in praktiſcher Hinſicht. Und hier iſt der Vorwurf des Verfaſſers, inſofern er nur auf die geſchichtliche Entwickelung des Chriſtenthums bezogen wird, allerdings nicht ganz ohne Grund. Wer wüßte es nicht, daß in der Chriſtenheit der erſten Jahrhunderte eine asketiſche Weltverachtung, von der es auf den erſten Blick unbegreiflich erſcheinen mag, wie ſie mit einem weltbildenden Princip aus derſelben Wurzel ſprießen ſoll, die vorherrſchende Stimmung war? Auch die edelſten Träger der kirchlichen Entwickelung ſehen wir dieſer Einſeitigkeit mit wenigen Ausnahmen ihren Zoll entrichten. Der Kunſt iſt die Kirche abgeneigt; der wiſſenſchaftliche Geiſt findet in ihr erſt vom dritten Jahrhundert an Pflege, und auch da nur, inſofern er ſich unmittelbar auf den Gegenſtand und die Grundlagen des Glaubens bezieht; gegen das bürgerliche Leben und die politiſchen Intereſſen verhält ſie ſich möglichſt gleichgültig und ablehnend; die Verzichtleiſtung auf eheliches und Familienleben, ſo wie auf Eigenthum beginnt frühzeitig für eine höhere Vollkommenheit

Digitized by Google

zu gelten. Und wen könnte das befremden, der die große Aufgabe erwägt, die die Kirche vor allen Dingen zu löſen hatte? Sie hatte gegenüber der ſchreckenden und verführenden Macht des Heidenthums, von der ſie überall umlagert war, ihr göttliches Beſitzthum, das Heil in Chriſto zu behaupten und ihre Feinde für daſſelbe zu gewinnen. Und wenn der Geiſt in ſeinem durch die Sünde erregten Kriege mit der ſinnlichen Natur ſich oft nicht anders zu helfen wußte, als daß er ſeinem Gegner alle Zufuhr abzuſchneiden und ihn allmählich auszuhungern ſuchte, wer müßte den hohen ſittlichen Ernſt in dieſem Verfahren nicht ehren? Was ſollte auch das Chriſtenthum der heidniſchen Bildung in Wiſſenſchaft, Kunſt und allen Verhältniſſen des Lebens gegenüber thun? Sollte es etwa dieſe, ſo wie ſie war, ſeinem Weſen fremd, unmittelbar in ſein Gebiet aufnehmen? Wie hätte es da je zu einer zuſammenhangenden Lebensgeſtaltung kommen können? Sollte an die Stelle der alten eine neue Bildung treten, deren höchſtes beſtimmendes Princip das Chriſtenthum ſelbſt war, ſo konnte das nur ſo geſchehen, daß die Kirche ſich vorerſt von jener entſchieden abwandte und ſich in das innerſte Centrum ihres Lebens zurückzog. Damit aber kam ſie natürlich auch zu den allgemein menſchlichen Elementen jener Bildung in eine negative Stellung. Zu dieſem Reſultate wirkte denn allerdings auch bedeutend mit die in jenen Jahrhunderten herrſchende Erwartung der nahe bevorſtehenden Paruſie des Erlöſers. Wie dieſe Erwartung in jener Zeit auf die dogmatiſche Entwickelung einen mächtigen Einfluß ausgeübt hat, ſo verdeckte ſie der Kirche die ethiſche Aufgabe, eine neue Weltbildung hervorzubringen.

In der kirchlichen Entwickelung der folgenden Jahrhunderte und noch beſtimmter in der des mittelalterlichen Katholicismus laſſen ſich zwei einander entgegengeſetzte Grundrichtungen verfol-

gen, von denen aber der Verfaſſer eigentlich nur die erſte kennen will. Dieſe ſetzt die alte Abſtraction von der Welt mit energiſcher Conſequenz fort. Die chriſtliche Frömmigkeit verzweifelt hier, das Leben in allen ſeinen natürlichen Verhältniſſen zu bewältigen und zu heiligen; ſie fürchtet, ſich ſelbſt darin zu verlieren; ſie ſucht ſich zu behaupten durch gänzliche Zurückziehung von dieſem Gebiete. Die Berührung mit der Welt und ihren Angelegenheiten gilt für Verunreinigung; die vita contemplativa hat den entſchiedenen Vorzug vor der vita activa; die Askeſe in ihren mannichfachen Formen, der Cälibat, das Mönchsthum, das Anachoretenleben und die Bewunderung und Verehrung der Zeit für dieſe ſelbſterwählte Heiligkeit, das ſind die Producte dieſer Richtung. Hier ſtehen göttliches Wirken und creatürliche Thätigkeit unter einander in unaufgelöſtem Gegenſatze; ſie ſchließen ſich wechſelſeitig aus; während die Welt negirt wird, tritt ſie, in der ängſtlichen Scheu des frommen Gemüthes vor der Welt, Gott auf dualiſtiſche Weiſe als das ſchlechthin Undurchdringliche gegenüber. Ihre conſequenteſte und tiefſte Entwickelung hat dieſe Richtung in der Myſtik, der gebornen Feindin aller natürlichen Vermittelung, gefunden. Ihre antikosmiſche und akosmiſche Tendenz zeigt ſich in dem, was ihr für den vollkommenen, den eigentlich normalen Zuſtand gilt, in der myſtiſchen Ekſtaſe, in welcher die Seele, die Exiſtenz einer Welt vergeſſend, ſich unmittelbar in Gott verſenkt, in dem Abgrunde Gottes untergeht. Darum hat auch die Myſtik an ſich, trotz ihrer Gottinnigkeit, keine eigentlich reformatoriſche Kraft; ſie löſt ſich alle Probleme des Lebens auf dieſelbe einfache Weiſe, dadurch daß ſie die Augen dagegen verſchließt (μύει), dadurch daß ſie, die Arbeit ablehnend, ſich in die genußreiche Ruhe ihres unmittelbaren Verkehrs mit Gott zurückzieht. Im Gebiete dieſer Myſtik kommt denn auch wohl jene ſchwärmeriſche

Digitized by Google

Vorstellung vor, welche der Verfasser zum Wesen der christlichen Frömmigkeit überhaupt rechnet: — daß der Fromme auch in den natürlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens Alles von der unmittelbaren Wunderwirkung Gottes zu erwarten habe; natürlich auch hier nur sehr selten, da nur sehr wenige Menschen eine so exaltirte Phantasie haben, daß sie ihnen den steten Widerspruch der äußern Wirklichkeit mit dieser Forderung des Gemüths zu verbergen vermöchte. Dahin gehört z. B., wenn Makarius, der älteste christliche Mystiker, der uns bekannt ist, in der 48. Homilie ausführt: nur den Schwachen und Ungläubigen habe Gott für ihre Krankheiten Aerzte und Arzneimittel verordnet, der Mönch solle unbekümmert um jene nur zu dem Arzte seiner Seele seine Zuflucht nehmen.

Von der andern Seite aber konnte sich dem Bewußtseyn der Kirche ihr Beruf, die Welt dem Dienste Gottes anzueignen, alle wesentlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens zu heiligen, unmöglich entziehen. Hieraus entspringt die zweite Richtung, in der wir die Kirche mitten in die Welt eintreten sehen, um sie, nicht bloß die Personen, sondern die Zustände, Thätigkeiten, Verhältnisse, zu erobern für das Reich Gottes. Aber weil jene Abstraction von der Welt für die höhere Vollkommenheit gilt und somit das überwiegende Interesse und die edelsten Kräfte der Kirche an sich zieht, vermag die andere Richtung nur in schwacher und ungenügender Weise ihr Princip zu realisiren. Sie muß sich begnügen, der Welt den äußern Stempel ihrer Angehörigkeit an die Kirche aufzudrücken. So mannichfaltig die frommen Leistungen und guten Werke sind, die die Kirche zu jenem Zwecke anordnet — Fasten, andere Büßungen, Hersagen vorgeschriebener Gebete, Wallfahrten, Allmosen, Geschenke und Stiftungen an Kirchen, Klöster, Heiligenbilder, Stiften von Seelenmessen ꝛc., — und so breit der

Raum ist, den sie im Leben einnehmen, so bleiben sie doch als etwas Besonderes, Aeußerliches neben den natürlichen Elementen des Lebens stehen, ohne sie innerlich zu durchdringen. Den Dualismus eines profanen und eines heiligen Lebensgebietes vermag die Kirche des Mittelalters nicht zu überwinden; er ist das bestimmende Princip des Katholicismus und kommt vielfach und oft auf die seltsamste Weise in dem unmittelbaren Zusammenseyn und Ineinanderübergehen von weltscheuer Askese und Verweltlichung, von mönchischer Frömmigkeit und weltlicher Herrschsucht, von heiligem Eifer und profaner Schlauheit, von begeisterter Andacht und kalter Berechnung zum Vorscheine.

Der Protestantismus konnte diesen Zwiespalt nur lösen und das entzweite Leben in Eins zusammenfassen, indem er in die innerste Tiefe des christlichen Bewußtseyns zurückging. Dieser Rückgang geschah dadurch, daß die Rechtfertigung durch den Glauben sein Princip, der unerschütterliche Haltpunkt seines religiösen Lebens wurde. Indem nun der Christ seine Zuversicht vor Gott nicht auf jene äußerlichen Werke setzt, auch nicht auf jene Zurückziehung von der Welt, die, während der Asket so recht mitten im Centrum religiöser Innerlichkeit zu seyn meint, doch nur eine andere Aeußerlichkeit ist, wird er sich in den natürlichen Verhältnissen des menschlichen Lebens der göttlichen Ordnung, die sie gegründet, ungestört bewußt, und weiß sich in Ehe, Familie, bürgerlichem Beruf und Erwerb in eben so gottgefälligem Stande, als nur ein anderer seyn kann, der der Betrachtung des Göttlichen, der Uebung des Gottesdienstes direct gewidmet ist a). Es ist die unmit-

a) Wenn dieser Gedanke in Luther's Schriften, besonders in seinen Predigten unzähligemal vorkommt, wie dürfte man dem Reformator, weil er einmal im großen Katechismus die Fähigkeit, ohne Ehe zu leben, sublimis et supernaturalis gratia genannt

Digitized by Google

telbarste Gegenwart der Religion im ganzen Leben, die der Protestantismus erstrebt. Keine wesentliche Thätigkeit, kein Verhältniß ist ihm an sich profan; nur das Subject kann es profaniren; die Aufgabe kann nur seyn, es der ihm zu Grunde liegenden göttlichen Ordnung gemäß darzustellen und von dem Verderben der Sünde zu reinigen. So der das ganze Leben umfassenden und heiligenden Gnadenoffenbarung Gottes sich gewiß, bedarf der Protestantismus auch nicht mehr der äußerlichen Wunder; diese können für ihn nicht mehr die Bedeutung haben, die ihnen im Katholicismus eignet, für den sich in ihrer stetigen Fortdauer die postulirte göttliche Autorität der Kirche bewähren muß (nach Bellarmin, de ecclesia, lib. IV. c. XIV.); die Producte der mittelalterlichen Phantasie verschwinden vor einer unbefangenen Betrachtung, und das Wunder tritt in die Sphäre zurück, für die es von Gott geordnet ist, in die Sphäre der Gründung der christlichen Kirche. Damit verschwinden denn auch die Hemmungen, die allerdings in der steten Wundererwartung des mittelalterlichen Katholicismus einer umfassendern Entwickelung der Naturwissenschaften entgegenstanden; die Kirche löst im Protestantismus selbst den Bann, unter dem die weltlichen Wissenschaften lagen. So verkehrt es ist, den Ursprung der Reformation aus der sogenannten Wiederherstellung dieser Wissenschaften ableiten zu wollen, so ist doch das

---

hat, mit Strauß die Ansicht zuschreiben, daß dem auch innerlich reinen Ehelosen der Vorzug vor dem Verehlichten gebühre? (Dogm. I. S. 49.) Auch widerspricht Strauß sofort seiner eigenen Behauptung, indem er gleich darauf (S. 51.) den Reformatoren den Grundsatz beilegt, daß Ehe das Höhere gegen Cälibat sey, wo man doch nach dem Zusammenhange unmöglich an bloß scheinbaren Cälibat denken kann. Sagte übrigens die erste Behauptung nach dem wahren Sinne der Reformatoren zu wenig, so sagt die zweite zu viel von der Ehe.

gleichzeitige Hervortreten beider Tendenzen nicht zufällig und ihr in einander greifendes Wirken nicht ein zusammengezwungenes Bündniß. Der Protestantismus fordert nicht bloß die freie Entwickelung der Wissenschaft innerhalb seines eigenthümlichen Gebietes, also als Theologie, sondern er will auch die Freiheit der übrigen Wissenschaften, die seinen religiösen Inhalt nicht unmittelbar berühren; er muß sie wollen, auch auf die Gefahr hin, mit ihnen in mancherlei schwierige Verhältnisse und lästige Reibungen zu gerathen; er muß sie wollen, schon darum, weil er nicht durch Druck und Zwang, sondern nur durch die Macht der Wahrheit in der freien Ueberzeugung herrschen will; und wenn die orthodox-protestantische Theologie nur zu bald in ihrem eigenen Gebiete dieser freien Fortentwickelung entsagt und zugleich gegen andere Wissenschaften eine beschränkende und exclusive Stellung angenommen hat, so hat sie in dieser Beziehung den großen geschichtlichen Beruf, der dem Protestantismus geworden ist, verkannt und durch das Versäumniß organischer Fortbildung die maßlosen, excentrischen Bewegungen vorbereiten helfen, mit denen die evangelische Kirche seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts immerfort zu kämpfen hat.

Man sollte nun erwarten, diese freie Stellung zu Leben und Wissenschaft, wie sie dem Protestantismus wesentlich ist und wie sie auch in der neuern Theologie, die der Verfasser die gläubige nennt, ihr Recht mit Entschiedenheit geltend gemacht hat, müßte wenigstens im Vergleiche mit der katholischen Entwickelung dem Verfasser einige Anerkennung abgewinnen. Weit gefehlt, sondern darauf ist er am allerübelsten zu sprechen; da sind ihm die ersten Jahrhunderte und der mittelalterliche Katholicismus noch viel lieber; wenn es gilt, zu ermitteln, was Christenthum sey, so haben sie die entscheidende Stimme; seine Belege entnimmt er vornehmlich von einigen Theo-

Digitized by Google

logen des Mittelalters, beſonders natürlich von den Myſtikern, am liebſten von Bernhard und Pſeudo-Bernhard, wobei denn jeder Ausbruch des myſtiſchen Affects ſofort zum Dogma gemacht wird. In der Theologie unſerer Kirche dagegen, namentlich der neuern, ſieht er nichts als Halbheit, verſteckten Unglauben, Lüge und Heuchelei; dem Proteſtantismus kann er es nicht verzeihen, daß er nicht an die Continuität der Wunder in der Kirche glaubt, daß er nicht überall Gotteserſcheinungen ſieht a); er verhöhnt ihn, daß er — im Gegenſatze gegen die Verehrung des himmliſchen Weibes — das irdiſche Weib mit offenen Armen in ſein Herz aufgenommen; mit Verachtung wendet er ſich von „dem modernen Chriſtenthum" ab und kehrt zurück „mit heiliger Scheu zur verkannten Wahrheit der keuſchen Kloſterzelle" (S. 218.). Zur Wahrheit? Iſt denn dem Verfaſſer dieſe mönchiſche Frömmigkeit objective Wahrheit? Nichts weniger, ſondern durch und durch Irrthum, pure Tollheit; aber in dieſer Tollheit iſt doch noch Conſequenz, Methode, und ſo gehört ihm zur ſubjectiven Wahrheit der Religion „die keuſche Kloſterzelle." Nun ſehen wir wohl, wie der Proteſtantismus den ſpeciellen Zorn des Verfaſſers gegen ihn entwaffnen könnte — wenn er mit Verſtand, Wiſſenſchaft und geiſtiger Bildung bräche, wenn er allem Aberglauben und allen craſſen, ſinnlichen Vorſtellungen Thor und Thür öffnete, noch beſſer, wenn er die Seinen geradezu hinaustriebe aus der Welt in Kloſter und Wüſte; dann wären die unbequemen, ſtörenden Elemente aus dem Wege; von einem chriſtlichen Staate, einer chriſtlichen Ehe, einer chriſtlichen Wiſſenſchaft, einer chriſtlichen

a) Im Gebiete des Proteſtantismus nimmt der Verfaſſer noch am meiſten Notiz von den Productionen der Brüdergemeinde, ſehr begreiflich, weil in ihnen eben Gemüth und Phantaſie ganz unbeſchränkt herrſchen und allerlei wunderliche Extravaganzen hervorgetrieben haben.

Kunſt — Dinge, die dem Verfaſſer ſo außerordentlich widerwärtig ſind — wäre dann nicht mehr die Rede, und die weltlichen Intereſſen könnten ſich ganz ungenirt tummeln. Es iſt nichts weiter als der antireligiöſe Fanatismus des Verfaſſers, der die Religion durchaus fanatiſch haben will. Das Chriſtenthum muß ja fanatiſch ſeyn gegen das Dieſſeits; wie ließe ſich dieſes ſonſt als Hauptgeſchütz gegen deſſen fatales Jenſeits brauchen? Daß dieß nun der Proteſtantismus und ſeine gläubige Theologie nicht in gehörigem Maße ſeyn will, das iſt natürlich ſehr unbillig von ihm, ja lauter Lüge und Heuchelei.

Wenn dem Proteſtantismus, darum weil er jene asketiſche Weltflucht und jenes unverwandte Hinſtarren auf die göttlichen Dinge nicht für die wahre Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens halten mag, geheime Abtrünnigkeit vom Chriſtenthum oder Abſchwächung ſeines Gehalts vorgeworfen wird, ſo wird derſelbe, ſo lange über das Weſen des Chriſtenthums nicht bloß nach dem Urtheile des chriſtlichen Alterthums oder Mittelalters, ſondern vor Allem nach dem neuen Teſtament entſchieden wird, über dieſen Vorwurf ſich leicht beruhigen können. Der, dem ein frohes hochzeitliches Mahl mehr als einmal zum Bilde für die Herrlichkeit des Himmelreiches gedient, der die Theilnahme an einem ſolchen Mahle in Kana, ſo wie an den Gaſtmählern der Phariſäer und Zöllner nicht verſchmäht hat, der ſeine nicht faſtenden Jünger wider die faſtenden Phariſäer und Johannesjünger vertheidigen mußte, den die Verleumdung ſeiner Feinde *ἄνθρωπος φαγὸς καὶ οἰνοπότης* nennen konnte, der kann unmöglich ein Asket etwa in der Art ſeines ekſtatiſchen Nachahmers, des Franciscus von Aſſiſi geweſen ſeyn. Beſonders merkwürdig iſt noch, daß Chriſtus ſelbſt vom Gebete ſeiner Jünger ein völliges Vergeſſen ihrer weltlichen Bedürfniſſe nicht erwartet und for-

Digitized by Google

dert; die vierte Bitte des Vaterunser ist darauf gerichtet, und es ist sehr charakteristisch für die Religiosität des Mittelalters, daß es, frömmer als Christus, diese Bitte fast durchgängig mystisch auslegt. Wenn ferner Petrus und andere Apostel, wie wir aus 1 Kor. 9, 5. sehen, sich von ihren Frauen auf ihren Missionsreisen begleiten ließen, so war auch das apostolische Christenthum keine düstere Abwendung von den natürlichen Gütern des Lebens, wie denn Paulus selbst dieses Mißverständniß des Christenthums mit dem größten Nachdrucke bekämpft (Kol. 2, 20 — 23.). Daß es eben so wenig ein Zurückziehen von der unverdrossenen Arbeit im irdischen Berufe war, beweist des apostolischen Zeltmachers eigenes Beispiel, so wie seine ernsten Anweisungen in dieser Beziehung, z. B. 1 Thessal. 4, 11., seine strenge Rüge frommer Müßiggängerei und Vielgeschäftigkeit, 2 Thessal. 3, 10 — 12. Ja gerade darin, daß der Sohn Gottes wahrhaft in die natürlichen Zustände und Verhältnisse des Lebens eingetreten und nicht bloß an seinen Thätigkeiten, sondern auch an seinem Genuß unbefangen Antheil genommen, lag für das christliche Bewußtseyn die mächtigste Mahnung, hier nichts für an sich unrein oder gemein zu achten. Die weltverachtende Asketik im ethischen Gebiete führt nothwendig zu einem gewissen Doketismus im Dogma, wie denn beide zu ihrer eigentlichen Wurzel eine dualistische Weltanschauung haben.

Ueber 1 Kor. 7., worauf der Verfasser sich besonders stützt, um dem Christenthum eben diese Weltanschauung und als weitere ἀκμὴ eine völlige Weltverneinung aufzubürden, haben besonnene Ausleger längst das Nöthige und Genügende gesagt. Aber in gründlicher Verachtung der „theologischen Bibelstellengelehrsamkeit" stellt der Verfasser nichtsdestoweniger als christliche Ansicht dieses auf, daß die Ehe, wiefern sie auf den Geschlechtstrieb sich gründe, ehrlich herausgesagt, ein Product

des Teufels sey (S. 416.). Doch der Verfasser scheint selbst zu erschrecken vor dieser überfrechen Verleumdung des Christenthums; der Christ, fährt er fort, habe freilich gesagt, daß den Reinen Alles rein, daß alle Creatur als Geschöpf Gottes gut sey. „Der Christ" hat inzwischen noch mehr gesagt; er hat, und zwar an derselben Stelle, auf welche der Verfasser mit den letzten Worten anspielt, gesagt, daß es eine Teufelslehre sey, wenn Jemand verbiete, ehelich zu werden (1 Tim. 4, 1 — 3.); wie würde „der Christ" es genannt haben, wenn ihm Einer die Ehe zu einem „Producte des Teufels" gemacht hätte? Doch der Verfasser beweist seine Beschuldigung; aus demselben Munde, der jenen Satz ausgesprochen, sey der entgegengesetzte gekommen, „daß wir Alle von Natur (φύσει) Kinder des Zornes Gottes sind." Keinesweges; wir waren Kinder des Zornes φύσει, heißt es Eph. 2, 3., und aus diesem Imperfectum, so wie aus dem Zusammenhange der Stelle ergibt sich ein anderer Sinn des φύσει, als der Verfasser annimmt. Doch was Bibelstellen? „Wäre wirklich und wahrhaft das Natürliche als das Gute anerkannt, so würde das Christenthum mit allen seinen übernatürlichen Lehren und Gnadenmitteln zusammenstürzen, als welche eben die Verdorbenheit der Natur zur Voraussetzung haben." Wir wollen hier nicht wiederholen, was schon Augustinus im zwölften Buche der Civitas und sonst sehr scharfsinnig und im Wesentlichen befriedigend aus einander gesetzt hat, wie der Begriff der Verdorbenheit der Natur gerade dieses in sich enthalte, daß die Natur und das Natürliche an sich gut sey. — Wie willkürlich übrigens der Verfasser mit der heiligen Schrift umgeht, davon mag hier als Beispiel die Behauptung stehen, daß der Ausspruch Christi von der Ehe: was Gott zusammengefügt, das solle der Mensch nicht scheiden, sich nur auf das alte Testament beziehe! Und gleich darauf

Digitized by Google

wird die unergründlich widersinnige Ansicht vorgetragen, daß Christus gerade darum die Heilighaltung der Ehe gefordert und diese mit dem Nimbus der Unauflöslichkeit umgeben habe, um, wenn dieses Uebel doch einmal nicht ganz abgeschafft werden könne, es doch wenigstens so viel als möglich zu beschränken (S. 219.). Fürwahr eine sinnreiche Art, die Ehe, die „an sich eine Sünde" ist, dadurch einzuschränken, daß sie als göttliches Institut geheiligt wird! Hiernach war es unstreitig nur übertriebener Eifer für die Beförderung der Ehe, wenn Rehabilitatoren des Fleisches gewünscht haben, daß alle ehelichen Bündnisse nur auf einige Jahre geschlossen würden. Was der Verfasser hier noch weiter sagt über die nothwendige Rivalität zwischen der Liebe zu Gott und der ehelichen Liebe nach christlichen Begriffen, so wie über die nothwendige Ausschließung der letztern von der Erde, weil sie ja durch Luk. 20, 35. 36. vom Himmel ausgeschlossen sey, ist so erstaunlich haltlos, daß wir kein Wort darüber verlieren mögen.

Mehr Schein hat es, wenn der Verfasser, um zu beweisen, daß die wesentliche Tendenz des Christenthums eine akosmische und antikosmische sey, daß es das Princip der Bildung nicht in sich habe, sich auf die im Urchristenthume herrschende Erwartung eines nahe bevorstehenden Weltendes beruft. Daß die Apostel diese Erwartung gehegt haben, behauptet der Verf. ganz mit Recht; eine unbefangene Auslegung ihrer Schriften kann zu keinem andern Resultate kommen. Auch wird man nicht leugnen können, daß sich dadurch gewisse Momente in der sittlichen Aufgabe des Christenthums ihrem Blicke und Interesse entziehen mußten, natürlich dieselben, an denen das Christenthum damals noch nicht unmittelbar zu arbeiten hatte. Aber der Verf. braucht mehr; er behauptet, daß diese Erwartung auch nothwendig aus dem Glauben an Christus sich ergeben habe; das Urbild,

der existirende Begriff der Menschheit, der himmlische, sündlose Mensch, die unmittelbare Identität der Gattung und Individualität könne nur das Ende der Geschichte seyn (S. 204. 413.). Daraus würde denn freilich unter Anderem erhellen, welch' ein ungeheurer Widerspruch es ist, jetzt noch an Christum glauben zu wollen; das Christenthum widerlegte sich immerfort gerade dadurch, daß es fortdauert; wo denn freilich wieder unerklärlich bliebe, wie doch wenigstens das Mittelalter ungeachtet dieses Widerspruches einen so zuversichtlichen, unerschütterlichen Glauben „mit Feuer im Leibe" gehabt, ja wie es längst in seinem Gebiete die Beschuldigung, daß das Christenthum kein Bildungsprincip in sich habe, durch die That, durch die von ihm bewirkte christliche Sittigung der Völker, durch seine mächtigen, aus dem Principe des Christenthums entsprungenen Schöpfungen im gemeinsamen Leben, in Kunst und Wissenschaft schlagend zu widerlegen vermocht hat. Der Grund des Verf. beruht, wie man sieht, ganz auf jener besonders durch Strauß aufgekommenen Behandlung der Christologie nach den Kategorien von Individuum und Gattung, in deren schlüpfrige Geleise sich auch die speculative Theologie viel zu arglos hat hineinziehen lassen. Christus ist nicht der concret gewordene, nach allen seinen Bestimmungen in Ein Individuum concentrirte Gattungsbegriff; doch wenn er es auch wäre — den die Geschichte nicht hervorgebracht hätte, wie sollte sie mit dessen Erscheinung ihre Aufgabe gelöst haben? Aber was bleibt denn der Geschichte noch zu thun übrig, wenn das Vollkommene erschienen ist? Christus antwortet selbst auf diese Frage, wenn er mit weltüberschauendem Blicke sein Werk mit einem Sauerteige vergleicht, der unter drei Scheffel Mehl gemengt wird, um diese Masse allmählich ganz zu durchsäuern. Und in diesem einfachen Gleichnisse liegt die Wahrheit, die das hier angeregte Problem löst, zu-

Digitized by Google

gleich die Bürgschaft für die Möglichkeit einer christlichen Ethik, die der Verf. natürlich leugnen müßte. Die christliche Religion will keineswegs für sich allein und auf ausschließende Weise Gesammtinhalt des Lebens seyn. Wollte sie dieß, so würde es ihr nicht bloß an einem Principe der Bildung mangeln, sondern sie würde nothwendig zerstörender Fanatismus. Vielmehr setzt sie einen anderweitigen Lebensinhalt mit mannichfachen Bildungstrieben voraus, dem sie sich nicht als exclusiver Mysticismus entgegenstellt, sondern den sie — nicht mit Einem Schlage, sondern in fortschreitendem Processe, es ist die höchste Aufgabe der Geschichte von Christo an — innerlich durchdringt und sich aneignet, indem sie ihn um einen Alles beherrschenden Centralpunkt sammelt a). Auch in dieser Beziehung gilt von ihr: sie ist nicht gekommen aufzulösen, sondern zu bestätigen und zu vollenden. Und daß die Religion für sich nicht der einzige Inhalt des Lebens seyn kann, sondern eine Fülle anderer Elemente in sich aufzunehmen hat, das betrachtet das gesunde christliche Bewußtseyn nicht als ein nothwendiges Uebel, als eine fatale Schranke, in die man sich finden müsse, weil man sie nicht heben könne — dadurch würde es in der That die göttliche Weltschöpfung leugnen und sich mit seiner eigenen Existenz in Widerspruch setzen. Auch die Seligkeit der Vollendeten ist im Sinne des Christenthums keineswegs als ein unverwandtes Hineinstarren in die Sonne des göttlichen Wesens, als ein

a) Das Mittelalter hat in dieser Aneignung unstreitig Bedeutendes geleistet, doch gehemmt von einer gewissen Beschränktheit und überwiegender Aeußerlichkeit seines Verfahrens. Der Protestantismus mußte seinen Mittelpunkt tiefer innen nehmen und damit den weltlichen Elementen des Lebens freieren Raum zu ihrer Bewegung gewähren, um einen weiteren Kreis von reicherem Inhalt umfassen zu können. Aber in den drei Jahrhunderten seiner bisherigen Geschichte liegen nur die ersten Anfänge von der Lösung dieser Aufgabe vor.

Zuſtand, wo nichts iſt außer Gott und der Seele, wie der Verf. es darſtellt (S. 256.), zu denken; die heilige Schrift führt nicht von fern auf dieſe Vorſtellung. — Allerdings iſt die Religion nur da wirklich, wo ſie das ſchlechthin Höchſte im Menſchen iſt, aber eben darum nicht der ausſchließende Inhalt ſeines Bewußtſeyns und Intereſſes, ſondern das allbeherrſchende Princip, das die ganze Maſſe durchdringende Ferment. Iſt ſie dieß wirklich geworden, ſo iſt das offenbar auch eine höhere, mächtigere Exiſtenz der Religion im Menſchen, als wenn ſie ſich nur durch möglichſte Ausſchließung aller anderen Lebenselemente zu behaupten vermag. Darin übrigens hat der Verf. ganz Recht, daß die Religion das, was er als ausſchließlichen Zweck der Cultur ſetzt, einen irdiſchen Himmel im Gegenſatze gegen den religiöſen Himmel zu realiſiren (S. 295.), nicht anzuerkennen vermag; mit dergleichen Wahnſinn kann ſie nur ein tiefes Erbarmen haben.

Die göttlich bildende und heiligende Macht des religiöſen Princips wird nun im Chriſtenthume, weil es das menſchliche Leben in ſeiner Natürlichkeit als ein gottentfremdetes und von der Sünde verunreinigtes vorfindet, näher beſtimmt als eine umbildende und reinigende Macht. Und hier iſt es, wo jene Negation der Welt, die der Verf. zum Grundcharakter des Chriſtenthums machen will, ihre nothwendige Stelle hat. Nur durch eine energiſche, praktiſche Abſtraction iſt der Uebergang aus der verderbten Natürlichkeit in ein neues Leben möglich; der Anfang iſt nur gründlich, wenn er eine entſchiedene, die Welt hinter ſich werfende Hingebung an Chriſtus iſt. Und hierauf beziehen ſich die Ausſprüche, die der Verf. am ſcheinbarſten für ſeine Darſtellung aus den Evangelien anführen konnte — folge du mir und laß die Todten ihre Todten begraben — ſo Jemand zu mir kommt und haſſet nicht ſeinen Vater, Mutter, Weib,

Digitized by Google

Kinder, Brüder, Schweſtern, auch dazu ſein eignes Leben, der kann nicht mein Jünger ſeyn, und Aehnliches. Aber bei dieſer Abſtraction ſoll es nicht bleiben; die gewonnene Freiheit von der Welt wendet ſich der Welt wieder zu, um ſie dem Dienſte Gottes anzueignen und in ihr die göttlich geordneten Pflichten zu erfüllen. Man kann die Myſtik die gewaltſame Fixirung des Momentes der Bekehrung nennen.

Der Verf. wird freilich ſagen: Das iſt ja doch nichts Anderes als jene unwahre geiſtige Freiheit, die nicht in die That übergeht, die ſich nicht ſinnlich bewährt. „Ein Menſch, der an den irdiſchen Schätzen das geiſtige Intereſſe wirklich verloren, der wirft ſie auch bald zum Fenſter hinaus, um vollkommen ſein Herz zu entledigen" (S. 216.). So gefaßt, müßte er indeſſen den Philoſophen denſelben Vorwurf machen, wie den Chriſten, und nur die rohen Weltmenſchen behielten Recht. Darin kommt Spinoza (z. B. de intellectus emendatione, zu Anfang) mit dem Chriſtenthum überein, daß er die irdiſchen Güter nicht als Selbſtzweck, ſondern als Mittel betrachtet wiſſen will; nur daß beide den Zweck verſchieden beſtimmen. Und daß der Religiöſe beſtimmte Zwecke verfolgt, das hat ja der Verf. ſelbſt früher (S. 70.) zu deſſen Weſen gerechnet; und hier ſoll gerade die religiöſe Conſequenz ihn nöthigen, ſo zweckwidrig, ſo toll zu handeln? —

Ueber ein paar andere Punkte, die hier noch beſonders zur näheren Erörterung reizen, müſſen wir uns auf einige Bemerkungen beſchränken.

Der eine iſt die ſchon in der Einleitung aufgeſtellte, dann an verſchiedenen Stellen des Buches näher entwickelte Behauptung, daß, was die Religion von Gott prädicire, nichts Anderes ſey, als Prädicat des menſchlichen Weſens, nur befreit von der Schranke, welche im menſchlichen Individuum an ihm hafte, woraus auf's

evidenteste folge, daß Gott überhaupt nichts Anderes sey, als das vergegenständlichte, als Wesen eines andern Wesens vorgestellte menschliche Wesen. Und darin eben — führt der zweite Theil aus —, daß das menschliche Wesen als ein anderes, apartes, vom Menschen unterschiedenes, ja entgegengesetztes Wesen vorgestellt wird, soll das böse Princip der Religion, die Quelle alles von ihr angerichteten Unheils liegen.

In der obigen Behauptung ist dieses Wahre, daß, so weit mit unsern Begriffen von Gott eine positive anschauliche Vorstellung verbunden ist, sie an der Analogie des göttlichen Wesens mit dem Wesen des Menschen haften. Und allerdings sind das gerade diejenigen Bestimmungen, an denen die Religion das lebendigere Interesse nimmt, eben darum, weil sie davon eine positive Vorstellung hat. Und dieß gilt nicht minder von der religiösen Gotteserkenntniß, die aus geschichtlicher Offenbarung sich entwickelt, als von derjenigen, die von der Quelle geschichtlicher Offenbarung abstrahirt; auch die Empfänglichkeit der menschlichen Erkenntniß für diese Offenbarung ist durch jenes Gesetz bestimmt. Die Anerkennung dieser Schranke unserer Gotteserkenntniß ist auch so wenig etwas Neues in der christlichen Kirche, daß schon der Apostel Paulus sie ausgesprochen hat; er sagt 1 Kor. 13, 12. von unserer gegenwärtigen Erkenntniß der göttlichen Dinge, daß sie ein Sehen im Spiegel auf räthselhafte Weise sey a).

a) Ich muß auch nach dem, was Rückert und andere Interpreten gegen diese und für eine andere Auffassung des ἐσόπτρου gesagt haben, die obige für die natürlichere halten, 1) weil ἔσοπτρον sonst im N. T. (Jak. 1, 23.), so wie in den alttestamentlichen Apokryphen (Weisheit 7, 26. Sirach 12, 13.) nur in der Bedeutung „Spiegel" vorkommt; 2) weil dann der Gegensatz des Folgenden: τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον viel bestimmter und anschaulicher wird; 3) weil so die grammatische Form des ἐν αἰνίγματι sich besser rechtfertigt. Rückert hat mich nicht überzeugt, daß bei seiner Auffassung des δι' ἐσόπτρου es nicht εἰς αἴνιγμα heißen müßte.

Digitized by Google

Dieſer Spiegel iſt das Weſen des Menſchen. Die Entſcheidung über die Objectivität der ſo bedingten Erkenntniß Gottes hängt, wie von ſelbſt erhellt, von der Frage ab, ob jene Analogie des göttlichen Weſens mit dem Weſen des Menſchen bloß die Dignität einer ſubjectiven Vorſtellung oder ob ſie Realität habe. Für das Letztere entſcheidet die tiefſinnige und beziehungsreiche Lehre der Religion, daß der Menſch das Ebenbild Gottes an ſich trage. Darauf beruht ſeine qualitative Erhabenheit über alle Naturweſen, darauf ſeine Fähigkeit und Beſtimmung zur Religion, zur Erkenntniß Gottes. Hiermit ſtimmt überein das bekannte Wort Jacobi's: Den Menſchen erſchaffend theomorphiſirte Gott; nothwendig anthropomorphiſirt darum der Menſch. Der Verfaſſer muß dieſes Verhältniß natürlich geradezu auf den Kopf ſtellen: „Erſt ſchafft der Menſch Gott nach ſeinem Bilde, und dann erſt ſchafft wieder dieſer Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde" (S. 151.). — Iſt im Menſchen Gottes Ebenbild, ſo iſt in Gott Menſchenähnlichkeit; in ſeinem Weſen ſind die vollkommenen Urbilder der Beſtimmungen enthalten, die im geiſtigen Weſen des Menſchen auf abbildliche, unvollkommene Weiſe geſetzt ſind.

Aber der Verfaſſer ſetzt, um zu dem obigen Ziele zu gelangen, nicht bloß ganz willkürlich, als verſtände ſich das von ſelbſt, voraus, daß jener Analogie keine objective Bedeutung zukommen könne, ſondern er läßt dabei auch gänzlich unberückſichtigt, daß das Chriſtenthum die Prätenſion, in dieſer Erkenntniß die Totalität des göttlichen Weſens zum Objecte zu haben, ausdrücklich zurückweiſt. Paulus ſagt an der angeführten Stelle von dieſer Erkenntniß: ἐκ μέρους γινώσκομεν. Und daß die zum Grunde liegende Analogie ſich nur auf Momente des göttlichen Weſens bezieht, iſt auch eigentlich ſchon in dem Begriffe der Weſensähnlichkeit enthalten. Der

wahre Begriff der Unendlichkeit Gottes besteht eben in der unerschöpflichen Fülle positiver Bestimmungen seines Wesens, die er in seinem absoluten Selbstbewußtseyn umfaßt. Einige Strahlen aus dieser Fülle sind zu uns gedrungen; das Ganze wird uns dann offenbar, wenn unser Wissen ein schauendes wie das göttliche geworden ist. Auch Spinoza, der zu den Ansprüchen neuerer Speculation auf ein absolutes Wissen wohl eigentlich den ersten Impuls gegeben, lehrt doch, daß es außer den beiden uns allein erkennbaren Attributen der Substanz, Denken und Ausdehnung, noch unzählige andere gebe, Ethica p. I. def. 6. prop. 10. schol. p. II. prop. 1. — Daß die alte und neue Theologie diesen Begriff der Unendlichkeit Gottes zu verkennen pflegt, hat seinen Grund hauptsächlich in der abstracten Auffassung der simplicitas essentiae divinae, durch welche, consequent durchgeführt, das göttliche Wesen allerdings zu jenem reinen prädicatlosen Seyn herabgesetzt wird, welches = nichts ist. —

In dem Abschnitt über den Widerspruch von Glauben und Liebe und in den darauf bezüglichen Anmerkungen im Anhange begegnet uns ein grauenvolles Gemisch von Zügen, die dem Christenthume wirklich angehören und die nur die totale Entfremdung von aller Religion tadeln kann, von nothwendigen Bedingungen seiner historischen Existenz als Kirche, von willkürlichen Consequenzmachereien des Verfassers und von Entstellungen des Christenthums durch den Fanatismus und die weltliche Politik vieler seiner Bekenner. Wer leugnet, daß das reißende Thier im Menschen, wie es außerhalb der Kirche Ströme von Blut vergießt, um seine Gier nach irdischem Besitze, nach Ehre und sinnlicher Lust zu befriedigen, auch in das Gehege der Kirche eingebrochen ist und da als rabies Paparum, Principum, Episcoporum, Theologorum in Kreuzzügen gegen Albigenser und Ste-

Digitized by Google

dinger, in Verbrennungen von Ketzern und Verfolgungen von Heterodoxen sein Wesen getrieben hat? Haben einige große Kirchenlehrer, würdige Repräsentanten des christlichen Geistes in andern Beziehungen, dieses Unwesen gefördert, gebilligt, so haben sie das, wer sie immer seyn mögen, hinter dem Rücken des Christenthums auf ihre eigne Rechnung gethan. Auch läßt sich ihre Verirrung nicht dadurch rechtfertigen, daß man sie ganz auf Rechnung der zu ihrer Zeit herrschenden Ansichten oder des gewaltigen Dranges der einmal gewordenen geschichtlichen Verhältnisse schreibt. Ueber dem Wechsel der Sitten und sittlichen Zeitansichten stehen die ewigen Gesetze der Sittlichkeit und protestiren in jedem wohlgeordneten Bewußtseyn nachdrücklich gegen dergleichen unreine Vermischung des Innerlichen und Aeußerlichen; und hat der Glaube keine ihm geziemenden Mittel mehr, um schwierige geschichtliche Conflicte zu lösen, so soll er auf den Herrn der Kirche vertrauen, der sein Werk auf Erden, ohne der falschen Klugheit oder ungestümen Gewalt seiner zudringlichen Diener zu bedürfen, zu schirmen wissen wird. Wenn aber der Verfasser jene Verirrungen dem Wesen des Christenthums selbst als nothwendige Consequenzen desselben zur Last legt, so müssen wir dieß so lange für eine aller Wahrheit ermangelnde Blasphemie halten, bis er seine Beschuldigung z. B. mit Luk. 9, 55. 56. 23, 43. in Einklang gebracht hat. Freilich dürfte ihm auch dieß nicht schwer werden bei der schrankenlosen Willkür der Exegese, mit der er z. B. von dem Gebote der Feindesliebe sagt, es beziehe sich nur auf Privatfeindschaften unter Christen, nicht auf ungläubige Feinde! (S. 345.)

Doch der Verfasser will beweisen, daß im Wesen des christlichen Glaubens selbst ein der Liebe widerstreitendes Princip liege, daß er nothwendig den Un-

gläubigen hasse und verfolge a). Wie? der Glaube, der zu seinem eigenthümlichen Gegenstande die höchste Liebe Gottes zur Welt hat (Joh. 3, 16.), der in seinem eigenen Wesen Selbstverleugnung, demüthige Hingebung ist? — Aber der Glaube hat doch das Princip eines Particularismus in sich; „der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menschheit auf und setzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre" (S. 345.). Keineswegeſ, sondern der christliche Glaube ist wesentlich universalistisch; das Heil, welches er besitzt, ist für Alle bestimmt, und es ist die nächste und unmittelbarste Aeußerung der Liebe im Glauben, daß er zur Theilnahme an diesem Heile, so viel er vermag, auch Andern zu helfen sucht. Und was ist es anders als die heiligste Begeisterung der Liebe, wenn, um nicht das Höchste zu berühren, ein Paulus sein ganzes Leben diesem Werke weiht? — Aber das wirkliche Resultat ist ja doch eingestandenermaßen ein beschränktes; nur ein Theil des menschlichen Geschlechtes hat den Glauben, ein anderer Theil verschmäht ihn. So wird also doch der Glaube zu einer Schranke, welche einige Menschen — die sich in diesem Glauben Eins wissen — zu einer

a) S. 444. heißt es unter Anderm: „Wo keine Ketzer mehr verbrannt werden, da hat der Glaube selbst kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt, Anderes zu glauben, verzichtet auf seinen göttlichen Ursprung, degradirt sich selbst zu einer nur subjectiven Meinung." Wie fein ist hier der Doppelsinn der vom Recensenten unterstrichenen Worte benutzt! Gesteht der Glaube der Negation seines Objectes gleiche innere Berechtigung zu wie seiner Affirmation, so ist allerdings diese Affirmation selbst schon in Negation umgeschlagen. Will er dagegen die Anerkennung seines Objectes nicht mit Gewalt erzwungen wissen, so ist er mit sich selbst vollkommen in Uebereinstimmung; denn gibt es einen ärgern Widerspruch als den Glauben erzwingen zu wollen? Und hat sich etwa z. B. Luther's Glaube zu einer subjectiven Meinung degradirt, weil er die Verbrennung von Ketzern und dergleichen entschieden verworfen hat?

Digitized by Google

besonderen Liebe unter einander verbindet, die Ungläubigen aber von der Theilnahme am Heile und von dieser besonderen Liebe ausschließt. Ganz recht, und eine hohle, innerlich unwahre Liebe ist es, die gegen die höchste, heiligste Wahrheit und deren Bejahung oder Verneinung gleichgültig ist. Aber wie sollte daraus die Nothwendigkeit für den Glauben entspringen, irgend einen Menschen von der Liebe auszuschließen? Der wahre Glaube glaubt nicht an die Untrüglichkeit der Erscheinung und gestattet sich darum nicht, über irgend Jemanden das Urtheil zu fällen, daß er sich ganz mit dem Principe des Widerstrebens gegen Gott identificirt habe, daß er rettungslos verloren sey; der wahre Glaube glaubt an die Glaubensfähigkeit jedes Menschen und gibt keinen schlechterdings auf. Aber dem Verfasser ist überhaupt jede Besonderung des Allgemeinen eine Negation des Allgemeinen, und er nimmt darum großen Anstoß an pauliniſchen Aussprüchen, die gerade die echte christliche Liberalität athmen, wie diese: Lasset uns Gutes thun an Jedermann, besonders aber an des Glaubens Genossen — Gott ist der Heiland aller Menschen, besonders der Gläubigen. Nun dann muß auch die Liebe zur Familie, zum Vaterlande u. s. w. dem Fanatismus für die leere, abstracte Allgemeinheit geopfert werden, und es bleibt nur jener Kosmopolitismus, der sich doch wahrlich niemals als das Fundament einer echten Liebe bewährt hat. Doch auch dieser wäre ja noch immer mit einer Schranke behaftet, und mit derselben Dialektik, mit welcher der Verfasser dem Glauben den Widerstreit gegen die Liebe und allerlei Greuel als nothwendige Consequenzen aufbürdet, ließe sich eine Colliſion nachweisen zwischen dem Universalismus der Liebe, die gleichermaßen das Wohlseyn alles Lebendigen will, und zwischen dem beschränkten particularistischen Begriffe der Menschheit, der Quelle aller der Greuel, die in Wald und Feld, auf

Schlachtbänken und in Küchen an Thieren begangen werden.

Den Widerspruch zwischen Glauben und Liebe im Christenthume beweist der Verfasser unter Anderm auch aus der Verkündigung: Gott ist die Liebe. Wie ist das möglich? fragt erstaunt der Leser, dem dieser Ausspruch bisher wohl eher als Offenbarung der innigsten Einheit beider erschienen ist. Die Sache ist sehr einfach. „Die Liebe," sagt der Verfasser (S. 360.), „ist nur ein Prädicat, Gott das Subject. — Im Prädicate bethätige ich die Liebe, im Subjecte den Glauben. Die Liebe füllt nicht allein meinen Geist aus; ich lasse einen Platz für meine Lieblosigkeit offen, indem ich Gott als Subject denke im Unterschiede vom Prädicate." Diese Stelle, wornach, wenn Gott noch etwas Anderes ist als Liebe, dieß nothwendig die Negation der Liebe seyn muß, ist eine der merkwürdigsten Proben der abstracten Dialektik, durch welche der Verfasser die Religion, das Christenthum in lauter Abstraction aufzulösen sucht. Das bisher Mitgetheilte hat uns davon schon vielfache Beweise geliefert. Von je zwei Bestimmungen, die das Christenthum in mannichfachen Verhältnissen der Coordination und Subordination, der Abhängigkeit der einen von der andern und der wechselseitigen Immanenz mit einander verbindet, wird immer die eine ausschließend geltend gemacht und der andern mit einem „Entweder — oder" entgegengesetzt. Das Christenthum affirmirt den Glauben, also muß es die Liebe, die Tugend, die Moral negiren. Es bejaht die Existenz Gottes, also verneint es die Welt; denn Gott als Gott ist das Nichtseyn der Welt (S. 73. 74.). Das Christenthum hat es ganz mit Bedürfnissen des Geistes zu thun, also will es die möglichste Annihilirung des Leibes durch Askese und ist aller materiellen Cultur entgegengesetzt. Es glaubt an eine Vorsehung, also negirt es den natürlichen Zusammenhang des Wer-

Digitized by Google

dens und Geſchehens. Der Theismus will die Natur nicht angebetet wiſſen, alſo will er ſie auch nicht angeſchaut wiſſen (S. 149.). Das Chriſtenthum ſchließt das Geſchlechtsleben vom Himmel aus, alſo ſchließt es daſſelbe ſeiner eigentlichen Tendenz nach auch von der Erde aus. Der Proteſtantismus hält es nicht für eine Bedingung vollkommnerer Frömmigkeit, der Ehe zu entſagen; darum iſt es ihm nicht mehr rechter Ernſt mit der Liebe zu Gott. Und wenn die chriſtliche Theologie ſich weigert, dergleichen rohe Abſtractionen als das richtige Verſtändniß des Chriſtenthums anzuerkennen, ſo wird ihr die Sache ſofort ins Gewiſſen geſchoben, und ihr einmal über das andere Verſtellung, Lüge, Heuchelei vorgeworfen. — Es liegt hier die Reflexion nahe, wie eben die unſauberen Geiſter unſerer Zeit es lieben, ſich kopfüber in jene hohle, unwahre Begeiſterung zu ſtürzen, die jedes Intereſſe überſpannt und zur Abſolutheit aufſpreizt, der Alles göttlich iſt, weil ihr nichts wahrhaft göttlich iſt, wie dagegen das Chriſtenthum dem Menſchen das ewige Maß der Dinge darreicht und ihn eben ſo ſehr vor ſtumpfer Gleichgültigkeit wie vor leidenſchaftlicher Hingebung wahrt. Iſt denn die Erſcheinung des Menſchen in und über der Natur das Verſchwinden der Natur? Nun, eben ſo wenig iſt die Erſcheinung des Chriſtenthums in der Geſchichte das Verſchwinden des menſchlichen Lebens in der Mannichfaltigkeit ſeiner Intereſſen. —

Hätte der Verfaſſer ein pſychologiſches Erklärungsprincip gefunden, dem ſich alle weſentlichen Momente der chriſtlichen Frömmigkeit unterordnen ließen, ſo wäre damit doch noch keineswegs bewieſen, daß das Chriſtenthum in dieſem bloß ſubjectiven Principe ſeinen wirklichen Urſprung habe. Aber daß ſich der Verfaſſer in der Ableitung der chriſtlichen Vorſtellungen aus dem von ihm aufgeſtellten Princip in vielfache Widerſprüche verwickelt, das hätte ihm eine Mahnung ſeyn ſollen, daß er auf falſcher

Spur ist. Zum Theile — das wurde schon oben anerkannt — hat er wirklich Bedürfnisse des Gemüths entwickelt, an die sich das Christenthum anschließt, aber es ist unendlich vielseitiger als seine subjective Construction und durchbricht überall deren Schranken. Einige dieser Widersprüche sind schon gelegentlich bemerkt worden; es wird genügen, hier noch einige besonders auffallende anzuführen. Es ist Grundgedanke dieser Schrift, daß der Mensch in der Religion sich selbst negire, um sich in Gott als ein anderes Wesen absolut zu setzen. S. 30: „Damit Gott Alles sey, muß der Mensch nichts seyn. — Allein diese Selbstverneinung ist nur Selbstbejahung" u. s. f. S. 36: „Gott ist das ab- und ausgesondertste subjective Wesen des Menschen, also kann er nicht aus sich handeln, also kommt alles Gute aus Gott." S. 325: „Die Thätigkeit Gottes ist die entäußerte Selbstthätigkeit des Menschen. Gott handelt statt des Menschen; der Mensch verhält sich nur passiv, weil er sein Selbst außer sich, in Gott setzt." S. 263 — 265. dagegen erfahren wir, daß der Mensch in der Religion zwischen sich und Gott theile. S. 264: „In Gott ergänzt er sich; — es fehlt ihm etwas, ohne zu wissen, was ihm fehlt; Gott ist dieß fehlende Etwas, Gott ihm unentbehrlich; Gott gehört zu seinem Wesen." Was dem Frommen wesentlich fehlt, das ist die theoretische oder ästhetische Weltanschauung, „weil all sein bewußtes Wesen aufgeht in die praktische Subjectivität." Diesen Mangel ergänzt die Religion in Gott; S. 265: „Gott ist ihr — die theoretische oder ästhetische Anschauung." Diese einander widerstreitenden Auffassungen der Religion treten S. 251. ganz unbefangen in sich gegenseitig aufhebenden Sätzen zusammen. „Alles Gute, doch hauptsächlich nur solches, welches unwillkürlich den Menschen ergreift, welches sich nicht zusammenreimt mit Vorsatz und Absicht, welches über die

Digitized by Google

Grenzen des praktischen Bewußtseyns hinausgeht, kommt von Gott." Hauptsächlich nur!

In einen andern Widerspruch verwickelt den Verfasser die Behauptung S. 30: Je mehr das Sinnliche negirt wird — durch Askese —, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Nun spricht der Verfasser vielfach die Ansicht aus, daß diese Negation des Sinnlichen in ungleich höherm Maße dem Christenthume wesentlich sey, als dem Hebraismus, dem er sogar Schuld gibt, daß er mit Essen und Trinken sich zu viel zu thun mache a). Also müßte die neutestamentische Vorstellung von Gott viel sinnlicher seyn, als die alttestamentische — was doch der Verfasser schwerlich wagen wird zu behaupten.

Eben so widerspricht es sich offenbar, wenn S. 81. bemerkt wird, in der strengen Orthodoxie werde allerdings jede Subordination des Sohnes auf's sorgfältigste vermieden, aber eben dadurch, wie überhaupt durch die völlige Einheit und Gleichheit gehe auch die Realität der Unterschiede und Personen, hiermit der mystische Reiz der Trinität verloren, während es S. 188. heißt: „Die Kirche hat hierin einen sehr guten Tact bewiesen, daß sie so sehr auf die Wesenseinheit des Logos (Christus) mit Gott drang. Die Unterordnung Christi unter Gott bei Paulus war nur ein Rest noch jüdisch-alexandrinischer

a) Exod. 24, 9—11. wird erzählt, die siebenzig Aeltesten seyen mit Mose auf den Berg gestiegen, hätten Gott geschaut und gegessen und getrunken. Jeder Kundige weiß — und das unmittelbar Vorangehende: Gott habe seine Hand nicht gelegt an diese Edeln unter den Kindern Israel, setzt es ganz außer Zweifel —, daß dieß Essen und Trinken hervorgehoben wird im Gegensatze gegen die herrschende Vorstellung, daß der Anblick Gottes todbringend sey. Der Verfasser aber zieht daraus den Schluß: „Der Anblick des höchsten Wesens beförderte also bei ihnen nur den Appetit zum Essen" (S. 145.). Mit derselben Frivolität und Unwissenheit wird unmittelbar vorher Exod. 16, 12. schmählich verdreht.

Bildung (?), jedenfalls nur eine theoretiſche, ohne praktiſche Bedeutung" u. ſ. f.

Wenn dieſer Widerſpruch mehr iſolirt ſteht, ſo greift dagegen ein anderer eben ſo tief wie die vorher aufgezeigten in die ganze Behandlung des Gegenſtandes ein. S. 28. unterſcheidet der Verfaſſer zwiſchen allgemeinen (metaphyſiſchen) und perſönlichen Prädicaten Gottes; nur die letztern conſtruiren das Weſen der Religion. „Solche Prädicate ſind z. B., daß Gott Perſon, daß er der moraliſche Geſetzgeber, der Vater der Menſchen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige iſt." S. 40. leſen wir: Das Weſen des Verſtandes, wie es dem Menſchen innerhalb der Religion Gegenſtand werde, ſey Gott als allgemeines, unperſönliches, abſtractes, d. i. metaphyſiſches Weſen, Gott als Gott, Gott als Gegenſatz der menſchlichen Nichtigkeit. Aber ſo wenig es der Religion mit der menſchlichen Nichtigkeit Ernſt ſey und ſeyn könne, ſo wenig ſey es ihr Ernſt mit dem Weſen, welches eins ſey mit dem Bewußtſeyn dieſer Nichtigkeit. Ernſt ſey es der Religion nur mit den Beſtimmungen, welche dem Menſchen das Weſen des Menſchen, und zwar das ſubjective Weſen, ſein Gemüth, vergegenſtändlichen. Dieſes ſtimmt nun ganz gut zuſammen; aber wenn man hiernach nothwendig annehmen muß, daß jene perſönlichen Prädicate, die das Weſen der Religion conſtituiren, alſo auch, daß Gott moraliſcher Geſetzgeber, daß er heilig, gerecht iſt, auf dieſer Vergegenſtändlichung des ſubjectiv-menſchlichen Weſens, des Gemüths, beruhen, ſo wird man S. 45 — 47. außerordentlich überraſcht durch die Belehrung, daß die Vorſtellung der moraliſchen Vollkommenheit Gottes, wie ſie für uns geſetzgebend ſey, herzloſe Verſtandesbeſtimmung in der Religion ſey, Anſchauung Gottes als Verſtandesweſens, daß das Herz ſich dieſer Beſtimmung, weil ſie dem Menſchen nur ſeine Nichtigkeit zum Bewußtſeyn bringe, entgegenſetze und ſeine Beja-

Digitized by Google

hung fordere. Hieraus ergibt sich denn auch, daß es der Religion mit diesen Prädicaten, die doch nach dem Obigen das Wesen der Religion constituiren, gar nicht Ernst sey. Und doch wieder — es sind ja persönliche Prädicate, der Gott des Verstandes aber war ja S. 40. ein unpersönliches Wesen; die Vernunft ist nach S. 381. überhaupt das Nichts der Persönlichkeit; der persönliche, d. i. subjective Gott hat nach S. 123 — 125. mit dem Verstande nichts zu schaffen; er ist nach S. 135. „keine wissenschaftliche, sondern eine persönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, sondern des Gemüthsinteresses." Das ist nicht Ein Widerspruch, sondern ein unentwirrbares Netz von Widersprüchen, von welchem sich leicht nachweisen ließe, wie es durch das ganze Buch sich hindurchzieht. Wer aber in seiner Auffassung des Christenthums die ärgsten Widersprüche selbst unter den Grundbestimmungen nicht zu vermeiden weiß, der ist nicht berufen, über die Widersprüche abzuurtheilen, in die sich die christliche, namentlich die protestantische Theologie verstrickt haben soll.

Doch den verhängnißvollsten Widerspruch haben wir noch zu erwähnen. Was ist bei dieser Darstellung der Theismus, das Christenthum anders, als das widrigste Spiel des Menschen mit sich selbst, voll egoistischer Genußsucht und anmaßender Subjectivität hinter der Maske von Liebe und Hingebung, schwankend zwischen Wahnsinn und ruchloser Heuchelei, je nachdem es ganz ohne oder mit einigem Bewußtseyn getrieben wird, ein seltsamer Traum von einem Vater im Himmel, einem Heilande der Welt, einem ewigen Leben, an dessen Wahrheit Unzählige ihr Leben unter den entsetzlichsten Martern gesetzt haben, der die Träumer zur blutigen Verfolgung aufgereizt gegen die, welche seinen Bildern nicht huldigen wollen? Ist das Religion, Christenthum, so muß sich der gesunde Sinn mit Ekel und Abscheu davon wegwenden.

Und doch haben Millionen in dieſem tollen Wahne, den die Erfahrung jeden Augenblick Lügen ſtrafen ſoll, ihr höchſtes Heil und den kräftigſten Antrieb zu ihrer Heiligung gefunden; er iſt das mächtigſte Princip und der weſentlichſte Inhalt der weltgeſchichtlichen Entwickelung ſeit zwei Jahrtauſenden; ihn denkend zu durchdringen iſt den edelſten Geiſtern die Arbeit ihres Lebens geweſen. Gibt es eine vollſtändigere Verzweiflung an dem menſchlichen Geiſte und der ihm immanenten Vernunft, als dieſe Anſicht vom Chriſtenthume? Kann der Verfaſſer ſeinem eigenen Gott, dem Gattungsbegriffe, dem Weſen des Menſchen, eine ärgere Schmach anthun? Hat dieſer Gott durch Jahrtauſende geraſet, ſich ſeine beſten Kräfte von einer nichtigen Illuſion, einem weſenloſen Geſpenſte wegſaugen laſſen, um nun endlich in dieſen jüngſten Philoſophen vom Taumel zu erwachen und ſich auf ſich ſelbſt zu beſinnen? Dann möchte man ſich ſtark verſucht fühlen, lieber noch mit einigen abentheuerlichen Realiſten unſerer Tage dieſen Gattungsbegriff ſelbſt wieder für ein perſönliches Weſen zu nehmen, aber für eine dämoniſche Perſönlichkeit, die ihre grauſame Luſt daran hätte, ihre eigenen Geburten, die perſönlichen Individuen, tückiſch zu äffen.

Es iſt das derſelbe zerſtörende Widerſpruch, in den ſich auch die *ſtrauß*'ſche Dogmatik verläuft. Die Idee, der reale Gattungsbegriff ſoll ſeinen Reichthum ausſchütten in die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts. Und doch iſt die ganze chriſtliche Entwickelung und die unermüdete Arbeit des Geiſtes an ihrem Inhalte nur eine große Verirrung; Alles, was das eigenthümliche Weſen des chriſtlichen Bewußtſeyns conſtituirt, iſt lauter Schutt, nur der Zerſtörung werth. Denn würde davon auch nur das Mindeſte übrig bleiben, wenn erſt mit dieſer Dogmatik das *dreifache Jenſeits der Religion* abgethan wäre, das Jenſeits *über uns*, der perſönliche Gott,

Digitized by Google

das Jenseits hinter uns, Christus, das Jenseits vor uns, die persönliche Unsterblichkeit? Doch an Einem Punkte scheint der Glaube Gnade zu finden vor diesem Wissen, „hier steht er mit ihm auf gemeinsamen Boden"; es ist da, wo er seinen Gegenstand auch in der Form des Diesseits und der Gegenwart, als „jeweilige religiöse Erfahrung eines Jeden", hat (Dogm. II. S. 337.). Aber damit er nicht übermüthig werde, wird ihm sofort bemerklich gemacht, daß das Wissen doch in die vorhandenen Formen erst den rechten Inhalt einzuführen habe, „wobei aber freilich, da sie nur für einen weit dürftigern gemacht sind, die Formen gleichfalls zu Grunde gehen werden" (S. 339.). Wir verstehen; Inhalt und Form müssen zu Grunde gehen; alles Uebrige soll bleiben. Ist es so, so ist das Christenthum nur eine tragische Episode in der Geschichte der Menschheit, von der der menschliche Geist so bald als möglich umzukehren und an die ihr vorangehende Bildung anzuknüpfen hätte, damit die Idee wieder ihre Fülle in seine Geschichte ausschütten könne. Denn das wird sich, was irgend christlicher Glaube zu heißen verdient, nimmermehr einreden lassen, daß er bestens conservirt und zu seiner eigentlichen Wahrheit erhoben werde, wenn das Wissen ihm beweist, daß es Alles, was von seinem Inhalte wahr seyn könne, schon in seiner Logik besitze, was aber darüber hinausgehe, d. h. was überhaupt die Existenz eines Glaubens bedingt, für nichtig erklärt [a]).

---

a) Die Einleitung zur strauß'schen Dogmatik verspricht allerdings ein Mehreres, ein nicht bloß negatives, sondern auch affirmatives Verhältniß zum Inhalte des Christenthums, und sie verspricht es gerade im Gegensatze gegen Feuerbach's Ansicht, welcher eine zu niedrige Auffassung der religiösen Vorstellungen und die Unfähigkeit, zu einer befriedigenden philosophischen Geschichtsanschauung zu gelangen, vorgeworfen wird. In den freilich mit allerlei subjectiven Wünschen und Bedürftigkeiten geschwängerten Boden des Gemüths streue doch

Das Christenthum also — das ist das unverschleierte Resultat dieser Schrift — mag der Verf. nicht; es ist nur eine Illusion gewesen, daß seit fast anderthalb Jahrtausenden die edelsten Völker, die eigentlich geschichtlichen, sich zur Religion des Kreuzes bekannt haben, und es ist die höchste Zeit, sie zu enttäuschen. Aber was soll denn

---

auch die Vernunft, die objective Thätigkeit der Intelligenz, ihren Samen (Dogm. I. S. 19. 21. 22.). Allein die Dogmatik hält nicht, was die Einleitung verspricht; sie läßt uns in ihrer negativen Kritik der Dogmen von dieser angeblichen Vernunft in denselben nicht das Mindeste entdecken; die philosophischen Bestimmungen, welche nur andeutungsweise an die Stelle der christlichen Lehren gesetzt werden, sind von diesen im innersten Principe verschieden und ihnen durchaus fremd, und selbst von einer Auflösung der Dogmen in diese Bestimmungen könnte nur in einem sehr uneigentlichen Sinne die Rede seyn, mit nicht viel besserem Rechte, als wenn man etwa von einem Mathematiker, bei dem das leidenschaftliche Interesse für seine Wissenschaft jedes religiöse Interesse erstickt hätte, sagen wollte, die Religion habe sich bei ihm in Mathematik aufgelöst! — Das ist Beiden, Strauß und Feuerbach, das große Mißverständniß, wodurch überhaupt Religion entsteht, daß der Mensch sich das entfremdet und als ein Anderes vorstellt, was Moment seines eigenen Wesens ist — das kindische Rechenexempel, wie Strauß sich gelegentlich (Dogm. II. S. 182.) ganz feuerbachisch ausdrückt, wornach der Mensch sich zuerst per subtractionem alles Guten entäußert, um es sich sofort per additionem wieder zuwachsen zu lassen. Dabei hat sich jenem Schriftsteller so gut wie diesem die egoistische Prätension, etwas Besonderes zu haben, als „einer der innersten Gedanken des christlichen Bewußtseyns verrathen" (Dogm. II. S. 547.), wo übrigens in eine harmlose Aeußerung des Fr. Buddeus das Gift erst hineingelegt ist. — Hätte die Unterscheidung, welche hier Strauß gelegentlich zwischen Amputation und zwischen Resorption (mittelst welcher das speculative Diesseits sich alle jene Jenseits einverleibt) macht (Dogm. II. S. 339.), reale Bedeutung, so könnte Feuerbach sich dieselbe eben sowohl zu Nutze machen als Strauß. In der Sache aber ist es eben gleichgültig, ob ein Organismus ein Glied durch Amputation oder durch Resorption, durch Dahinschwinden, verliert.

an die Stelle des Christenthums treten? Etwa eine andere Form des religiösen Bewußtseyns? Keineswegs. Diese Anerkennung muß auch der Verf. dem Christenthume thatsächlich zollen, daß, wenn ihm der Fall bereitet wäre, es mit der Religion überhaupt vorbei seyn müßte — eine Einsicht, die dieser Standpunkt vor dem bisherigen Rationalismus voraus hat. Was für andere Interessen also sollen die leere Stelle im Leben des menschlichen Geistes einnehmen? Nun, für's Erste ist der Kampf mit der Kirche Christi, deren Existenz diese verneinenden Geister durch die bloße Versicherung, sie seyen die einzigen Repräsentanten des „modernen Bewußtseyns," doch nicht wegbringen, die Arbeit an der Zerstörung eines solchen Domes und alles dessen, was im Leben der christlichen Völker damit zusammenhängt, ein mächtiges Interesse, was ihnen zu thun macht und sie in Spannung erhält; und wenn Strauß irgendwo in seiner Dogmatik sagt, das Leben der Theologie bestehe jetzt hauptsächlich in der Destruction, so gilt dieß vollkommen von dieser allerneuesten Gattung von Theologen. Der Fels, auf den die Kirche Christi gebaut ist, spottet ihres Bemühens; sie werden an ihm zerschellen, aber ihn nicht von der Stelle rücken. Doch setzen wir den unmöglichen Fall, es gelänge ihnen, was sie unternehmen, ihr Zerstörungswerk wäre vollendet, der Name Christi hätte in den Annalen der Geschichte etwa neben dem des Muhammed seinen Platz gefunden, der Glaube an ihn wäre als eine Selbsttäuschung des wieder kindisch gewordenen Menschengeschlechtes beseitigt, Niemanden fiele weiter ein, im Kampfe des Lebens bei Gott Trost, Kraft, Frieden zu suchen, der Gedanke an einen Gott über der Welt wäre verschwunden aus dem menschlichen Geiste — was bliebe dem Menschen? Der Mensch, antworten jene, das Wort zum Räthsel der Religion. Homo homini deus est. Das Jenseits der Religion zieht sich dann zurück in das

Diesseits des menschlichen Lebens und seiner unmittelbaren Gegenwart. Allein was ist der Inhalt dieser Gegenwart? „Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand" (S. 6.); was ist der Gegenstand des Menschen? Die Natur. Der Mensch unterscheidet sich von der Natur, vom Thiere durch das Bewußtseyn (S. 1. 2.). Die Vernunft ist die Wahrheit, das Licht der Natur; sie ist „die zu sich selbst gekommene, in integrum sich restituirende Natur der Dinge" (S. 383.). Ist es so, so wird der eigentliche Begriff des Menschen dieser seyn: der Mensch ist das Bewußtseyn der Natur. Hier nun legt sich der entschiedenste Naturalismus als nothwendige Consequenz dieser Verneinung des Christenthums offen zu Tage. Der Verf. sagt selbst (S. 135.), der Gegensatz von Pantheismus und Personalismus löse sich in die Frage auf: ist das Wesen des Menschen ein transscendentes oder immanentes, ein supranaturalistisches oder naturalistisches Wesen? Er wirft (S. 136.) den „Speculanten" vor, daß sie, indem sie die Persönlichkeit und Uebernatürlichkeit ihres Gottes glaubten und construirten, nichts Anderes glaubten und construirten, als die Ueber- und Außernatürlichkeit ihres eigenen Selbstes. Niemand wird nach dem Bisherigen zweifeln können, wie der Verf. selbst die obige Frage beantwortet. „Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Christenthums überwinden" (S. 370.). Bloßer Egoismus ist es, wenn der Mensch sich dünken läßt, ein qualitativ über die Natur erhabenes Wesen zu seyn. Darin dachten die Heiden viel vernünftiger, deren Naturvergötterung darum auch von dem Verf. als die nothwendige Consequenz der rechten Naturanschauung in Schutz genommen wird. „Der Mensch ist, was er ist, durch die Natur, so viel auch seiner Selbstthätigkeit angehört. — Seyd dankbar gegen die Natur!" (S. 239.). Darum wird

Digitized by Google

Hegel getadelt, weil auch bei ihm noch „die alte Feindschaft gegen das Natürliche und Sinnliche zum Grunde liege" (S. 312.); darum wird Schelling eingeschärft, daß die Wahrheit der Identität von Geist und Natur die Identität der Natur mit sich selber sey, daß wir nichts weiter mehr als Natur brauchen (S. 314.).

Wen könnte dieser Ausgang überraschen? Der Unglaube an das Uebernatürliche hat nothwendig zu seiner Kehrseite den Aberglauben an die Natur. Befehdet die Philosophie die absolute Wahrheit der Religion, des persönlichen, überweltlichen Gottes, so muß sie die Welt und Natur an die Stelle setzen. Reelle Mächte sind es, die allein den Menschen bewegen; die bloße Logik ist kein Weltinteresse. So ist der Weg gebahnt; die logische Begeisterung geht über in einen enthusiastischen Naturcultus, der Panlogismus in Vergötterung der Natürlichkeit. Und darin haben Feuerbach und die ihm Gleichgesinnten ganz recht gesehen: könnt ihr dem Menschen nicht abgewöhnen, sich für etwas specifisch Besseres als alle Naturwesen, sich als Geist für ein übernatürliches Wesen zu halten, so wird er sich immer wieder zu dem lebendigen persönlichen Gott, dessen Ebenbild er seyn will, emporrichten. Wollt ihr ihn vollständig von Christo trennen, so lehrt ihn mit dem Thiere fraternisiren.

Der Verf. polemisirt einigemal gegen die Schwierigkeit und angebliche Tiefe neuerer Speculationen und findet den Grund in mystischer Unklarheit der Vorstellungen selbst, die wiederum auf der religiösen Voraussetzung irgend eines Unterschiedes zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen beruhe. Von seinem Standpunkte, welcher die auch von jenen behauptete Identität — sprachlich allerdings ganz richtig — überall ohne Weiteres für Einerleiheit nimmt, weiß der Verf. zu rühmen, wie leicht und einfach da die Erkenntniß der Dinge werde, wie

ungezwungen und ganz natürlich ſich Alles erklären laſſe. Ja wohl! Die Probleme, an denen der menſchliche Geiſt ſich immer auf's Neue müde gearbeitet, ſie verſchwinden für dieſen Standpunkt, ſie können ihn nicht mehr beunruhigen; nicht als hätte er ſie gelöſt, nichts weniger! aber er ignorirt ſie, er leugnet ihr Vorhandenſeyn. Um den „widerſpruchsvollen Dualismus zwiſchen Gott und Natur, der ſich durch die Geſchichte des Chriſtenthums hindurchzieht" (S. 255.), zu heben, wird Alles, was über die Natur hinausgeht, negirt. Und doch, ſo mächtig bezeugt ſich die Wahrheit des übernatürlichen, perſönlichen Gottes auch an ſeinem entſchiedenſten Leugner, daß der Verf., wie viele Andere vor und mit ihm, genöthigt iſt, auf die Welt Prädicate zu übertragen, wie ſie eigentlich nur einem intelligenten Weſen zukommen. Von den göttlichen Gedanken, die die Entwickelung der Welt realiſirt, von dem göttlichen Verſtande, in dem die Zwecke der Welt beſchloſſen ſind, will man nichts wiſſen, aber dafür redet man von einer der Welt immanenten Vernunft, von einer Thätigkeit der Natur nach Zwecken, die ſie ſich ſelbſt ſetzt.

Aber indem nun ſo in dieſen neueſten Philoſophen das Dieſſeits, dieſe irdiſche Gegenwart, jedes Jenſeits der Religion reſorbirt, in ſich ſchluckt, wird dieſe Gegenwart denn dadurch wirklich, wie ſie behaupten, deſto reicher und ſchöner? Davon iſt nur das Gegentheil wahr. In Pharao's Traume bleiben die ſieben magern Kühe, nachdem ſie die ſieben fetten in ſich gefreſſen haben, doch nur mager wie zuvor, hier aber haben ſie nicht nur keinen Segen davon, ſondern den Fluch zunehmender Abzehrung. — Wir wollen uns hier nicht dabei verweilen, was aus dem Leben unſeres armen Volkes werden müßte, wenn dieſe negativen Tendenzen ſich ſeiner bemächtigten. So zeitgemäß es wäre, dieſen Tendenzen nachzuweiſen, daß, wenn ſie nicht Lüge und

ized by Google

Heuchelei zum Principe der Volksbildung machen wollten, ſie dem Dilemma nicht entgehen könnten, entweder eine abſolute Kluft zu befeſtigen zwiſchen dem innern Leben des Volkes und dem der wiſſenſchaftlich Gebildeten, wodurch aber nicht mehr bloß die Möglichkeit der Kirche, ſondern auch die Möglichkeit der Schule vernichtet wird, oder das Volk in den Abgrund des crudeſten Materialismus zu ſtürzen, ſo würde dieſe Erörterung uns hier doch weiter führen, als der Raum geſtattet a). Aber auch jene höhere geiſtige Bildung in Kunſt, Leben, Wiſſenſchaft, welche dieſe Gegner des Chriſtenthums und beſonders der Verfaſſer ſo gern zur Hauptmacht gegen daſſelbe machen möchten, wie müßte ſie zuſammenſchrumpfen und ſich ihrer tiefſten und mächtigſten Impulſe berauben, wenn ſie den Zuſammen-

---

a) Nur dieß erlaube ich mir noch zu bemerken. Alle Volksbildung, wie alle Schule und alle eigentliche Erziehung beruht auf der Vorausſetzung, daß das menſchliche Bewußtſeyn weſentlich identiſch iſt, daß die in ihm vorkommenden Unterſchiede von wiſſenſchaftlich entwickeltem und dieſer Entwickelung ermangelndem Bewußtſeyn nur graduell ſind und die Continuität nicht aufheben. Bildet ſich nun in einem philoſophiſchen Syſtem ein qualitativer Unterſchied zwiſchen empiriſchem und transſcendentalem, gemeinem und ſpeculativem Bewußtſeyn, zwiſchen Vorſtellung und Begriff, ſo bleiben die verhängnißvollen Conflicte, die im Schoße dieſer Unterſcheidung ſchlummern, im Allgemeinen unbemerkt, ſo lange das Syſtem ſich auf der abſtracten Höhe der bloßen Theorie hält und keinen Anſpruch macht, das Leben zu beherrſchen. Strebt dagegen das Syſtem praktiſch und populär zu werden, ſo muß es wegen der Zerſtörung jener Continuität die ſchwierigſten Verwickelungen und Kämpfe hervorrufen. Es iſt dabei merkwürdig, wiewohl ganz begreiflich, daß dieſes Streben im Fortſchritte ſeiner eigenen Entwickelung immermehr das Intereſſe an jener Unterſcheidung verliert, aber eben damit auch denen, die nicht philoſophiſch gebildet ſind, immermehr nur die reine Negation deſſen, was ſie bisher als höhern Beſitz hatten, darbietet.

hang mit der Religion gründlich abbräche! Der Kunst namentlich kann der antireligiöse Naturalismus nur grundverderblich seyn; er zieht sie herab und erkältet sie, was der Verf., der die Religion ganz als Product von Gemüth und Phantasie betrachtet und ihr in diesem Ursprung eine relative Nothwendigkeit zugesteht, eigentlich am wenigsten leugnen sollte. Es ist hier nicht bloß die Rede von unmittelbar religiöser Musik, Malerei, Plastik, wiewohl auch hier die Urtheile, welche Strauß in seiner Dogmatik (II. S. 621 f.) über neuere Hervorbringungen in dieser Richtung fällt, Jedem, der nicht schon die Antipathie des Kritikers gegen Religion überhaupt theilt, größtentheils sehr einseitig und willkürlich vorkommen werden; selbst die nicht unmittelbar religiösen Kunstwerke in jenen Gebieten, wie reich sind sie an Motiven, die die Religion als wesentliches Element des menschlichen Bewußtseyns zu ihrer verschwiegenen Voraussetzung haben! Aehnlich verhält es sich mit der neueren deutschen Poesie und mit ihren ausgezeichnetsten Repräsentanten. Die linke Seite der hegel'schen Schule hat gewiß ganz Recht, wenn sie das Bemühen Göschel's und Anderer, Göthe zum guten Christen zu machen, perhorrescirt; diese mächtigen Geister, Göthe, Schiller, haben eben den schweren Kampf der Zeit in ihrem Verhältnisse zum Christenthume getheilt; sie haben vielfach geschwankt zwischen Angezogen- und Abgestoßenwerden; zuletzt hat, so viel wir urtheilen können, die Abstoßung über die Anziehung das Uebergewicht behalten. Und doch wird jede nicht ganz oberflächliche Betrachtung gestehen müssen, daß man fast allen ihren größeren Schöpfungen die tiefsten und bedeutendsten Interessen rauben müßte, wenn man sie von allen religiösen Bezügen und von allen ethischen Elementen, die im Christenthum ihren Ursprung haben, gründlich purificiren wollte. Macht dieses Experiment mit der Kunst überhaupt, und es werden binnen

Digitized by Google

Kurzem alle Töne verklingen, alle Farben erlöschen und sich auflösen in ein todtes, gleichgültiges Grau. — Echte Religion kann sich zu jeder gesunden Richtung des menschlichen Lebens, in der sich irgend eine ursprüngliche Gabe der menschlichen Natur zu offenbaren strebt, nur bestätigend verhalten; die Lossagung von Gott wird die Kräfte des Geistes wahrlich nicht befreien und zu reinerer, harmonischerer Darstellung bringen; was sie entbindet, das können nur die unreinen Geister des Egoismus, des unbändigen Hochmuthes und der zügellosen Lust seyn.

Und dieß leitet uns zu einigen Bemerkungen über die Resultate dieser naturalistischen Weltansicht für die Sittlichkeit. Wir halten uns hier nur an die objectiven Verhältnisse, die in der Sache selbst liegen; über die persönliche Gesinnung geziemt uns nicht zu richten a). An unzähligen Menschen ist die Inconsequenz ihres Lebens im Verhältnisse zu ihrem Systeme gerade das Ehrenwertheste. Auch ist die Behauptung nicht zu rechtfertigen, daß eine atheistische Denkweise, wie sie vornehmlich aus wissenschaftlichen Verwickelungen hervorgegangen ist, nothwendig auch der Auctorität des sittlichen Gesetzes ihre Anerkennung entziehen müsse. Aber das ist gewiß, daß sie deren tiefste Wurzeln zerstört; denn in der wahren Religion erst, in dem wiederhergestellten Verhältnisse des Menschen zu Gott wird sich die Sittlichkeit ihrer letzten Gründe bewußt. Jene bürgerliche Rechtschaffenheit (iustitia civilis), die an ihrem Orte

a) Der Verf. zwar ist hierin viel weniger bedenklich; nach der einen Seite eine Fluth von sittlichen Anschuldigungen über das „alte rücksichtslose Christenthum" ausgießend, wirft er nach der anderen Seite der protestantischen Theologie einmal über das andere Charakterlosigkeit, Feigheit, Heuchelei vor, weil sie seine Anschuldigungen nicht durch die That wahr machen will.

hoch zu ehren ist, kann allerdings auch so zu Stande kommen und sich behaupten, aber die tiefsten, innersten Elemente sittlicher Gesinnung müssen zu Grunde gehen. Ist dem Menschen Vertrauen und Ehrfurcht gegen Gott, kindliche Anschließung und Hingebung an ihn, demüthige Unterwerfung unter seine Führung eine Thorheit geworden a), wie wird er in menschlichen Verhältnissen strengen Gehorsam, Selbstverleugnung, Demuth, Pietät, Ehrfurcht vor Ordnungen, die der Gemeinschaft heilig sind, von sich fordern? Er wird sich stolz und spröde in der mißverstandenen Autonomie absoluter Isolirung auf seine jedesmalige subjective Einsicht und Meinung steifen, womit weder eine wahrhaft sittliche Entwickelung des Einzelnen noch eine sittliche Ordnung des gemeinsamen Lebens bestehen kann. — Noch näher liegen die zerstörendsten Consequenzen bei der im engern Sinne naturalistischen Wendung, welche hier die antireligiöse Gesinnung nimmt, bei dem starken Accente, der überall auf die Einheit des Menschen mit der

---

a) Wie dieser große Streit der Gegenwart keineswegs bloß ein wissenschaftlicher ist, sondern in einem diametralen Gegensatze der Gesinnung seine letzten Wurzeln hat, das springt recht klar hervor in einer Aeußerung über den Sündenfall bei Strauß, Dogm. II. S. 29. Indem er von der kirchlichen Voraussetzung ausgeht, daß das Verbot, den Baum der Erkenntniß zu berühren, ein rein positives gewesen, meint er, man könne es von dieser Seite selbst löblich und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, daß der Mensch ein Gebot, welches ihn als geistlosen, unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen ließ. Dem Christen kann diese Gesinnung, die hier löblich gefunden wird, nur als titanischer Uebermuth und als empörerisches Aufspreizen gegen Gott erscheinen. Aber es ist klar, wie fremd und in seinen innersten Motiven unverständlich das ganze Christenthum dem bleiben muß, der mit solchen Voraussetzungen an seine Betrachtung geht.

Digitized by Google

Natur gelegt wird. Mit der Natur ſoll er ſich verbinden, um den ſupranaturaliſtiſchen Egoismus des Chriſtenthums zu beſiegen, aber die Natur iſt undankbar; ſie ſchlägt ihren aufdringlichen Verbündeten in Feſſeln. In Betreff der Ehe z. B. fordert dieſer Naturalismus, daß ſie durch ſich ſelbſt, durch die Natur dieſer Verbindung, nicht erſt durch die religiöſe Weihe für heilig gelten ſolle (S. 369.). Aber wird er die Heiligkeit der Ehe ſchützen können gegen die vermeinte Naturnothwendigkeit der Wahlverwandtſchaften, gegen die immerwährenden Angriffe, die ſie von der nach Entzügelung lüſternen Natur zu beſtehen hat? Die Ehe iſt durch ſich ſelbſt heilig — „natürlich als freier Bund der Liebe.“ Der Verfaſſer ſpricht natürlich „von der wirklichen Liebe, von der Liebe, die Fleiſch und Blut hat, von der Liebe, die alle lebendigen Weſen als eine allgemeine Macht durchbebt“ (S. 48.). Von dieſer Liebe, an der wir die heilige Nothwendigkeit der Natur erkennen ſollen (S. 83.), ſagt der Verfaſſer (S. 47): „die Liebe iſt Gott ſelbſt und außer ihr iſt kein Gott.“ Aber iſt ſie das, ſo wird dieſe ſouveräne, allgewaltige Naturliebe die Ehe mindeſtens eben ſo oft brechen als unverbrüchlich machen. — Und das iſt das Verhängniß, dem jede naturaliſtiſche Richtung in ihrer eigenen Entwickelung unterliegt. In ihrem Urheber lebt vielleicht noch ein ſittlicher Ernſt, den er nur nicht ſeinem Naturalismus zu verdanken, ſondern anderwärtsher dazu mitgebracht hat. Aber das Princip hat ſeine Conſequenzen, die er nicht willkürlich anhalten kann. Von einer Störung der Natur, von einer Aufhebung ihres reinen harmoniſchen Verhältniſſes zum Geiſte will es nichts wiſſen, und darum natürlich auch nichts von einer Zucht, die der ſinnlichen Natur nöthigenfalls Gewalt anthut und ſie in hartem Kampfe zum Gehorſam zwingt. Es nimmt dieſe Natürlichkeit, wie ſie eben iſt, für abſolut berechtigt; darum müſſen ihm die Forderun-

gen der ſittlichen Mächte bald als unberechtigter Spiritualismus erſcheinen. — Im Allgemeinen iſt dieß der alte, wohlbekannte Gang der Sache: Mephiſtopheles negirt erſt die göttliche Wahrheit in den Grundlagen der Theologie und der Jurisprudenz, der Kirche und des Staates, um dann, des trockenen Tones nun ſatt, mitten in die gemeinſte Sinnlichkeit zu plumpen.

Was endlich die Wiſſenſchaft betrifft, ſo könnte auf dieſem Gebiete Jemand wohl etwa nur bei den Naturwiſſenſchaften auf den Gedanken kommen, als würde ein allgemeiner Abfall des Zeitalters vom Chriſtenthume zum Naturalismus ihrer freieſten Entwickelung förderlich ſeyn. Und doch wäre auch dieß nur Schein. Legt denn das Chriſtenthum jetzt dieſer Entwickelung irgend etwas in den Weg? Haben ſich die Naturwiſſenſchaften nicht ſchon längſt, und mit unbeſtreitbarem Rechte, von jeder Bevormundung durch die Kirche emancipirt? Welchem Naturforſcher fiele jetzt ein, mit irgend einem Reſultate ſeiner wiſſenſchaftlichen Forſchungen zurückzuhalten, weil er ein dogmatiſches Intereſſe der Kirche dadurch zu verletzen fürchtete? Aber freilich hätte die Naturwiſſenſchaft nur ein Joch mit dem andern vertauſcht, wenn ſie von ſolchen antitheiſtiſchen Machtſprüchen wie der ſtrauß'ſche, ſie dürfe auf keinem Punkte die göttliche Cauſalität unmittelbar in ihre Reihen eintreten laſſen (Dogmatik I. S. 680.), ſich imponiren ließe. Gerade dadurch wird ſie immermehr wahrhaft freie Wiſſenſchaft, daß ſie im ruhigen, ſichern Fortſchritt ihrer neueſten Forſchungen ſich nun auch von den pantheiſtiſchen Vorurtheilen, die ſie eine Zeitlang beherrſcht haben, emancipirt. So hat, während eine ſich ſo nennende Dogmatik den in ſich widerſprechenden Begriff der generatio aequivoca mit unbegreiflicher Zuverſicht als feſtes Reſultat neuerer Naturforſchung hinſtellt und durch ihn die urſprüngliche Entſtehung des Menſchengeſchlechtes ohne Schö-

Digitized by Google

pfung erklärt zu haben meint, die Naturwiſſenſchaft ſelbſt durch die umfaſſendſten Unterſuchungen von Ehrenberg u. A. dieſen Begriff ſogar aus dem Entſtehungsgebiete der Infuſorien, ſo wie aller andern lebendigen Weſen vertrieben a).

Der Philoſophie ſelbſt aber könnte wohl nichts Schlimmeres widerfahren, als wenn ſie mit der gegenwärtigen Uebermacht der materiellen Intereſſen im Leben, welcher gegenüber ſie gemeinſchaftlich mit der Theologie das ideelle Intereſſe vertreten und pflegen ſoll, einen Bund machte und ſich dem Naturalismus und einem „geiſtvollen Materialismus" ergäbe, wenn ſie, um recht immanent zu ſeyn, am Ende mit dem Genuß- und Induſtrie-Menſchen unſerer Tage aus Einem Tone ſingen lernte. In England und Frankreich hat ein freigeiſteriſcher Naturalismus, dem die hier verkündigte Denkweiſe ſo ähnlich ſieht, wie es bei der Verſchiedenheit des Nationalcharakters und der vorhergehenden philoſophiſchen Entwickelung nur möglich iſt, die Philoſophie in Verruf gebracht; ſie iſt dort untergegangen und hat im Grunde nur noch auf deutſchem Boden eine wirkliche Heimath. Aber keinem Nationalcharakter könnte ſie ſich durch eine ſolche Richtung mehr entfremden, als dem tiefen Geiſte und Gemüthe der deutſchen Nation.

Uebrigens läßt die vorliegende Schrift uns doch nicht ohne Ausſicht auf eine neue poſitive Geſtaltung der Dinge, in der es zu unſerer Ueberraſchung doch auch nicht an gewiſſen religionsartigen Elementen, freilich von ſehr eigenthümlicher Beſchaffenheit, fehlt. Dieſe neue Geſtaltung hat auch ihre Rechtfertigungslehre, die durch eine Art Ausgleichung zwiſchen dem credit und

---

a) Vergl. hierüber die trefflichen Bemerkungen eines Sachverſtändigen in der ſo eben erſchienenen, vielfach intereſſanten Abhandlung von Dr. Sobernheim, Beiträge zur Phänomenologie des Lebens, beſonders das Vorwort und S. 45 f.

debet der mit einander associirten Freunde zu Stande kommt. „Freunde compensiren sich —. Der Freund gibt sich durch den Andern, was er selbst nicht besitzt. Die Freundschaft sühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott" (S. 207.). Sogar Mysterien läßt sie uns nicht vermissen; so gibt sie uns statt des illusorischen Mysteriums der göttlichen Gnade oder Wahlfreiheit das von unserer speculativen Religionsphilosophie freilich überhudelte und ignorirte profane Mysterium des Zufalls (S. 253.). Sie hat endlich, wie wir besonders aus der Schlußanwendung erfahren, auch ihren Cultus, worin die Sacramente nachgeahmt werden, den Gebrauch des Wassers als Anbetung der reinen Naturkraft, als Feier der moralischen und physischen Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt, das Essen und Trinken von Brod und Wein — ihrer Form nach Menschenproducte — als Verehrung des Menschen, als Versinnlichung der Wahrheit, daß der Mensch des Menschen Gott und Heiland ist. Nachdem gezeigt worden, wie man bloß den gemeinen Lauf der Dinge, d. h. hier des Essens und Trinkens, zu unterbrechen brauche, um dem Gemeinen ungemeine, religiöse Bedeutung abzugewinnen, endigt die Schlußanwendung mit der Ermahnung: „Heilig sey uns darum das Brod, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser!" Der Leser schwankt, ob er diesen Schluß für frivolen Spott und Hohn gegen die Heiligthümer der christlichen Kirche oder für eine witzige Ironie, mit der sich diese neue Lehre zuletzt gegen sich selbst wendet, nehmen soll. Er würde sich in beiden Fällen irren; der Verfasser meint es sehr ernstlich. Darum sehen wir den Grundgedanken dieser Exposition an verschiedenen Stellen wiederkehren, am Schlusse der als Anhang beigegebenen Anmerkungen — „Unsere Aufgabe ist es, offen und ehrlich, deutlich und bestimmt das Mysterium der

Digitized by Google

Religion auszusprechen. Das Leben ist Gott, Lebensgenuß Gottesgenuß, wahre Lebensfreude wahre Religion. Aber zum Lebensgenusse gehört auch der Genuß von Speise und Trank. Soll daher das Leben überhaupt heilig seyn, so muß auch Essen und Trinken heilig seyn", S. 450. —, ferner im Abschnitt über die Sacramente, aber auch schon in der Vorrede, in welcher der Verfasser zugleich die symbolische Bedeutung des sinnlichen Elementes enthüllt, sich selbst als pneumatischen Wasserdoctor ankündigend, der die Zeit über den Gebrauch und Nutzen des kalten Wassers der natürlichen Vernunft belehren wolle (S. VIII.).

Das ist also das letzte Resultat dieses mit rücksichtsloser Consequenz durchgeführten Antagonismus gegen das Christenthum — an die Stelle der christlichen Gnadenmittel treten fleißiges Baden, Essen und Trinken, und dahinter erscheint als geistige Bedeutung die flüssige, rastlos bewegliche, alles Feste und Bestimmte auflösende Dialektik der „natürlichen Vernunft", für die allerdings das negative, bestimmungslose Wasser, ohne Geruch, Geschmack, Farbe, Gestalt, das treffendste Symbol ist. Gewiß, sehr dankenswerth ist die Offenheit, mit der der Verfasser dieses Resultat darlegt; denn nun kann Jeder wählen zwischen diesem neuen Evangelium des modernen Bewußtseyns und zwischen dem alten Evangelium Jesu Christi, welches, wer wahrhaft daran glaubt, nicht als kaltes Wasser, sondern als Geist und Leben erfahren wird. Joh. 6, 63.

J. Müller.

2.

D. W. Böttticher, prophetiſche Stimmen aus Rom, oder das Chriſtliche im Tacitus und der typiſch-prophetiſche Charakter ſeiner Werke in Beziehung auf Roms Verhältniß zu Deutſchland. Hamburg und Gotha, 1840. 2 Theile.

Die Litteratur, die ſich bemüht, den religiöſen Wahrheitskern des alten Heidenthums zu ermitteln und hervorzuheben, iſt ſeit einiger Zeit in einem erfreulichen Wachsthume begriffen. Durch die Schriften und Abhandlungen von Horſtig, Helbig, Bautain, van Heusde, Roſt, Hummel, Klauſen, Hoffmeiſter, Nägelsbach u. a. m. iſt das erwähnte Studium in den letzten Jahrzehenden bedeutend angeregt und gefördert worden. Zu thun gibt es übrigens auf dem genannten Gebiet immer noch vollauf. Namentlich iſt zu wünſchen, daß nicht bloß die alten Autoren vorgenommen und darauf hin angeſehen werden, was wohl Chriſtliches in ihnen enthalten ſeyn mag, ſondern daß man ſich auch mit dem alten heidniſchen Leben ſelbſt, mit ſeinem Cultus und mit ſeiner ganzen religiös-ſittlichen Eigenthümlichkeit zu dem genannten Zwecke recht ſorgſam befaßt. Eine ſolche Befaſſung würde, wenn mich nicht Alles trügt, zu manchen wichtigen Reſultaten führen; ich will nur auf zwei derſelben flüchtig hindeuten. Es würde ſich einestheils klar ergeben, daß in der alt-heidniſchen Frömmigkeit, wie ſie im Volksleben einheimiſch war und ſich bezeugte, in dieſer und jener Beziehung etwas lag, was dem Weſen wahrer

Frömmigkeit weit mehr entspricht, als dieß bei einer gewissen, unter uns weit verbreiteten Art des Frommseyns der Fall ist; nicht die heidnische Frömmigkeit schlechthin, wohl aber eine gewisse Form und Gestaltung derselben ist einer gewissen Frömmigkeit der modernen christlichen Welt an frischer Natürlichkeit und innerer Wahrheit und Ehrlichkeit unverkennbar überlegen. — Anderntheils würde auf diesem Wege eine Einsicht mehr Basis, Inhalt und Macht gewinnen, welche wissenschaftlich wie praktisch von nicht geringem Belang ist und welche bereits angefangen hat, sich in Ansehen und Geltung zu setzen, die Einsicht nämlich: das classische Heidenthum ist ein Coefficient des Christenthums.

Das Christenthum hat außer seiner überirdischen Abkunft und Wesenheit auch eine irdische Genesis. Wie alles Weltgeschichtliche hat es seine Wurzeln in der Geschichte der Welt, in dem geschichtlichen Entwickelungsgange des großen Ganzen, das wir Menschheit nennen. Es ist einseitig und falsch, das Christenthum als einen Organismus zu betrachten, dessen Wurzeln, Keime und Grundkräfte bloß im Judenthume und im alten Testamente zu suchen sind. Ist das Christenthum, wie sich gewiß nicht bestreiten läßt, Weltreligion und Menschheitsreligion, so sind auch unzweifelhaft Richtungen und Entwickelungen in ihm vorhanden, zu denen die treibenden Keimkräfte jenseits und außerhalb des Hebraismus gelegen haben. Der Hebraismus ist nur die eine Seite des gewaltigen Stammes, als dessen Efflorescenz das Christenthum erscheint; die andere Seite desselben ist die classisch-antike Weltanschauung und Gottesempfindung.

Wird dieß als Wahrheit anerkannt, so leuchtet auch sofort das Thörichte und Vernunftwidrige des so vielfach gepriesenen und jetzt wieder so eifrig betriebenen Strebens ein, den lebendigen Zusammenhang zwischen der

Digitized by Google

Jetztwelt und der alt-classischen Welt aufzuheben und das Studium des classischen Alterthums aus unsern höheren Bildungsanstalten entweder ganz zu verdrängen, oder doch so zu beengen und einzuschnüren, daß es fast ganz und gar verkümmern muß.

Unter den neueren Schriften, welche sich die Aufzeigung christlicher Momente in den alten heidnischen Autoren angelegen seyn lassen, schließt sich das anzuzeigende Werk des als Schriftsteller rühmlichst bekannten H. Dr. Böttticher in Absicht auf Form, Tendenz und Geist zunächst oder am meisten an meine Schrift über das Christliche im Plato an. Ob dieß seinem Werke auf bedeutende Weise zum Lobe und zur Empfehlung gereiche, muß ich sehr bezweifeln, und um so mehr bezweifeln, als es mir scheinen will, es finde sich bei dem böttticherischen Buche das an meiner Schrift mit Recht Gerügte zum Theile im vergrößerten Maßstabe wieder. Das Lesen des bezeichneten Buches hat wenigstens in mehrfacher Beziehung ohngefähr denselben Eindruck auf mich gemacht, welchen die Beschauung des eigenen Antlitzes in einem alle Unebenheiten und Poren stark hervortreten lassenden Hohlspiegel zu bewirken pflegt.

Schon die Anmerkungen, um mit etwas Aeußerlichem anzufangen, haben in beiden genannten Büchern das mit einander gemein, daß sie ein überschwängliches Material und Citatenheer zusammenhäufen. Zwar bieten die Anmerkungen in dem böttticherischen Werke allerdings viel Nutzbares, Lehrreiches und gut zu Verwendendes dar. Aber auch dessen ist nicht wenig in ihnen, was ganz ohne Noth dasteht und füglich hätte wegbleiben können.

Eine gewisse Berechtigung kann man übrigens dieser luxuriösen Anmerkungenfülle in einer Schrift, wie die erwähnte ist, nicht wohl absprechen. Denn ein Schriftstel-

Digitized by Google

ler, der sich's, wie Herr Böttticher, zur Aufgabe gemacht hat, so Umfassendes und zum Theile weit von einander Abstehendes zu behandeln und die Beziehungen nachzuweisen, die zwischen dem Einen und dem Andern obwalten, muß sich nothwendigerweise auf einen hohen Standpunkt erheben, auf einen Standpunkt, der ihm eine weite und freie Umsicht gewährt und ihn befähigt, die verbindenden oder vermittelnden Linien und Richtungen nach allen Seiten hin mit hellem Blicke zu verfolgen. Das Herbeiziehen scheinbar fern liegender oder andersartiger Dinge und das Hindeuten auf dieselben erscheint in diesem Betrachte nicht nur erklärlich und verzeihlich, sondern auch sogar gerechtfertigt und begründet. Nichtsdestoweniger bleibt es doch immer Pflicht des Autors, hierin nicht zu weit zu gehen und des Guten nicht zu viel zu thun.

Eine zweite nicht eben sehr löbliche Eigenthümlichkeit, durch welche das böttticherische Buch dem meinigen verwandt erscheint, liegt im Style und Tone desselben. Der Ton desselben ist nicht durchgehends ein wissenschaftlicher; oft, vielleicht zu oft geht er in einen declamirenden, nicht selten in einen fast ascetischen über. Ganze Seiten des böttticherischen Werkes klingen wie moralische Ermahnungen oder wie Stellen und Theile von Predigten. Man lese nur z. B. Th. 1. S. 52 ff. S. 71 ff. S. 145 ff. Th. 2. S. 112 ff. S. 282 ff. u. a. m.

Auch dieser Eigenthümlichkeit läßt sich ja freilich zum Theile das Wort reden. Sie hat, wie die zuerst getadelte, eine gewisse Begründung in der Natur des Stoffes, wie in der Absicht seines Bearbeiters. Aber der strengen und echten Wissenschaftlichkeit, welche hier doch vor allen Dingen gefordert werden muß, thut sie nur gar zu leicht zu vielen Abbruch.

Einer der bedeutendsten Vorwürfe, der dem böttticher-

rischen Buche in formaler Hinsicht gemacht werden kann, ist die Weitschichtigkeit desselben. Hierin wird meine ebenfalls zu weit ausgreifende Schrift über Plato von dem böttticherischen Werke unverkennbar beträchtlich überboten. Herr Böttticher handelt seinen Stoff in zwei Theilen ab, von denen der erste 391, der zweite 402 Seiten zählt. Wie dünn und demohngeachtet wie inhaltreich ist die bekannte hoffmeister'sche Schrift über die Weltanschauung des Tacitus dagegen! Das eigentlich Substantiöse und Kernhafte des böttticherischen Werkes verschwimmt gar zu sehr in einer etwas redseligen Breite der Behandlung, und diese Beschaffenheit des Buches wird ihm manche Ungunst von Seiten der Lesewelt zuziehen. Viele werden, von seiner Ausgedehntheit abgeschreckt, es gar nicht zur Hand nehmen, Andere es aus diesem Grunde bald wieder bei Seite legen. Denn zumal in unsern Zeiten muß sich ein Schriftsteller so kurz und bündig wie möglich zu fassen wissen, wenn er bei einem größeren Leserkreis Eingang und Aufmerksamkeit finden will.

Der Herr Verfasser hat diesen Formfehler seines Werkes recht gut gefühlt und ihn im zweiten Theile desselben möglichst zu vermeiden gesucht. Theils ist ihm dieß aber doch nicht ganz geglückt, theils ist daraus ein anderer Mißstand hervorgegangen, nämlich ein gewisses disproportionirtes Verhältniß der Hauptglieder und Theile zu einander, wie zum Ganzen.

Am unangenehmsten fällt die berührte Eigenschaft des fraglichen Buches im ersten Theile desselben auf. Hier läßt der Verfasser oft gewaltige Gedanken- und Wortmassen sich bewegen und sich entfalten, ohne die Erkenntniß, auf welche alle diese Bewegungen hinzielen, wesentlich dadurch zu fördern und von der Stelle zu bringen; man wird nicht selten unwillkürlich an das bekannte Witzwort des Fürsten de Ligne erinnert, durch welches er das

Digitized by Google

Thun und Treiben eines berühmten Congresses zu charakterisiren suchte, indem er, auf die alle Zimmer durchziehenden Polonaisen, die damals in den Abendzirkeln getanzt wurden, anspielend, sagte: on marche beaucoup, mais on n'avance pas.

Worin das vorliegende Buch, formal erwogen, der tadelnden Kritik am meisten verfallen dürfte, das ist die mangelnde begriffliche Schärfe und Präcision. Hierin entspricht es den Leistungen und den Forderungen unserer Zeit wohl nicht genug, so wenig, als meine mehrfach angeführte Schrift.

In der begrifflichen Fassung, Ausprägung und Darreichung ihres Lehrstoffes und ihrer Gedankenfülle liefert die litterarische Jetztwelt unstreitig Ausgezeichnetes. Die Tüchtigen unter den jetzigen Autoren legen hierin eine gewisse Meisterschaft, Sicherheit und Sauberkeit an den Tag, die mit der staunenswerthen technischen Fertigkeit unserer jetzigen berühmten Klavierspieler viel Aehnliches hat. Ohne langes Athemholen, ohne großes Aufgebot von Wendungen und Phrasen oder von Ideenreihen und Zergliederungen wird der Gedanke von den wirklichen Meistern der Wissenschaft schlicht und kurz gefaßt und entschieden hingestellt. Da ist nichts nur Ohngefähres, nur nahe hin Treffendes in der Gestaltung desselben, kein Schwebenbleiben desselben in der Luft oder in der Umrißlosigkeit, so daß der Auffassende dem unbestimmt sich darbietenden ideellen Etwas nachhelfen und es mehr comprimiren und sich zurecht rücken muß, wenn er mit Bestimmtheit wissen will, wie er mit ihm daran ist. Sondern schlagend, scharf gezeichnet, gehörig schattirt und gruppirt bietet sich in den bessern philosophischen und theologischen Schriftstellern unserer Tage das Ideenbild im Ganzen wie im Einzelnen dem Beschauer dar, und die Kunst, mit wenigen und ungesuchten Worten viel und Bedeutendes zu sagen,

Digitized by Google

erfreut sich mehr als je einer Menge von Jüngern im litterarischen Gebiete.

Wie vortrefflich sind in dieser Hinsicht die Schriften von Hoffmeister über Tacitus und Herodot! Wie genußreich und belehrend sind diese Schriften wegen ihrer formalen Gedrungenheit und Abrundung! Wie mühelos und concis fallen dem Leser die Ergebnisse der Untersuchung Schritt für Schritt in die Hand! Ob sie durchgehends richtig sind, das ist eine andere Frage. Aber zu loben ist es jedenfalls, daß sie sich so stetig und so handlich und auf einander bezüglich und darum so übersichtlich und behaltlich an einander reihen.

Gehen wir nach diesen Bemerkungen über die Form des besprochenen Werkes auf den Sachgehalt desselben ein, so stellt sich auch hier eine gewisse nicht beifallswürdige Aehnlichkeit mit meiner Schrift heraus. Das Werk enthält nämlich viel Wahres, sehr viel Wahres, tief und richtig Gefühltes und deßhalb Haltbares und Gediegenes. Aber es enthält das Wahre und Eigentliche der Sache nicht ganz, und es gibt dasselbe nicht unvermischt, nicht ausgeschieden, nicht naturwahr genug.

Der Verfasser hatte sich bei seinem Werke eine doppelte Aufgabe gestellt. Einmal wollte er das, was im Tacitus als christlich angesprochen werden kann, ermitteln und ins Licht setzen, und zwar das Christliche sowohl in seiner sittlich-religiösen Gemüthsbeschaffenheit, als auch das Christliche in seinen Urtheilen und Aeußerungen über Welt, Leben und Geschichte. Sodann war es ihm darum zu thun, der so ermittelten Christlichkeit des alten Historikers eine praktische Beziehung auf geschichtlich bedeutsame Verhältnisse überhaupt und besonders auf die für Gegenwart und Zukunft so wichtigen Verhältnisse der römischen Hierarchie und des evangelisch-germanischen Staatslebens abzugewinnen. Er will in dieser Hinsicht

Digitized by Google

den Tacitus zum Propheten, nicht im vulgären, sondern im biblischen Sinne des Wortes für das Geschlecht dieser Zeit machen, d. h. zu einem mit höherer Mission auftretenden Warner und Mahner, der mit heiligem und gewichtvollem Ernste der Jetztwelt die falschen Richtungen, die sie aus Verblendung einschlägt, deutlich zum Bewußtseyn zu bringen und ihr das Rechte und dasjenige, worauf sie mit aller Kraft und Beharrlichkeit als auf ein ihr von Gott gestecktes Ziel hinzusteuern hat, nachdrücklich einzuschärfen, befugt und befähigt ist. Die Jetztwelt und besonders das Germanenthum soll das Ideal, was dem Tacitus in seiner Begeisterung für altrömische Herrlichkeit und Größe vor der Seele schwebte, aber, wie es bei ihm nicht anders seyn konnte, heidnisch-römisch gefärbt, geläutert und verklärt auffassen und in der Grundkraft und im Geiste des Christenthums der Verwirklichung je länger je mehr entgegenführen; darauf läuft die Absicht und Meinung unseres Verfassers hauptsächlich hinaus.

Auf ein Häkeln und Mäkeln an dieser Hauptpartie des böttcherischen Werkes will ich mich nicht einlassen, wiewohl es, besonders im Einzelnen, an Stoff dazu nicht fehlen würde. Denn wenn der Verfasser z. B. etwas Bedeutsames und typisch Prophetisches im theilweisen Einsturze des Ararat (Th. 2. S. 339.) oder darin findet, daß Berlin jetzt ein anhaltisches Thor und eine anhaltische Straße besitzt (Th. 2. S. 400.), so liegt der Vorwurf eines spielenden Deutelns zu nahe, als daß er nicht mit leichter Mühe gemacht werden könnte. Und dergleichen Deutungen und Auffassungen kommen nicht eben spärlich vor.

Ich wende mich zu einer kurzen Beurtheilung der zuerst genannten Intention des vorliegenden Werkes, den

Digitized by Google

christlichen Gehalt des Tacitus der Jetztwelt zum Bewußtseyn zu bringen.

Was nun diesen Punkt anlangt, so ist wohl nicht zu leugnen, daß die Aussage des Buches über denselben ein gewisses Wahrheitsgepräge an sich trägt, freilich zunächst aber nur das Gepräge des subjectiv Wahren, und dieß subjectiv Wahre scheint der Verfasser hin und wieder zu unbedingt für objectiv wahr zu halten und hinzustellen. Ich will mich genauer hierüber erklären.

Alles, was den Verfasser bei seinem innigen und geistigen Verkehre mit Tacitus christlich berührt, christlich stimmt, christlich anregt, bezeichnet er sofort mit dem Ausdrucke christlich. Und warum sollte er es nicht in gewisser Rücksicht so bezeichnen dürfen? Ist er doch ein entschieden christlich denkender, christlich gesinnter und der christlichen Dinge hinreichend kundiger Mann! Ist er doch also hierdurch subjectiv befähigt, ein gültiges Urtheil über die Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit der Eindrücke abzugeben, die er von daher oder dorther empfangen hat. Allein damit, daß er wahr, subjectiv vollkommen wahr spricht, wenn er von dieser und jener taciteischen Eigenthümlichkeit sagt, sie habe etwas den Eindruck der Christlichkeit Gewährendes, damit ist offenbar noch nicht ohne Weiteres erwiesen, daß das von ihm als christlich Empfundene auch als solches im Wesen und in der Natur des taciteischen Weltbewußtseyns existire. Wir nennen die Sonnenstrahlen warm und schreiben ihnen das Warmseyn als eine ihnen selbst und wesentlich adhärirende Eigenschaft zu. Es fragt sich jedoch sehr, ob dieß Warmseyn, was sich unserem Gefühl auf das unzweideutigste so bezeugt, von Haus aus, von der Sonne aus in ihnen liege, oder ob es nicht vielmehr an und in ihnen ursprünglich ein anderes Etwas sey, was nur erst nach dem Eintreten dieser Strahlen in unsere Atmosphäre

Digitized by Google

die genannte Qualität und Wirkung für unser Gefühl annimmt.

Das Gleichniß paßt nicht ganz; dieß weiß ich wohl. Aber es kann doch ohngefähr dazu dienen, den hierher gehörigen Gedanken zu erläutern.

Alle diejenigen, welche das Christliche aus alten heidnischen Schriftstellern ausscheiden wollen, müssen bei diesem Verfahren viel genauer, bedächtiger und eigensinniger zu Werke gehen, als es gewöhnlich geschieht. Es kommt häufig vor, daß das angeblich Christliche, was man dem alten Autor entnimmt, etwas ganz und gar nicht in ihm Enthaltenes, sondern erst in ihn Hineingedachtes und Hineingelegtes ist. Nun ist es durchaus noch nicht genug, wenn man bei Eruirung christlicher Elemente in den alten Classikern diesen Fehler vermeidet, sondern man muß sich auch vor einem zweiten und freilich noch schwerer zu vermeidenden hüten. Der sorgsame Chemiker schließt seinen Scheidungsproceß, wenn es ihm darum zu thun ist, aus irgend einem Erze den chemisch-reinen Metallgehalt darzustellen, nicht mit der ersten, zweiten oder dritten Solution und Behandlung durch Säuren ab, er fährt vielmehr im Waschen, Filtriren und Purificiren so lange fort, bis er die völlige Gewißheit erlangt hat, es sey alles Unmetallische bis auf's minimum entfernt.

In dem, was bei einem alten Classiker mit Fug und Recht als christlich bezeichnet werden kann, sind gar mancherlei Nuancen und Abstufungen möglich, und es ist mithin ungenau, wenn man diese Schattirungen und Abstufungen nicht gebührend hervorstechen und sich von einander absondern läßt. Ich meine hier nicht bloß Abstufungen des Mehr und Minder; ich meine auch und ganz vorzüglich solche, welche ich mit den Ausdrücken prometheische und epimetheische, oder actuelle und potentielle Christlichkeitsspuren bezeichnen möchte.

Digitized by Google

Trägt nämlich, wie bereits oben bemerkt wurde, die ganze vorchristliche Zeit, nicht bloß der alttestamentliche Bezirk derselben, Dispositionen zur Hervorbringung oder wenigstens Mithervorbringung des Christenthums in sich, so müssen auch diese Dispositionen an den hierzu geeigneten Stellen und bei den in der Entwickelungsrichtung des christlichen Geistes befindlichen Autoren zum Vorscheine kommen, und zwar, wie sich von selbst versteht, bald freier, bald gebundener, bald stärker, bald schwächer. Aber außer diesen wirklichen und wahren Christlichkeitsfermenten, die nach vorn streben und die Möglichkeit in sich schließen, stetig ins Christenthum überzugehen, treffen wir bei den alten Heiden und in ihrer Litteratur noch andere christliche Punkte von anderer Art und Beschaffenheit in Menge an, solche nämlich, die nicht sowohl activ auf das in ihnen präludirende Christenthum sich beziehen, als vielmehr solche, die eine Zurückbeziehung des entwickelten Christenthums passiv so zulassen, daß ihnen dadurch nicht eigentlich Gewalt angethan wird. Durch das zuletzt erwähnte Moment unterscheiden sie sich wesentlich von den bloß scheinbaren und in die alten Autoren bloß von uns hineingelegten Christlichkeiten. Sie haben mit den wirklichen und zuerst genannten Christlichkeiten eine gewisse historische Realität und Objectivität gemein; sie sind keine bloßen Gebilde unserer Sehkraft und Phantasie, sondern der Gang der Geschichte hat sie so gebildet und gestellt, daß sie dem kommenden Christenthum als Anknüpfungspunkte und zwar als analoge Anknüpfungspunkte dienen konnten, obwohl sie, im ganzen Complexe des Heidenthums und lediglich rücksichtlich desselben aufgefaßt, eine andere Bedeutsamkeit hatten und zeigten. Denn wie das Christenthum der Geschichte und ihrer Entwickelung nicht aufgedrängt werden, sondern organisch aus ihr hervorwachsen und mit

Digitized by Google

ihr verwachsen sollte, so mußten im Heidenthum außer den Stellen des Hinüberwachsens ins Christenthum auch Stellen vorhanden seyn, welche für ein Herüber- und Hereinwachsen des Christenthums ins Heidenthum organisirt waren. Diese Stellen, rein an und für sich genommen und ihrer nationalen und localen Bedingtheit, ihrem nächsten Sinne und Geiste nach untersucht, lassen in der Regel kaum eine leise Spur von eigentlicher Christlichkeit an und in sich entdecken; sie nehmen sich, von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, vielmehr wie entschieden heidnische, ja nicht selten wie solche aus, in denen echt heidnische Elemente zum Gipfel ihrer Entwickelung und zum Abschlusse gelangt sind. Man würde aber doch Unrecht haben und thun, wenn man aus diesen Gründen nicht gestatten wollte, daß das Prädicat der Christlichkeit ihnen beigelegt würde, wenn man sie vielmehr ohne Weiteres in die Classe derjenigen rechnete, die ihre Benennung der Christlichkeit einzig und allein den überall Christliches sehenden Illusionen frommer Denker zu verdanken hätten.

Als Luther die Reformation anfing, dachte er nicht im entferntesten daran, eine Reformation zu Stande bringen und mit ihr diejenigen Principien in der Geschichte geltend und selbständig machen zu wollen, welche sich nachmals als die protestantischen Principien geltend gemacht haben. Würden denn nun aber diejenigen richtig urtheilen, welche dieserhalb sagen wollten, das reformatorische Wesen und das Principielle des Protestantismus sey an und für sich dem Luther fremd; denn er sey ja in ganz anderer Meinung und zunächst aus andern als aus protestantisch-principiellen Interessen aufgetreten?

Es ist eine höchst beschränkte Auffassung der Dinge und ihrer Entwickelung, wenn man immer nur auf ihre

Digitized by Google

allernächste Bedingtheit und Richtung ſteht und ausſchließlich hiernach ihre Geltung abmißt. Wenn die Naturforſcher die Natur auf dieſe Weiſe betrachten wollten, ſo würde eine vernünftige und einheitliche Naturwiſſenſchaft nimmermehr zu Stande kommen!

An und für ſich genommen, iſt es ja freilich vollkommen wahr und richtig, daß die alten Claſſiker z. B. bei ihren Ausſprüchen über Inſpiration die chriſtlich-bibliſche Lehre vom heiligen Geiſte weder vor Augen noch im Sinne gehabt haben, und daß ſelbſt dann, wenn ſie von einem heiligen Geiſte in uns und von den moraliſchen Einflüſſen deſſelben auf uns reden, dieß Reden dennoch von dem, was wir Chriſten uns bei ſolchen Worten denken, weſentlich verſchieden ſey. Es ließe ſich ſogar wohl zeigen, daß man in dieſen heidniſchen Ausſagen über Weſen und Wirken des heiligen Geiſtes eine von chriſtlichen Ideenſtoffen erfüllte Lehre in gewiſſem Betrachte nicht nur nicht vor ſich habe, ſondern auch das relative Gegentheil davon, nämlich ein aus echt heidniſchen Keimen und Weltanſichten entſtandenes Product.

Wenn nun aber auch dieſes Product ſeinen nächſten Entſtehungsgründen nach als ein echt heidniſches bezeichnet werden müßte, dürfte denn deßwegen etwas dem Chriſtenthum Analoges gar nicht daran aufgefunden werden? Steht nicht, wenn ich ſo heidniſch reden darf, der bildende und verknüpfende Weltgeiſt über den einzelnen bildenden Subjecten und Factoren? Drückt er nicht dem, was aus ihren Händen zunächſt ganz anders gemeint hervorgeht, Gepräge und Zeichen auf, durch welche urſprünglich einander heterogene Dinge und Gebilde im Fortgange der Zeit dennoch einer Annäherung an einander und einer genauen Beziehung auf einander fähig werden?

Etwas dem eben Beſprochenen ganz Aehnliches haben

Digitized by Google

wir bei den alttestamentlichen Weiſſagungen und bei der Anführung und Hervorhebung derſelben im neuen Teſtamente vor uns. Es werden im neuen Teſtamente Stellen aus dem alten citirt, zu deren Citirtwerden faſt gar keine Berechtigung vorzuliegen ſcheint, weil ſie im alten Teſtamente zunächſt einen andern Sinn haben und zu einem andern Zwecke daſtehen, als welcher ihnen im neuen Teſtament gegeben wird. Man denke nur z. B. an manche neuteſtamentliche Citate aus Sacharja!

Wie hat nun die Theologie hierüber zu urtheilen? Soll ſie dieſe Herüberziehungen aus dem alten Teſtament ins neue, aus einer iſraelitiſchen Sinnesſphäre in die chriſtliche für entſchieden unſtatthaft, falſch und verwerflich erklären? Soll ſie ſagen, das neue Teſtament thue in dieſen Beziehungen dem alten Teſtament abſolut unbefugterweiſe Gewalt an?

Gewiß nicht! Sie ſoll vielmehr zwiſchen Weiſſagungen und Weiſſagungen unterſcheiden. Sie ſoll ſagen: das alte Teſtamente enthält wirkliche, wahrhaftige und von Haus aus dazu geborne und beſtimmte Hindeutungen auf's neue, und es enthält ſolche, die zwar allerdings nachher mehr dazu geſtempelt, als dazu geboren worden ſind, die aber doch, vom höheren und univerſelleren Standpunkt aus gefaßt, eine gewiſſe innere Befähigung in ſich tragen, dieſe Stempelung anzunehmen, ſo daß dieſe Stempelung aufhört, bloßer Act der ſubjectiven Willkür und Deutelei zu ſeyn, indem ihrem ſpäteren ſo und ſo Signaliſirtwerden der die geſchichtliche Entwickelung der Dinge durchziehende Geiſt und Wille zum Grunde liegt.

Genug, wie das Heidenthum in Abſicht auf das Chriſtenthum vorgreifende Momente hat, ſo hat auch das Chriſtenthum in Abſicht auf das Heidenthum zurückgreifende Momente, oder ſolche, wodurch gewiſſe urſprüng-

Digitized by Google

lich echt heidnische Gebilde christianisirt werden, nicht par force, sondern auf ganz naturgemäße Weise, weil sie, obwohl an sich rein heidnisch, dennoch dem Christlichen mit organischer Receptivität und einer höheren Leitung gemäß entgegengewachsen sind. Diese letzteren Momente in heidnischen Schriftstellern zu ermitteln und ihr Gewicht genau zu bestimmen, wird immer das Schwierigste bei der Lösung solcher Aufgaben seyn, wie sie unser Verfasser sich gestellt hat. Denn über diese Momente wird und muß immer der meiste Streit obwalten; hier wird der Kampf zwischen denen, die sie als christliche namhaft machen, und zwischen denen, die nur Heidnisches in ihnen sehen, immer am heftigsten entbrennen und am unentschiedensten schwanken, da die Einen wie die Andern in gewisser Hinsicht das Recht haben können, jene, die Christlichkeit zu behaupten, diese, dieselbe zu leugnen.

Ich weiß nicht, ob der Verfasser des genannten Buches geneigt seyn wird, die für Zwecke, wie die seinigen, nichts weniger als gleichgültige Unterscheidung anzuerkennen, welche ich hier zwischen actuellen und potentiellen Bezüglichkeiten des Heidnischen auf das Christliche aufgestellt habe. Erkennt er sie an, dann möchte ich nicht daran zweifeln, daß er sich geneigt fühlen würde, manche von seinen Ergebnissen und Behauptungen etwas anders auszusprechen, als er gethan hat.

Er behauptet z. B., Tacitus stehe dem Christenthum innerlich näher als Plato. Und zum Theile kann er dieß wohl mit Recht behaupten. Denn der Lebensnerv des Christenthums liegt, wie der Verfasser ganz richtig bemerkt, nicht im Speculativen, sondern im Praktischen. Tacitus war eine dem Leben und dem Praktischen und Historischen weit mehr zugewendete Natur als Plato. Insofern hat er also allerdings die verwandtere und

Digitized by Google

nähere Beziehung zum Christenthume vor diesem voraus.

Wenn nun aber der Verfasser an andern Stellen es gewaltig betont und einen Theil seiner Beweise darauf baut, daß Tacitus ein echter Römer gewesen sey, ein in seiner Art vollkommener Typus und Repräsentant des Römerthums, so mag er wohl zusehen, daß diese Behauptung mit der vorhin angeführten nicht in beträchtliche und für ihn auf seinem Standpunkt unauflösliche Collision gerathe. Denn das echte, wahre, volle Römerthum ist dem Christenthume nicht nur nicht verwandt und ähnlich, sondern seiner Hauptrichtung nach geradezu entgegengesetzt, wie der Verfasser auch selbst einsieht, da er ja vor dem im Papismus wieder auflebenden Römerthum als vor etwas Antichristlichem warnt. Freilich darf auch hier das Kind nicht gleich mit dem Bade ausgeschüttet werden. Wie antichristlich das reine Römerthum seiner Hauptrichtung nach auch immer seyn möge, *einen* Anschließungspunkt hinsichtlich des Christenthums hat es denn doch immer an sich, das ist der thatkräftige Sinn und Ernst. Aber es leuchtet doch sogleich auch ein, daß dieser Anschließungspunkt von ziemlich genereller Natur ist und bei vorzunehmender Abwägung hinsichtlich der Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit des reinen Römerthums keinen Ausschlag geben kann.

Stimmte mir nun unser Verfasser in den vorhin ausgesprochenen Sätzen bei, so würde er die größere Christlichkeit dem Tacitus nicht so kategorisch zuschreiben, sondern nur bedingungsweise. Er würde ferner nicht sagen, *weil* den Tacitus wahrer Römersinn beseelte, war er christlich, sondern: *obgleich* ihn dieser beseelte, kann und muß er demohngeachtet dafür gelten. Denn was den Römersinn zum Römersinne macht, ist nicht das accidentelle Moment des Praktischen, sondern das vorwal-

Digitized by Google

tende Moment des Imperatorischen, wenn ich es kurzweg so bezeichnen darf, und während das Moment des Praktischen den Römersinn dem Christenthum allerdings zwar nahe bringt, trennt und scheidet ihn doch das zuletzt genannte Moment von demselben, und zwar so, daß die scheidende Macht bei Weitem größer ist, als die verbindende. Mithin kann und darf ein Schriftsteller, der das Christliche im Tacitus hervorheben will, nicht dabei stehen bleiben, das Moment der Gleichheit im taciteischen Römersinn und im Christensinn aufzuzeigen, sondern er muß auch der andern Seite der Betrachtungsweise gerecht werden und darthun, daß gerade in diesem Römersinne, des einen christlich zu nennenden Moments ungeachtet, andere Momente von noch mehr Gewicht vorhanden seyen, welche den Tacitus als in Discrepanz und Opposition mit dem Christenthume befindlich erscheinen ließen.

Der Herr Verfasser wird mir wohl nicht entgegnen können, das habe er ja gethan. Er habe die Blicke auch der Kehrseite zugelenkt und alles das an's Licht gezogen, was als nicht christlich und unchristlich im Tacitus bezeichnet werden müsse. Freilich hat er das gethan. Aber das steht ja auch offenbar auf einem ganz andern Blatte und hat mit dem, was ich hier meine, zunächst gar nichts zu schaffen.

Der Schein einer argen Collision und eines harten Widerspruchs, den ich bei den zwei angeführten Behauptungen des Verfassers als wirklich vorhanden aufgezeigt habe, ist nach meiner Meinung gar nicht anders wegzubringen oder aufzulösen, als durch das Bewußtseyn des oben aufgestellten Unterschiedes und mittelst desselben. Unser Verfasser muß, wie mir dünkt, diesen Widerspruch als Widerspruch stehen lassen, weil er die actuellen von den potentiellen Christenthumsanalogien nicht gehörig

Digitized by Google

unterſcheidet. Der Römerſinn als ſolcher, weit entfernt, den Tacitus zu einem Chriſten zu machen, macht ihn vielmehr, von gewiſſer Seite aus geſehen, zum Nichtchriſten und Widerchriſten. Gehe ich aber von der erwähnten Unterſcheidung aus, ſo kann ich dieß einräumen und ihm dennoch auch ſeines Römerſinns wegen eine gewiſſe Chriſtlichkeit vindiciren, ohne deßhalb in Widerſpruch mit mir ſelbſt zu gerathen. Ich ſage alsdann: actu war ja freilich Tacitus durch ſeinen Römerſinn kein chriſtlich geſinnter Mann, und wollte es nicht ſeyn, und konnte es nicht ſeyn; actu war er durch denſelben vielmehr ein ausgeprägter und vollendeter Heide. Aber potentia kann er denn doch auch dieſes Sinnes wegen chriſtlich heißen; denn potentia war denn doch auch in dieſem Sinne etwas dem Chriſtenthume Zuſtrebendes und nach Gottes Willen Zuwachſendes enthalten.

Die Summe des actuell Chriſtlichen iſt im Tacitus meiner Anſicht zufolge ſehr gering, geringer als in manchem andern heidniſchen Claſſiker; denn Tacitus iſt ein viel zu ſtarker, eigenthümlicher und eigenthümlich ausgeprägter Charakter, er iſt viel zu ſehr Culminations- und Abſchlußpunkt echt heidniſcher Sinnesweiſe und großartig antiker Weltanſchauung, d. h. derjenigen Weltanſchauung, die mit der neuen chriſtlichen Weltanſchauung, im Ganzen genommen, auffallend contraſtirt, als daß ſich viel wahrhaft und unmittelbar Chriſtliches in ihm finden ſollte. Des potentiell Chriſtlichen hingegen, oder deſſen, was vom Chriſtenthum aus mit vollem Rechte chriſtlich gefaßt, auf das Chriſtenthum bezogen und als höchſt fördernd und einflußreich für die chriſtliche Lebensgeſtaltung und Bewegung bezeichnet werden kann, liegt in der That außerordentlich viel in ihm. Tacitus ſteht in einem Verhältniſſe, in einem weſentlichen und wichtigen Verhältniſſe zur chriſtlichen Denkweiſe und zum chriſtlichen Leben.

Digitized by Google

Aber dieses Verhältniß, wodurch er einerseits als eine der bedeutendsten Tangenten des Christenthums erscheint, die aus dem Heidenthum an die Sphäre des Christenthums sich herüberziehen, stellt sich andererseits als ein höchst abruptes und vom Christenthume nicht wenig diverses dar. Und diese Diversität, obwohl von unserem Verfasser keineswegs verkannt, tritt aus seiner Schrift doch nicht präcis genug, nicht abgemessen und erwogen genug hervor; das Proportionale derselben wird nicht anschaulich genug.

Dürfte ich meine Ansicht von der Sache durch einen meinen Anschauungen sehr nahe liegenden, wiewohl freilich nicht ganz passenden Vergleich erläutern, so würde ich sagen: Tacitus verhält sich zum Christenthume fast so, wie der eine von den dicht an den Thüringerwald herangeschobenen Rhönbergen zum Thüringerwalde. Aus einer gewissen Ferne gesehen, geht dieser Rhönberg, an Höhe und Gestalt den Thüringerwaldbergen ziemlich gleich, mit diesen in Eins zusammen; er scheint als innig verflochtenes Glied in die genannte Kette zu gehören. Das ist die erste und sinnliche Auffassung des Verhältnisses. Nun kommt die wissenschaftliche Untersuchung. Sie bestätigt und begründet den sinnlichen Eindruck nicht; nein! sie löst ihn auf. Sie führt gerade das entgegengesetzte Resultat herbei. Denn sie thut auf unwiderlegliche Weise dar, daß die Rhön physisch, geographisch und geognostisch wesentlich vom Thüringerwalde geschieden sey, und daß der scheinbar in den Zusammenhang des Thüringerwaldes gehörende Rhönberg seiner wahren Natur und Beschaffenheit nach nichts mit dem Thüringerwalde gemein habe, daß er aus ganz andern Bildungsmomenten und nach ganz andern Bildungsgesetzen entstanden sey. Bei dieser nothwendig eintretenden und an und für sich wohlbegründeten Negation bleibt jedoch die weiter

Digitized by Google

fortschreitende Wissenschaft nicht stehen. Sie erkennt und lehrt: allerdings ist dieser dem Thüringerwalde so augenfällig nahe Rhönberg oft und lange mit Unrecht für einen Thüringerwaldberg angesehen worden. Das ist er in der That nicht. Er ist vielmehr durch und durch ein entschiedener Rhönberg. Nichtsdestoweniger gehört er aber in gewissem Betrachte dennoch wesentlich mit zur Existenz und Eigenthümlichkeit des Thüringerwaldes. Sein ihm nahe Erscheinen ist nicht bloß ein zufälliges und rein äußerliches. Es findet aller Abruptheit und Selbständigkeit dieses Rhönbergs ungeachtet dennoch eine innere und einflußreiche Beziehung desselben auf das Thüringerwaldgebirge statt; das Thüringerwaldgebirge ist, wenn auch nicht ausschließlich, doch auf bedeutende Weise in seinem so und so Seyn durch diesen Rhönberg bedingt.

Auf ähnliche Weise, meine ich, hat das Christenthum Stellen genug und genug, wo es sich von taciteischen Ansichten, Gesinnungen und Maximen, die als echt taciteische freilich ganz andersartige sind, dennoch nachbarlich berührt fühlt, ja, die es als ihm befreundete, ihm zur Förderung vom heiligen Geiste der Geschichte ausdrücklich bestellte und nahe gestellte anerkennen und als solche namhaft machen muß.

Ist dieß die Lage der Sache, so hätte unser Verfasser wohl besser gethan, wenn er den Gang seiner Betrachtung anders geführt und gewendet hätte. Auf eine reine Darstellung und Anschaulichmachung der ganzen taciteischen Eigenthümlichkeit hätte er vor allen Dingen hinarbeiten müssen. Ich sage: auf eine reine Darstellung! Denn an einer Darstellung derselben überhaupt hat er es ja freilich nicht fehlen lassen. Rein würde die Darstellung wohl nur dann geworden seyn, wenn sie streng genetisch gewesen wäre. Demgemäß hätte von

allen Beziehungen und Seitenblicken auf's Christenthum für's Erste ganz abstrahirt werden sollen. Zuerst mußte der Boden gewonnen werden für das aufzurichtende Standbild. Also: Begriff des Römerthums. Und zwar, wie sich von selbst versteht, nicht Fabricirung dieses Begriffs, sondern so zu sagen Selbsterzeugung desselben. War das Römerthum verstanden und begriffen, so wurde auch Tacitus begreiflich und verständlich. Und er konnte nicht eher begreiflich und verständlich werden. Denn wenn ich es auch nicht zu unterschreiben vermöchte, was öfters ausgesprochen worden ist, daß Tacitus durch und durch ein vollendeter Römer gewesen sey, da er, um dieß seyn zu können, viel zu schwermüthig und grübelnd gestimmt war, so durchströmte ihn doch ganz ohne allen Streit eine Hauptpulsader echt römischer Gefühls- und Denkart.

Was mir das eigentliche Centrum der ganzen taciteischen Geistigkeit und Individualität zu seyn scheint, hat unser Verfasser keineswegs verkannt oder verschwiegen. Er gibt es ausdrücklich und treffend an. Aber, wie ich glaube, nicht hervorspringend genug und nicht so, daß die Auffassung stetig darauf hingeleitet und die Umschau von diesem Mittelpunkt aus nach allen nöthigen Richtungen hin gelenkt würde. Glaube an die sittliche Grundlage, Macht und Herrscherwürde des echten Römerthums — das ist, wenn mich nicht Alles täuscht, die eigentliche Seele, die Religion, das innerste Lebenswort der taciteischen Persönlichkeit. (S. Böttticher, Th. 2. S. 138 ff.) Hieraus geht seine ganze Eigenthümlichkeit, die sich in seinen Werken äußert, hervor; darin hat sie ihre Quelle, ihren Erklärungsgrund. Seine hohe Geistesrichtung, seine Begeisterung für die Freiheit, sein mannhafter Sinn und Muth, sein Schmerz, seine Trauer beim Gedanken an das Einst und an das nahe und gerechte Strafgericht,

Digitized by Google

ſein edler Zorn gegen alles dem wahren ſittlich-kräftigen Römerthume Feindliche und Verderbliche, ſein Ringen und Streben nach Wiedergewinnung der entſchwindenden Herrlichkeit, ſein Anempfehlen der Mäßigung und Selbſtbewältigung, um die weislich zuſammengehaltene Kraft aus der ungünſtigen Gegenwart wo möglich in eine beſſere Zukunft hinüber zu retten, wo ſie mit mehr Erfolg angewendet werden kann, — alles dieß ruht auf dem Grundgefühl und ſtrahlt von demſelben aus, daß es geſchichtlich nichts Gewaltigeres und Ehrwürdigeres gebe, als das tugendliche, d. h. wahre Römerthum, und folglich auch nichts, welches würdiger ſey, die Welt zu beherrſchen, als dieſes.

Erſt nach geſchehener vollſtändiger und reiner Herausarbeitung der taciteiſchen Eigenthümlichkeit und Größe, erſt nach vorhergegangener unabhängiger und ſelbſtändiger Aufzeigung des echt Heidniſchen und Römiſchen an ihm hätte der Verfaſſer nach meinem Dafürhalten die Wahrnehmung zu einem vergleichenden Hinblick auf das Chriſtenthum auffordern ſollen. Dann hätte, wenn ich nicht irre, die Rechnung, Wägung, Abmeſſung und Begriffsbeſtimmung recht ſcharf, genau, einleuchtend und nach allen Seiten hin gerecht ausfallen können, und dem Leſer hätte ſich Alles in eracten Umriſſen und in deutlich von einander geſonderten Partien vorſtellig gemacht und eingeprägt.

Eine ausführliche, erſchöpfende und ins Einzelne eingehende Recenſion des genannten Buches zu liefern, lag und liegt in meiner Abſicht nicht. Ich breche deßhalb hier ab, kann jedoch von dem mir perſönlich ganz unbekannten Verfaſſer nicht ſcheiden, ohne das Gefühl meiner innigen Hochachtung rückſichtlich der ihn beſeelenden edlen chriſtlichen Geſinnungen und meinen herzlichen Dank für ſo manche Anregung und Belehrung auszuſprechen,

Digitized by Google

die mir ſein Buch gewährt hat, ſo wie ich denn auch nicht umhin kann, aller nach Recenſentenpflicht gemachten Ausſtellungen ungeachtet, in Hinſicht auf den Gehalt und die Bedeutſamkeit dieſes Buches mit voller Ueberzeugung mich dahin zu erklären, daß es in mehr als einer Beziehung zu den erfreulichen und gehaltvollen Producten der neueſten Litteratur zu zählen ſey.

Dr. Ackermann.

Anzeigeblatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Praktischer Commentar über den Jesaja mit exegetischen und kritischen Anmerkungen v. F. W. C. Umbreit. 1. Theil. 1 Thlr. 8 ggr.

Was der Verfasser in seinen früheren Commentaren, besonders über das Buch Hiob und die Sprüche Salomo's, für die Befriedigung der kritisch-wissenschaftlichen Anforderung, in seiner späteren „Uebersetzung und Erklärung auserlesener Psalmen" zur christlichen Erbauung aus dem alten Testamente in geschiedener Weise zu leisten gesucht, wird dem Leser in diesem angefangenen Werke über die Propheten des alten Bundes in einer praktischen Vereinigung geboten. Man hat den Verfasser öfters mit Herder zusammengestellt, und von einem poetischen Gesichtspunkte aus betrachtet, dürfte man gegenwärtige Schrift gar wohl als die längst gewünschte Fortsetzung von dem berühmten „Geiste der hebräischen Poesie" ansehen, aber der unparteiisch Prüfende wird dieselbe philologisch-kritisch gründlicher und dogmatisch-christlich bestimmter finden. Das Werk scheint einem lebhaft gefühlten Bedürfnisse der Zeit entgegenzukommen. Der praktische Theolog wird sich beim Gebrauche desselben auf wissenschaftlichem Boden erkennen, und der gelehrte Exeget von einem lebendig-religiösen Geiste ergriffen fühlen.

Digitized by Google

Christliche Apologetik. Von Dr. Karl Heinrich Sack. Zweite sehr umgearbeitete Ausgabe. 2 Thlr.

Diese, nach mehr als zwölf Jahren seit der ersten erscheinende zweite Ausgabe behält die frühere Richtung des Buchs: Auffassung des Christenthums als der weder in Philosophie noch in Geschichte aufzulösenden wahren Religion durch Philosophie und Geschichte, bei. Die leitenden Begriffe werden in einem neu hinzugekommenen allgemeinen Theile begründet, in welchem die Religion als Idee, als Thatsache und als Vermittelung der Idee und Thatsache dargestellt wird. Die früheren fünf Grundbegriffe sind demgemäß unter drei zusammengefaßt, welche den drei Hauptabschnitten des besonderen Theils vorstehen: Positivität, Heil und Vollendung. Unter diesem letzteren Abschnitte sind die Begriffe Gemeine und heil. Schrift mit dem zu ihnen gehörigen Stoffe behandelt. Ueber zwei Drittheile des Buchs sind mit Rücksicht auf neuere Entwickelungen und Einwürfe neu ausgearbeitet.

Ferner ist im Verlage von Friedrich Perthes erschienen:

Die heiligen Geschichten des Alten Testaments, dargestellt nach ihrem Geiste ꝛc. für Eltern, Lehrer ꝛc. von C. F. Georgi. 2. Theil 1 Thlr.

Johannes Tauler von Straßburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im 14. Jahrhundert, von K. Schmidt. 1 Thlr. 12 ggr.

F. D. Gerlach, historische Studien. 2 Thlr. 12 ggr.

A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Theile. Dritte vermehrte Auflage. 3 Thlr. 20 ggr.

A. Tholuck, Predigten über die Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. Zweite unveränderte Auflage. 2 Theile. 3 Thlr. 12 ggr.

H. Ritter, Geschichte der Philosophie. 6. Thl. (Der christlichen Philosophie 2. Theil.) 2 Thlr. 16 ggr.

Digitized by Google

Eben ist erschienen bei Hinrichs in Leipzig:

Moritz, Herzog und Churfürst zu Sachsen.

Eine Darstellung aus dem Zeitalter der Reformation von Dr. Fr. Alb. von Langenn, k. sächs. geh. Rathe ꝛc. 2 Theile mit 154 Beilagen und Urkunden, einem Register und Bildnisse. gr. 8. Velindruckp. geh. 5 Thlr.

Dieses ausgezeichnete Werk verdient in den Händen aller Staatsmänner, Geschichtsfreunde und Forscher zu seyn.

Krasinski, Graf Valerian,

Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Polen und ihres Einflusses auf den politischen, sittlichen und literarischen Zustand des Landes. Nach dem engl. Original bearbeitet von W. A. Lindau. gr. 8. (26½ Bog.) geh. 2 Thlr.

Noch nie ist die merkwürdige Reformation in Polen so gründlich und belehrend entwickelt worden, als in dem Werke des Grafen Krasinski, der aus einer alten, in die politischen und religiösen Angelegenheiten Polens vielfach verflochtenen Familie stammt und jetzt als Verbannter in England lebt. Er hat die besten Quellen sorgfältig benutzt und trefflich dargestellt, wie die Reformation unter der Begünstigung der kirchlichen und politischen Verhältnisse des Landes entstand und sich rasch verbreitete, wie sie auf den geistigen Aufschwung wirkte, wie sie durch innere Zwiste der protestantischen Partei, besonders aber durch die von den Jesuiten geleitete Reaction gehemmt und endlich unterdrückt wurde, welchen nachtheiligen Einfluß diese Reaction auf den gesammten Bildungszustand gehabt hat und wie endlich durch den Untergang der Reformation und den Sieg der herrschenden Kirche der Verfall des Staats und der Verlust seiner Unabhängigkeit befördert worden ist. Die Darstellung der früheren Zustände der griechischen Kirche in Polen wird zum Verständnisse der neuesten Schritte der russ. Regierung in Beziehung auf jene Kirche dienen. An einen geistreichen Rückblick, womit das Werk schließt, knüpft sich der Blick des warmen Vaterlandsfreundes in die wahrscheinliche Zukunft des Volkes.

Bei **J. J. Weber** in **Leipzig** ist so eben erschienen:

B. F. TRENTOWSKI,

Vorstudien

zur

Wissenschaft der Natur

oder Uebergang von Gott zur Schöpfung nach den Grundsätzen der universellen Philosophie.

Preis 3 Thlr.

Digitized by Google

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Corani textus Arabicus. Ad fidem librorum manu scriptorum et impressorum et ad praecipuorum interpretum lectiones et auctoritatem recensuit indicesque triginta sectionum et suratarum addidit Gustavus Flügel, Phil. Dr. etc. Editio stereotypa secundis curis emendata. 4. cartonirt.

Ladenpreis 6 Thlr. 16 gr.

Diese neue Auflage des Koran unterscheidet sich von der früheren durch wiederholte, von dem Herrn Herausgeber selbst vollzogene Revision des Textes und noch sorgfältigere typographische Ausführung.

Leipzig im September 1841.

Karl Tauchnitz.

Bei Ludwig Oehmigke in Berlin ist so eben erschienen:

Schulz, O. (Provinzial-Schulrath in Berlin), biblisches Lesebuch, das ist: die wichtigsten biblischen Erzählungen Altes und Neues Testamentes. — Ein Leitfaden für den Unterricht in der biblischen Geschichte. 8. 21 Bogen. Preis 7½ Sgr. (6 ggr.), gut gebunden 10 Sgr. (8 ggr.)

Bormann, K. (Rector in Berlin), Handbuch zur Erklärung und unterrichtlichen Behandlung der wichtigsten biblischen Erzählungen; zunächst mit Beziehung auf O. Schulz's biblisches Lesebuch bearbeitet. 8. 30 Bogen. Preis 1 Thlr. 7½ Sgr. (1 Thlr. 6 ggr.)

Es soll dieses Handbuch ein Hülfsbuch seyn zunächst für diejenigen Lehrer, welche sich bei ihrem Unterricht in der biblischen Geschichte des biblischen Lesebuchs von Otto Schulz bedienen. Nicht minder wird es aber auch denen ein Rathgeber und Führer seyn, welche bei ihrem Unterricht in der biblischen Geschichte ein anderes Lehrbuch oder auch die Bibel selbst zu Grunde legen, da es alle Erzählungen behandelt, deren Betrachtung in der Schule gefordert werden kann. Es erklärt alle schwierigen Ausdrücke und Wendungen, die in den bezeichneten biblischen Abschnitten vorkommen, gibt die allgemeinen Gesichtspunkte an, aus denen die Erzählungen in der Schule darzustellen sind, theilt die historischen, geographischen und antiquarischen Kenntnisse mit, welche das Verständniß derselben erfordert, und beabsichtigt demnach nicht allein, dem Lehrer bei der Vorbereitung auf den Unterricht in der biblischen Geschichte Dienste zu leisten, sondern auch einer immer gesegneteren Behandlung dieses wichtigen Unterrichts die Bahn zu brechen.

Digitized by Google

Tübingen. Bei L. Fr. Fues ist erschienen:

Fischer, C. P., Dr. u. Prof., die speculative Dogmatik von Dr. D. F. Strauß. 1. Bd. Geprüft. gr. 8. br. 14 ggr. oder 54 Xr.

(Die Prüfung des 2. Bandes erscheint demnächst.)

Heyd, L. Fr., Dr., Ulrich, Herzog zu Württemberg. Ein Beitrag zur Geschichte Württembergs und des deutschen Reichs im Zeitalter der Reformation. 1. Bd. Mit dem Bildniß des Herzogs. gr. 8. 2 Thlr. oder 3 fl. 30 Xr.

(Der 2. Bd. dieses wichtigen Werkes erscheint demnächst.)

Meier, E., Dr., der Prophet Joel, übersetzt und erklärt. gr. 8. br. 1 Thlr. od. 1 fl. 30 Xr.

Merz, H., Dr., das System der christlichen Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus. gr. 8. 1 Thlr. 3 ggr. od. 1 fl. 45 Xr.

Schwegler, F. C. A., Dr., der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrh. gr. 8. 1 Thlr. 18 ggr. od. 3 fl.

Snellman, J. W., Docent der Philos. a. d. Univers. Helsingfors, Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. gr. 8. 1 Thlr. 3 ggr. od. 1 fl. 48 Xr.

Beschreibung der feierlichen Legung des Grundsteines zu dem neu zu erbauenden Universitätsgebäude in Tübingen. Mit einer Ansicht des U.-G. Fol. geh. 10 ggr.; n. 36 Xr.

(Enthält auch sämmtliche bei dieser Feierlichkeit gehaltenen Reden.)

Bei Adolph Krabbe in Stuttgart ist so eben erschienen:

Die Propheten des Alten Bundes.

Erklärt

von

Heinrich Ewald.

In zwei Bänden.

Band II. gr. 8. 37 Bogen. 2 Thlr. 8 gl.

Exemplare des nun completen Werks sind in allen Buchhandlungen vorräthig.

Digitized by Google

Stuttgart. In der Chr. Belser'schen Buchhandlung ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands und der Schweiz vorräthig:

Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden.

Ein Versuch

von

J. T. Beck,

außerordentlichem Professor an der Universität Basel.

Erster Band.

Die Logik der christlichen Lehre.

Preis: 41 Bogen gr. 8. geh. 4 fl. rhein. oder 2 Thlr. 8 ggr.

Auf den Grundzügen seiner Propädeutik fortbauend, gibt hier der gelehrte und geistreiche Verfasser einen höchst interessanten Versuch zur Lösung der so lange vergessenen Aufgabe, die Lehre der Schrift in ihrer Gehalts- und Gestaltsfülle, in der Allseitigkeit ihrer inneren Verschlingung und der Vielseitigkeit ihrer symmetrischen Beziehung zu erfassen und so aus ihr heraus, unabhängig von dem starren Modelle der Zeitdogmatik, den lebendigen Leib einer auf eigenen Füßen stehenden, zusammenhängenden Schrift-Theologie zu construiren.

Sherwood's ausgewählte Erzählungen. In zwölf Bänden. Eingeleitet von Dr. G. Plieninger. Subscriptionspreis: jeder Band à 27 Xr. oder 6 ggr. In Schillerformat. I. bis IV. Band: Norobel, aus dem Englischen übersetzt von Louise Marezoll. (Dieses Werk wird auch besonders abgegeben.)

Wir übergeben hier dem Publicum ein Werk, das hinsichtlich der Vollendung der novellistischen Form auf gleicher Höhe mit Walter Scott und Bulwer steht, durch seine Verbindung glänzenden Humors mit tiefem Gefühle lebhaft an Jean Paul erinnert, durch die Reinheit und Tiefe seiner sittlichen Grundsätze aber ein würdiges Seitenstück zu Kennedy's Dunallan bildet. — Der Preis unserer deutschen Ausgabe ist beinahe zwanzigmal niedriger, als der des Originals.

Bei C. H. Reclam sen. in Leipzig ist so eben fertig geworden und in allen Buchhandlungen zu haben:

Handbuch der theologischen Literatur, hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biographischen Notizen über die theologischen Schriftsteller, von Dr. Georg Bened. Winer, königl. Kirchenrath und ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Leipzig. Zwei Bände. 63 Bogen gr. 8. Preis 5 Thlr. Dritte sehr vermehrte Auflage.

Digitized by Google

Im August d. J. ist in meinem Verlag erschienen und in allen Buchhandlungen vorräthig:

Stimmen, geistliche, aus dem Mittelalter, zur Erbauung gesammelt (und mit biographischem Anhang versehen) von F. Galle (dem Verfasser der Charakteristik Melanchthon's). gr. 12. br. $\frac{7}{8}$ Thlr.

Ulrici, H., über Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie, ein Beitrag zur Kritik derselben (aus dem Standpunkt des christlichen Bewußtseyns). gr. 8. br. $1\frac{1}{4}$ Thlr.

Früher erschienen:

Erdmann, Dr., die Liebe, die Freiheit und die Gerechtigkeit durch den Glauben, 3 Predigten. br. 8. $\frac{1}{4}$ Thlr.

Galle, F., Versuch einer Charakteristik Melanchthon's und Entwickelung seines Lehrbegriffs. br. 8. 2 Thlr.

Langer, Predigten über das allgemeine Kirchengebet. br. 8. $\frac{1}{2}$ Thlr. netto.

Portrait des Consistorialraths, Professors Dr. Julius Müller in Halle, lithographirt von Fulda. Ord. Ausg. $\frac{2}{3}$ Thlr. netto, auf chinesischem Papier $\frac{5}{6}$ Thlr. netto.

Schaf, Ph., die Lehre der Sünde wider den heiligen Geist, nebst historischem Anhang über das Lebensende des Francesco Spiera. br. 8. 1 Thlr.

Tholuck, Dr., zur Charakteristik rationalistischer Polemik. 8. $\frac{1}{4}$ Thlr. netto.

Tholuck, Dr., zwei Predigten beim Ableben Friedrich Wilhelm III. br. 8. $\frac{1}{6}$ Thlr. netto.

Halle, im August 1841.

J. F. Lippert.

Eben ist erschienen bei Hinrichs in Leipzig:

Schmidt, C. Chr. G., kurzgefaßte Lebensbeschreibungen der merkwürdigsten evangelischen Missionare. 4. Bdchen. 8. 1840. geh. $\frac{2}{3}$ Thlr.

Inhalt: Pliny Fisk. Dav. Zeisberger. Uebersicht der Verbreitung des Christenthums in Amerika und den Südsee-Inseln. Was hat der Herr ausgerichtet durch Missionare? Aufruf.

Dasselbe. 5. Bdchen. 8. 1841. geh. $\frac{3}{4}$ Thlr.

Inhalt: Joh. Eliot, Apostel der Indianer in Nord-Amerika. — Dav. Brainerd, Missionar daselbst. — Missionsreise um die Welt. — Uebersicht sämmtlicher evangelischer Missionsgesellschaften 1839.

Digitized by Google

So eben ist bei C. Anton in Halle erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Daniel, Dr. H. A., Thesaurus hymnologicus sive hymnorum, canticorum, sequentiarum circa annum MD usitatarum collectio amplissima. Tom. I. hymnos cont. 8. mai. Preis 1 Thlr. 22½ Sgl.

Die hier dem gelehrten Publicum dargebotene Sammlung der alten lateinischen Kirchengesänge ist unter allen die bei weitem vollständigste, bietet auch zuerst den nöthigen kritischen Apparat und die Bemerkungen der alten Interpreten in zweckmäfsiger Auswahl. So glaubt der Verleger mit gutem Rechte ein Werk empfehlen zu können, das schon von vielen Seiten eben so sehr als Bedürfnifs anerkannt, als bei seinem Entstehen von den namhaftesten Männern gefördert und unterstützt wurde. — Eine Auswahl der vorzüglichsten Hymnen und Sequentien, mit Beifügung einer Uebersetzung der ausgezeichnetsten derselben wurde unter dem Titel: Hymnologischer Blüthenstrauſs, vom Hrn. Verfasser herausgegeben und kostet cart. 11⅔ Sgl., in gepreſstem Papier, mit Goldschnitt und Futteral 20 Sgl.

Im Verlage von J. J. Weber in Leipzig ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

Nachfolge Christi.

Ein Erbauungsbuch für evangelische Christen.

Mit Anwendungen und Betrachtungen

von

v. Ammon, Bretschneider, Couard, Cramer, Dräseke, Dinter, Ehrenberg, R. R. Fischer, Goldhorn, Marezoll, Neander, Reinhard, Röhr, Rößler, Schleiermacher, Schmalz, Strauß, Stunden der Andacht, Theremin, Tischer, Tzschirner, Wankel, Zimmermann, Zollikofer.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

Prachtausgabe. Mit 4 Stahlstichen und Titel in Farbendruck.
Preis 2 Thlr.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1842 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Bezieht sich die Versöhnung allein auf den Menschen oder auf Gott und den Menschen? [a])

Ein dogmatisch-exegetischer Versuch über Röm. 3, 25. und 26.

Von

Georg Funke.

Im Orient ist ein an die Substanz gekettetes Gefühl vorherrschend, welches durch das Symbol, also in sinnlicher Form, die innere Anschauung des Geistes zu erkennen geben will. Diese Richtung des Geistes ist auch in den Opfern wahrzunehmen, welche das Symbol wurden, durch welche der Mensch seine Sündhaftigkeit aus-

a) Dieser Aufsatz war bereits entworfen, als dem Verf. desselben das vierte Heft der Studien und Kritiken, Jahrgang 1840, zu Händen kam, in welchem J. F. K. Gurlitt in einem Aufsatze über die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ Röm. 3, 25. sehr entschieden behauptet, daß die satisfactio vicaria durchaus nicht in dieser Stelle enthalten sey. Es habe nur Jemand, der die Vorstellung von der satisfactio vicaria schon fertig in sich trage, vielleicht in derselben als dem wirklichen oder vermeintlichen Mittelpunkte seines ganzen Christenglaubens beständig lebe, bei dem Anblicke von Röm. 3, 25. gleich auf den Gedanken kom-

Digitized by Google

sprach und die Gottheit zu versöhnen suchte. Mag immerhin bei manchen Völkern dieses nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen seyn, stets war indeß bei ihnen doch ein dunkles Gefühl vorhanden, daß die Sünde gesühnt werden müsse, und eben in diesem Gefühle wurden die Opfer dargebracht. Daß dieses Gefühl vorhanden war, ist gerade das Wahre bei den Opfern, was sich durch sie in symbolischer Gestalt ausspricht.

Auch bei den Juden, bei welchen sich unter allen Völkern des Orients allein der Glaube an den einen Gott erhielt, und welche eben deßhalb erwählt wurden, die Erlösung durch Christum vorzubereiten, spricht sich das, was sich von wahren religiösen Elementen hier findet, in symbolischer Form aus. Aber den Symbolen liegt bei ihnen eine tiefere Bedeutung zu Grunde als bei den übrigen Völkern, weil der Glaube an den einen Gott der Mittelpunkt ist, um welchen sich das ganze Leben bewegt. Die Idee des einst kommenden Erlösers durchzieht das ganze alte Testament, und eben darum

---

men können, daß auch hier jene Vorstellung zu finden seyn möge, zumal wenn ihm keine andere genügende Erklärung zur Hand sey. Solle jedoch jene Vorstellung aus dieser Stelle gewonnen werden, so möge wohl schwerlich einer darauf verfallen, und man müsse gestehen, daß, wenn sie darin enthalten wäre, der Apostel sich kaum unklarer und ungeschickter hätte ausdrücken können (S. 994 f.). Hauptpunkte wie die Hervorhebung des Blutes Christi (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) sollen nichts entscheiden, ἱλαστήριον soll zwar an die durch Christum bewirkte Aufhebung der Schuld und Strafe, aber nicht im geringsten an ein von ihm erfahrenes Strafeleiden erinnern. Alles Punkte, welchen wir geradezu widersprechen müssen. Doch wollen wir hier nicht auf die einzelnen Behauptungen des genannten Verfassers eingehen, weil unsere Arbeit bereits fertig ist; wir glauben aber, dieselben bereits im Allgemeinen dadurch widerlegt zu haben, daß wir die kirchliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung durch diese Stelle zu begründen versuchten.

Digitized by Google

scheinen die Momente, welche im Christenthume zur absoluten Wahrheit erhoben werden, in allen jüdischen Symbolen hindurch. Weil die Stelle, durch welche wir hier die stellvertretende Genugthuung Christi nachzuweisen versuchen, sich auf das alttestamentliche Opfer zurückbezieht, so haben wir zunächst zu erörtern, welche Wahrheit diesem Opfer zu Grunde liegt a).

Auf die Bedeutung des alttestamentlichen Opfers weist vorzüglich die Stelle Lev. 17, 11. hin, welche übersetzt also heißt: Denn die Seele (נֶפֶשׁ) des Fleisches ist im Blute (בַּדָּם), und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen (לְכַפֵּר) eure Seelen; denn das Blut sühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ).

Als das Wichtigste in dieser Stelle wird offenbar das Blut hervorgehoben, wie überhaupt im alten Testamente feststand, daß es keine Sühne gebe als durch das Blut. An diese Wahrheit knüpft überall das neue Testament an, und der Brief an die Hebräer hat darauf seine völlige Basis; χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις, Hebr. 9, 22.

Inwiefern das Blut der Mittelpunkt des Opfers ist, muß näher betrachtet werden b). In der angeführten Stelle wird als die Wirkung und der Zweck desselben angeführt das Sühnen. Die Grundbedeutung des hebräischen Ausdrucks (כִּפֶּר) ist: zudecken, bedecken. Die Sünde darf sich Gott nicht zeigen, sie muß bedeckt wer-

---

a) Wir haben hierbei mehrfach das ausgezeichnete Werk von Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus", benutzt (vgl. II. Band, Buch III. Kap. 1.). Wir erklären dieß, um die Citate weglassen zu können.

b) Wir lassen hier die unblutigen Opfer unberücksichtigt, obwohl auch diese, wenn auch nicht so bestimmt, doch immer auf eine Sühne hindeuten, und dasjenige, was geopfert wird, in Beziehung zum Blute oder dem darin pulsirenden Leben steht, sofern dieses dadurch erhalten wird.

Digitized by Google

den, so daß sie nicht mehr sichtbar und darum so gut wie verschwunden ist. Dieß geschieht durch die Sühne, weßhalb כִּפֶּר dann sühnen heißt; denn die Sühne hebt das auf, was die Verbindung und Gemeinschaft mit Gott hindert. Auf welche Weise das Blut sühnt, wird weiter in der Stelle angegeben; es wird gesagt, von wem das Sühnen ausgeht und auf wen es sich bezieht; denn es heißt: „Ich habe es (das Blut) euch gegeben, auf den Altar zu sühnen eure Seelen", d. h. ich (Jehova) habe das Blut zum Sühnen bestimmt, dazu angeordnet, die Sühne an das Blut geknüpft; von Jehova geht also die Sühne aus. Das Object derselben sind die Seelen der Menschen, über welche die Sünde Herrschaft gewonnen hat. — Um hier eine richtige Ansicht zu gewinnen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Durch die Sünde ist das richtige Verhältniß, in welchem der Mensch zu Gott stand, aufgehoben worden. Die göttliche Gerechtigkeit besteht nun darin, daß durch sie alles das negirt wird, was dieses ursprünglich richtige Verhältniß stört. Dieses ist durchaus festzuhalten, wie schwer dieses auch dem reflectirenden Verstande oft werden mag, welcher gar zu sehr geneigt ist, die göttliche Gnade, welche die Sünde vergibt, auf Kosten der Gerechtigkeit hervorzuheben, wodurch nicht bloß die Satisfactionslehre aufgehoben, sondern der christliche Begriff der Erlösung durchaus verwirrt wird.

Es ist in unserer Zeit sehr erfreulich, zu vernehmen, daß im Gegensatze der falschen Theorie der Strafe, nach welcher diese nichts mehr ist als ein Abschreckungsmittel vom Verbrechen, jetzt allmählich von namhaften Juristen deren wahres Wesen als Negation des geschehenen Unrechts erkannt wird. Namentlich hat K. F. Göschel, dieser ehrenwerthe Jurist, bei dem auch die Theologen in die Lehre gehen können, in seinen „zerstreuten

Digitized by Google

Blättern aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen" sich über das Strafrecht und die christliche Satisfactionslehre (Bd. I. S. 463.) sehr tiefsinnig vernehmen lassen; und wie wenig sonst dieser Aufsatz über die Satisfaction vom juristischen Standpunkte bis dahin noch auf die Theologie influirt haben mag, so ist doch wenigstens der gemüthreiche, leider uns schon entrissene Exeget Olshausen dadurch bewogen worden, seine frühere Ansicht, als beziehe sich die Versöhnung nur auf den Menschen, fallen zu lassen (vgl. dessen biblischen Commentar über das N. T. Bd. III. Abth. I. S. 151.). Es ist um so nöthiger, auf die genannte ausgezeichnete Entwickelung hinzuweisen a), mag dieses auch schon mehrfach sonst geschehen seyn, da selbst von vielen sonst in der christlichen Wahrheit lebenden Theologen gerade diese Lehre, welche der Gipfelpunkt der christlichen Lehre ist und ohne welche wir uns von dem alttestamentlichen Opfercultus gar keinen deutlichen Begriff machen können, nicht gefaßt werden kann. Der Zusammenhang der Opfer mit der göttlichen Gerechtigkeit schwindet, sobald man sie fallen läßt; man kann alsdann in ihnen nicht die tieferen Ideen finden, welche in symbolischer Form ausgesprochen werden. Der reflectirende Verstand, welcher nie auf das Innere sieht, findet dann am Ende im Opfer nichts Anderes als ein äußeres Mittel der Priester, sich die Herrschaft zu bewahren, statt dessen durch sie gerade der Mensch auf das Tief-Innerlichste hingewiesen werden sollte, daß nämlich die Sünde gesühnt und der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geleistet werden müsse.

Die innere Beziehung des Opfers zur göttlichen Gerechtigkeit bringt es mit sich, daß diese vorzüglich

---

a) Der Verf. muß dieses um so mehr thun, da er das juristische Element nur hier und da beiläufig berühren kann.

Digitized by Google

im alten Testamente hervortritt, wogegen das neue die Gnade zu seiner Basis hat. Aber wie Gerechtigkeit und Gnade Ausflüsse derselben Liebe Gottes sind und erst in der Einheit beider das göttliche Wesen wahrhaft erkannt wird, so wird uns die ganze christliche Heilsökonomie erst dadurch klar, daß wir uns des inneren Zusammenhanges zwischen dem von der göttlichen Gerechtigkeit gegebenen Gesetz und zwischen dem Gnade verheißenden Evangelium bewußt werden. Beide sind eine Einheit, gehören nothwendig zusammen, und deßhalb ist durch die Gnade, welche uns im neuen Bunde erwiesen ist und welche Vergebung verkündet, nicht die Strafe aufgehoben, welche die göttliche Gerechtigkeit wegen Nichterfüllung des Gesetzes erheischt.

Nach seiner Gerechtigkeit muß Gott die Sünde strafen, kann sie ohne Strafe nicht vergeben; denn Gott handelt seinem Wesen gemäß, welches die absolute Wahrheit ist, nicht nach Willkür, sondern nach seinem heiligen Willen, welcher eben in der Strafe sich offenbart. Durch die Sünde ist heiliger Wille verletzt, die absolute Wahrheit aufgehoben; aus dem Rechte ist ein Unrecht geworden, was im Widerspruche steht mit dem göttlichen Willen. Durch die Negation dieses Unrechtes wird das Recht wiederhergestellt, und eben deßhalb muß Gott strafen, wie überhaupt Strafe gehandhabt werden, denn erst dadurch wird der Gerechtigkeit ein Genüge geleistet.

Wenn nun die göttliche Gerechtigkeit die Strafe als Negation der Sünde nothwendig erheischt, so müßte der, welcher sündigt, negirt, also getödtet werden. Daher sprach schon Gott im Paradiese zu Adam, als er ihm das erste Gebot gab: „Aber von dem Baume der Erkenntniß Gutes und Böses sollst du nicht essen; denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben.“ Allein schon im Paradiese wird nach der Uebertretung dieses ersten Gebotes auf das Gnade ver-

Digitized by Google

heißende Evangelium, auf Christum als den Schlangentödter, hingewiesen; die göttliche Gnade tritt hinzu und läßt den Menschen leben, um nach dieser ihn dahin zu führen, daß er selbst dasjenige Element in sich negirt, was gesündigt hat, und dadurch die Gemeinschaft mit Gott wiederherstellt. So klingt im Paradiese neben der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit schon die freudige Botschaft der dereinst sich herrlicher offenbarenden Gnade hindurch. Fassen wir hier nun nicht Adam als einzelne Person, sondern als Repräsentanten der Menschheit überhaupt, so ließ Gott nach seiner Gerechtigkeit zwar die Folgen der Sünde über die Menschheit kommen, strafte sie also, ließ sie aber nach seiner Gnade noch ferner leben, damit sie in sich selbst die Sünde negire und hierdurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge leiste. So lange dieses nicht geschieht, befindet sich der Mensch in Feindschaft mit Gott, und Gott muß an ihm seine strafende Gerechtigkeit (ὀργή) offenbaren und nach derselben die Sünde nichtig machen.

Das Verhältniß des alten und neuen Bundes zu einander wird uns hiernach deutlich werden. Um mit Gott versöhnt zu werden, muß der Mensch seine bösen Willen, die Sünde, in sich negiren. Im alten Bunde vermochte derselbe dieses nicht; sein Tichten und Trachten war böse von Jugend auf, und der Fluch der Sünde war eben, daß sie sich fortzeugend vermehrte. Als Damm gegen die Sünde gab Gott das Gesetz; allein das Gesetz wurde von Keinem erfüllt. Deßhalb stand Alles unter der ὀργή; doch gab sich die Gnade wieder darin zu erkennen, daß die Sünde einstweilen ungestraft blieb, sofern der Mensch ihren Druck fühlte, Verlangen trug, sie zu vernichten und sich mit Gott zu versöhnen, und eben weil er dieses durch seine eigene Kraft nicht vermochte, sich zu dem hinsehnte, auf den hoffte, welcher durch

den Glauben an ihn dazu die Kraft geben und in diesem Glauben Jeden vor Gott gerecht machen werde.

Es bleibt also an und für sich im alten Bunde die Sünde ungesühnt und Gott unversöhnt, und der Mensch wird nur insofern vor Gott aus Gnaden als gerecht angesehen, als er schon im Glauben an den dereinst kommenden Erlöser lebt. Damit aber das Bewußtseyn bleibe, daß die Sünde gesühnt und Gott versöhnt werden müsse, ist von Gott das Opfer angeordnet und die Sühne an das Blut geknüpft worden, wie wir dieses in der bereits citirten Stelle (Lev. 17, 11.) sehen. Das Subject, welches hier die Sühne anordnet, ist Gott, und eben deßhalb erscheint bei dem Opfer der Priester als der die Stelle Gottes Vertretende, indem er das Blut sprengt; denn gerade hierdurch wurde der Sühnact vorgenommen. Das Object der Sühne sind die Seelen der Menschen; diese sollen durch den Sühnact des Blutsprengens symbolisch entsündigt und eben dadurch mit Gott versöhnt werden, gleichwie die Sünde durch das Opfer zugedeckt, unsichtbar gemacht, also als nicht vorhanden angesehen wird, mithin einstweilen ungestraft bleibt. Das Mittel, durch welches die Sühne bewirkt wird, ist das Blut; und gerade in unserer Stelle wird auf das bestimmteste angegeben, warum und wie die Sühne durch das Blut geschieht. Sie sagt zuerst: „die Seele des Fleisches (נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר) ist im Blute" und fügt ferner hinzu: „denn das Blut sühnt durch die Seele" (בַּנֶּפֶשׁ). Da die Seele des Fleisches im Blute ist, so kann dieses nicht an und für sich sühnen, sondern nur sofern die Seele, der Nephesch, in ihm ist. Mithin ist es nicht das Materielle am Blute, was sühnt, sondern der Nephesch, dessen Träger es ist, gibt ihm die sühnende Kraft, so daß also dieser das Centrum des Opfers ist. Vgl. Bähr a. a. O.

Ehe wir weiter gehen, muß erörtert werden, was

Digitized by Google

der Hebräer unter נֶפֶשׁ versteht. Es wird damit (nach Bähr) im Thiere wie im Menschen das animalische Lebensprincip bezeichnet, ohne welches der Leib eine bloße Masse ist, weßhalb das Wort überhaupt für Leben steht. Der Nephesch im Menschen ist aber, wenn auch einerseits mit dem Thiere gleichartig, doch andererseits höherer Art, weil er mit dem Geiste in Verbindung steht, welcher eben wieder durch den Nephesch, die Seele, mit dem Leibe verbunden ist. Der Nephesch ist mithin das Band zwischen Geist und Leib und als solches Sitz des ganzen Begehrungsvermögens; er ist Princip alles dessen, was im neuen Testamente ἐπιθυμία heißt und darum zugleich Organ des Willens. Darum sagt J. H. Deinhardt, welcher vor kurzem eine vorzügliche Abhandlung über die Seele a) uns geschenkt hat, sehr bezeichnend: „Warum heißt der große Feldherr die Seele eines Krieges? Offenbar deßhalb, weil sein Wille der alle anderen bewegende Wille ist. So viele Menschen ihm untergeben sind, so viel Willen umgeben ihn und treten ihm gegenüber; aber daß sein Wille der alle anderen Willen bestimmende, beherrschende und durchdringende Wille ist, das macht ihn zur Seele des ganzen Unternehmens" (S. 7.). Ist also die Seele, der Nephesch, als Organ des Willens nicht rein, ist das Wollen sündhaft, so wird dieses auch alles Andere, was durch den sündhaften Willen bestimmt wird. Leib und Geist werden also durch den Nephesch von der Sünde inficirt, denn beide stehen durch denselben mit einander in Verbindung. Als das beseelende Princip des Menschen ist der Nephesch die bestimmende Macht, das wahrhaft Selbständige, die Subjectivität, welche als solche sowohl receptiv für das Gute als für das Böse ist, aber auch beides von sich

a) Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles. Hamburg bei Perthes, 1840.

Digitized by Google

abweisen kann. Allein bei der ersten Versuchung nahm der Nephesch die Sünde in sich auf; er gab dem sinnlichen Begehren nach und trennte sich dadurch von der geistigen Gemeinschaft mit Gott; er wollte etwas für sich seyn, und so wurde der Nephesch die Selbstheit, die Subjectivität, welche sich zur Absolutheit erheben will, ohne ein objectives göttliches Gesetz anzuerkennen. — Halten wir diese entwickelte Bedeutung des Nephesch fest, so wird uns die Bedeutung des Opfers klar werden.

Das Opfer soll den Menschen heiligen und Gott versöhnen; dieses geschieht dadurch, daß dasjenige, was die Trennung von Gott bewirkt hat, bedeckt (כִּפֻּר) wird, wodurch der Gegensatz verschwindet und die Trennung aufhört. Im Opfer wird dieß symbolisch angedeutet. Durch das Dahingeben des Blutes des Opferthieres als Sitzes des animalischen Nephesch wird wie durch ein Analogon darauf hingewiesen, daß der Mensch seinen Nephesch als das Princip der Selbstheit, inwiefern er Geburtsstätte der Sünde ist, dahin geben muß. Wie das Darbringen des Thierblutes ein Hingeben des Thierlebens in den Tod ist, so soll auch das selbstische, im Gegensatze zu Gott sich befindende Leben hin- und aufgegeben werden, d. h. sterben. Weil aber dieses Hingeben der von Gott getrennten Subjectivität in den Tod ein Hingeben an Gott, den Heiligen ist, so ist das Sterben nicht bloß etwas Negatives, sondern es bewirkt vielmehr etwas Positives, indem durch die Hingabe an Jehova ein wahres Leben geweckt werden soll. Dieses Erschaffen eines neuen Lebenselements im Menschen wird bei dem alttestamentlichen Opfer zwar geahnt, allein nicht bewirkt, wie auch in demselben dafür das Symbol fehlt; denn das Blut, welches für die Sünde dahin gegeben wird, ist das Blut eines Thieres, das als solches mit dem Menschen nichts zu thun hat, weßhalb es Hebr. 10, 4. heißt, daß es unmöglich sey, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden hinwegzunehmen, da nämlich dieses nicht die

Digitized by Google

Adern des neuen Menschen durchdringen und mit Leben erfüllen kann. Daher ist das alttestamentliche Opfer ein unvollkommenes, und es bereitet deßhalb nur vor auf das wahre und vollkommene Sühnopfer, welches ist das Blut Jesu Christi. Durch dieses wird Gott wahrhaft versöhnt. Das alttestamentliche Opfer weist auf diese Versöhnung zwar hin, kann sie aber nicht bewirken, weil es keine neuen Lebenskeime im Menschen zu wecken vermag.

Die Lehre von der Versöhnung Gottes durch das Blut Jesu Christi ist demnach der Punkt, auf welchen der ganze alttestamentliche Opfercultus hindrängt. Wenn das blutige Sühnopfer das tiefste Symbol des alten Bundes, gleichsam dessen Centrum war, so ist der Opfertod des unbefleckten Lammes auf Golgatha's Höhen das Centrum des neuen Bundes, und deßhalb laufen von der Lehre der Versöhnung Gottes durch das Blut Jesu Christi alle anderen Lehren wie Radien aus. Dieser Opfertod ist der Wendepunkt in der Weltgeschichte. Bis dahin hatte sich die Macht der Sünde vermehrt; das Lebensblut der Menschheit war immer mehr verdorben, jetzt aber gab Christus sein Leben dahin, vergoß sein Blut, damit es durch die Adern der sündigen Menschheit ströme und in dieser ein neues Leben erwecke, und damit zugleich durch die in diesem Opfertode freiwillig für uns übernommene Strafe der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geleistet, Gott also versöhnt würde; denn, wie die Schrift sagt, die Strafe ruht auf ihm, damit wir Frieden hätten.

Diese Lehre von der Versöhnung Gottes durch das Blut Jesu Christi ist es vorzüglich, auf welche der reflectirende Verstand, welcher nie bis zum Centrum gelangt, sondern immer in einem der peripherischen Punkte, die, vom Centrum abgelöst, ihre Bedeutung verlieren, stecken bleibt, gerade am wenigsten eingehen kann und gegen welche er daher die meisten Einwürfe macht. Gott

Digitized by Google

soll, wird gesagt, seinen unschuldigen Sohn wegen fremder Vergehungen bestrafen; dieser soll sich selbst anbieten, die Strafe auf sich zu nehmen; der göttlichen Gerechtigkeit soll diese Strafe des Unschuldigen als eine befriedigende erscheinen! Der Schuldige wird ohne sein Zuthun mit Gott versöhnt und die höchste Ungerechtigkeit, die Strafe des Unschuldigen, soll als das eigentliche unverwerfliche Zeugniß der Gerechtigkeit Gottes gelten! Welche Widersprüche? Steffens, welcher diese Einwürfe gegen die christliche Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit anführt, fügt hinzu: „Es ist völlig klar, daß der Begriff der Gerechtigkeit, wie er innerhalb der Sinnlichkeit aufgefaßt wird, eine solche Ansicht nicht bloß auf eine relative, sondern auf eine absolute Weise ausschließt." — „Aber der Begriff der Versöhnung ist in der That auch nur auf dem rein geistigen Standpunkte der schaffenden Liebe zu fassen; hier jedoch läßt er sich selbst in dem innersten Leben einer jeden von der Sünde ab- und auf Gott gerichteten Person nachweisen" a). Auf diesem höheren Standpunkte lassen sich alle Widersprüche, welche der sinnlich reflectirende Verstand in der Versöhnungslehre findet, lösen. Auf diesen höheren Standpunkt muß man sich erheben, wenn man den Sinn der Hauptstelle Röm. 3, 25. 26. erforschen will. Es steht dieselbe in unmittelbarer Verbindung mit dem alttestamentlichen Opfer.

In den dieser Stelle vorangehenden Versen wird gesagt, daß alle Menschen ohne Ausnahme gesündigt haben, und daß sie deßhalb des göttlichen Ebenbildes entbehren, nach dem sie geschaffen sind (*Δόξα Θεοῦ* nach den bewährtesten Exegeten = כְּבוֹד יְהוָה). Gott schuf den Menschen, damit er in ihm seine Herrlichkeit anschaue. Dieses ist nicht möglich, seitdem der Mensch das göttliche Ebenbild in sich vernichtet hat. Die Nothwendigkeit der

a) Religionsphilosophie, Band II. S. 188 f.

Digitized by Google

Strafe von Seiten der göttlichen Gerechtigkeit haben wir bereits oben nachgewiesen. In ihrem Begriffe liegt es, daß der Mensch mit dem bestraft wird, womit er sündigt, daß das, was er nicht anerkennt, auch an ihm nicht anerkannt wird. Durch die Sünde sagte sich der Mensch von Gott los und vernichtete in sich das Ebenbild Gottes; die Gerechtigkeit Gottes hätte also erheischt, daß sich Gott auch von dem Menschen lossagte und ihn in seiner Selbstheit, nämlich deren Organ, die Seele (נֶפֶשׁ oder ψυχή), vernichtete. Nun offenbart sich die göttliche Gnade darin, daß sie dem Menschen die Mittel und Wege zeigt, wie er selbst in sich die von Gott abgefallene Subjectivität vernichten und jenes göttliche Ebenbild, nach welchem er erschaffen ist, wieder in sich herstellen könne, damit hierdurch sowohl der Gerechtigkeit Gottes Genüge geleistet werde, als auch nach seiner Gnade eine Vergebung der Sünde eintreten könne. Eine Vergebung ohne Hinwegräumung der Sünde ist nicht möglich; Gott würde sich nicht als den Gerechten, sondern als den Ungerechten bewähren, der die Sünde fortdauern läßt. Zu Recht wird das Unrecht erst dadurch wieder, daß es negirt wird, und deßhalb muß Gott nach seiner Gerechtigkeit alles das im Menschen vernichten, was seinem Ebenbilde nicht entspricht, um ihn wieder nach seiner Gnade in die ursprüngliche Gemeinschaft mit sich aufnehmen zu können.

Weil im alten Bunde nicht wirklich durch die Hingabe des sündigen Nephesch in den Tod der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geleistet, sondern im Opfer nur darauf hingewiesen wurde, so konnte Gott nach seiner Gnade auch nicht die Vergebung eintreten lassen. Erst im neuen Bunde erhält Alles seine Erfüllung. Die Gnade Gottes aber offenbarte sich im alten zunächst darin, daß durch das Gesetz die Sehnsucht nach Erlösung geweckt wurde; διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Das

Digitized by Google

Gesetz nämlich, welches gegeben war, um der Sünde eine Schranke entgegenzustellen, konnte von dem einmal gefallenen Menschen nicht erfüllt werden; die Unfähigkeit seiner Natur zur Vollbringung des Guten mußte daher in ihm das Gefühl wecken, daß er mit Gott in Zerwürfniß sich befinde. Ein unnennbarer Schmerz mußte sich der Seelen derer bemächtigen, die wirklich mit Ernst das Gesetz zu erfüllen strebten. Statt Freude konnte nur Wehmuth herrschen, aber diese Wehmuth war es, welche bewirkte, daß die Seele sich nicht völlig dem fleischlichen Elemente, der sündigen Materie, der Sinnlichkeit in ihr, hingab. So sehnte sich der Mensch schon jetzt nach dem, welcher seinen Schmerz stillen, seine verwundete und zerschlagene Seele heilen könne; daß diese Sehnsucht aber erweckt wurde, war eben die Gnade Gottes, welche auch schon vor der Menschwerdung des Sohnes dadurch, daß sie durch den Schmerz über die Sünde das Bedürfniß nach Erlösung hervorrief, den Menschen zum Sohne hinzog. Weil nun der alte Bund auf den hindrängt, welcher Allen, die mühselig und beladen sind, ihre Last abnimmt und sie erquickt, so kann der Mensch in diesem nur dann selig werden, wenn er diesen Drang, diese Sehnsucht in sich hat und hierdurch gleichsam ausspricht, daß er sich in seiner Selbstheit als nichtig anerkennt, also verlangt, daß seine von der Sünde inficirte Persönlichkeit durch eine höhere sündlose geheiligt werde, und daher in der Hoffnung ihres dereinstigen Kommens sich ihr im voraus hingibt. — Wie dieses Auf- und Sich- Hingeben der sündigen Selbstheit, des חטא, symbolisch im Opfer durch das Darbringen des Blutes angedeutet wird, haben wir bereits oben zu entwickeln versucht.

Im neuen Bunde offenbart sich die göttliche Gnade insofern, als in demselben nicht bloß der Sünde eine Schranke entgegengestellt und ihre Erkenntniß bewirkt,

Digitized by Google

sondern sie wirklich gesühnt und hierdurch in sich vernichtet und überwunden wird, auf daß wir so aus reiner Gnade gerecht würden durch die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist. Im alten Bunde hatten Alle gesündigt; es war auch nicht Einer gerecht; Gott war also in Bezug auf jedes einzelne Individuum unversöhnt; Niemand war da, welcher sich zu ihm nicht in einem feindlichen Verhältnisse befunden, nicht von ihm hätte bestraft werden müssen. Der, an welchen zwar die Sünde kam, welcher sich dennoch aber, als alle Qual der Welt über ihn hereinbrach, als den Sündlosen bewährte, ist Jesus Christus. Gott hatte deßhalb an ihm nur Wohlgefallen; denn es war in ihm nichts, was hätte negirt, d. h. bestraft werden müssen. Christus stand also zu Gott in keinem feindlichen Verhältnisse; Gott war durch diesen thätigen Gehorsam versöhnt; denn durch die Erfüllung des Gesetzes war seiner Gerechtigkeit ein Genüge geleistet.

Es ist offenbar, daß die Versöhnung Gottes zunächst eine specielle ist; Gott ist nur versöhnt in Bezug auf Christus. Erst dadurch, daß alle Menschen Christen, d. h. wie Christus, werden, wird sie eine universelle. Ohne Vermittelung aber ist dieses nicht möglich; Christus wird darum der Mittler und zwar zunächst durch seinen leidenden Gehorsam.

Im alttestamentlichen Opfer fanden wir vorbildlich angedeutet, daß der Mensch, um Gott zu versöhnen, seinen Nephesch in den Tod geben müsse. Von Christus ist dieß durch seinen leidenden Gehorsam wirklich geschehen; daher heißt es Matth. 20, 28., daß er gekommen sey, um seine ψυχὴ (= נפש) hinzugeben zur Erlösung für Viele. Christus hatte als Mensch ein empfindendes und begehrendes Element in sich, wie wir Alle; allein dieses wurde nicht von irdischer, fleischlicher Lust wie zuerst bei der Stammmutter und dann bei dem ganzen Ge-

Digitized by Google

schlechte der Menschen afficirt; darum konnte diese Lust auch in ihm nicht die Sünde erzeugen. Weil Christus dieses psychische Element in sich trug, hätte er sündigen können; allein es kam die Sünde wohl an, aber nicht in ihn. Hierdurch bewährte er sich als den vollendeten Gerechten. Der Menschensohn verklärte sich zum Gottessohne, die ψυχὴ wurde zum πνεῦμα, d. h. psychisch-menschlichen Elemente, welches als solches die Sünde aus sich gebären, aber auch von sich abweisen kann, verklärte sich eben dadurch, daß die Sünde abgewiesen wurde, zum pneumatisch-göttlichen, welches als solches der Sünde nicht mehr dienen kann, sondern absolut heilig ist. Durch seinen Gehorsam die ψυχὴ schon während seiner ganzen irdischen Erscheinung hingebend, hauchte Christus sie endlich bei seinem Tode mit dem Blute, als deren belebendem Elemente, ganz aus, so daß nunmehr in ihm nur das πνεῦμα war. (Hebr. 9, 12. u. 14.) Sein Blut, die Substanz, in welcher das psychische, menschliche Leben pulsirt, war dahingegossen; hierdurch hatte im Tode seine Erscheinung als Mensch ihr Ende erreicht; er war nunmehr der vollendete, verklärte Gottessohn und als solcher eins mit dem Vater, wie dieses im hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17.) von ihm selbst so tief-innig ausgesprochen wird. Christus war nunmehr der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden (Epheſ. 1, 7.). Sein Opfertod ist, wie bereits gesagt, der Wendepunkt der Weltgeschichte; in dieser hatte bis dahin das psychische, der Sünde zugängliche Element geherrscht; in seinem Blute gab Christus dieses dahin, damit das für die Sünde unempfängliche pneumatische Element zum Siege gelange, damit der heilige Geist die Welt leite und regiere und den Menschen zu einem Kinde Gottes mache. Christi letztes Wort am Kreuze war: „Es ist vollbracht!" Denn vollbracht war

Digitized by Google

das große Werk der Versöhnung sowohl in Bezug auf Gott, als auf den Menschen. Durch sein unschuldiges Blut, vergossen für die Sünde der Welt, war die göttliche Gerechtigkeit wahrhaft befriedigt, Gott war also versöhnt; dadurch aber, daß Christus im Geiste schon die Verklärung der Menschheit durch Sünde und Tod in seine sündlose Gestalt als gegenwärtig schaute, war auch diese mit Gott versöhnt, und somit war mit seinem Kreuzestode, sofern wir in diesem ein lebendiges Vorbild von dem sehen, was sich im Menschen verwirklichen soll, die Versöhnung wahrhaft vollendet; denn im Geiste erschauen wir bereits die ganze Menschheit als eine nach seinem Vorbild umgeschaffene, das Ebenbild Gottes (כָּבוֹד יְהוָה = δόξα Θεοῦ) ist wieder hergestellt, das Ende ist zurückgenommen in den Anfang, die Gerechtigkeit Gottes hat aufgehört, eine strafende zu seyn, die Cherubim mit dem flammenden Schwerte sind vor dem Paradiese verschwunden, der Weg zum Baume des Lebens ist wieder gefunden. Ehe wir weiter ausführen, wie durch die Hingabe der durch den thätigen Gehorsam vollendeten Persönlichkeit Christi an die Menschen in seinem Tode, durch seinen leidenden Gehorsam, die Erlösung wahrhaft bewirkt, die Sünde der Welt nicht mehr zugerechnet und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet wurde (2 Kor. 5, 19.), muß noch Einzelnes, was zur Erkenntniß dieser großen Thatsache dient, erörtert werden. Wir müssen noch einmal, um unsere Hauptstelle Röm. 3, 25. 26. genau zu verstehen, auf das alttestamentliche Opfer zurückblicken.

Das, was im alten Bunde bei dem Opfer symbolisch durch das Darbringen des Blutes als des Sitzes oder Elements des Nephesch oder der ψυχὴ angedeutet wurde, ist also durch Christum mittelst seiner Hingabe der ψυχὴ am Kreuze wirklich geschehen. Deßhalb wird Christus in unserer Stelle ἱλαστήριον genannt, welcher Ausdruck

Digitized by Google

nach den bewährtesten Exegeten nicht als Accusativ von ὁ ἱλαστήριος „Versöhner" zu übersetzen ist, sondern als Accusativ von τὸ ἱλαστήριον angesehen werden muß, wodurch, ἐπίθεμα ergänzend, der Deckel der Bundeslade, כַּפֹּרֶת von כָּפַר, bedecken = sühnen (vgl. oben), bezeichnet wird. Am Feste des großen jährlichen Sühnopfers sollte dieser Deckel zuerst siebenmal mit Blut von einem Farren und darauf siebenmal mit Blut von einem Bocke besprengt werden, um die Sünde des Volks zu sühnen (Lev. 16, 14. 15 ff.). Wenn nun schon das Allerheiligste Symbol der Allgegenwart Gottes ist, so ist dieses noch mehr die Bundeslade, auf deren Deckel (= Gnadenstuhl) Jehova als wohnend gedacht wird. Durch das Besprengen derselben mit Blut wurde also symbolisch angedeutet, daß der Mensch Gott dadurch versöhnen könne, daß er ihm sein Blut, das heißt hier seine ganze seelische, von der Sünde inficirte Substanz darbringt als Opfer, so daß ihn nunmehr der Geist durchdringen und durchläutern kann. Der alte Bund aber wies auf diese Hingabe des psychischen Menschen an Gott nur hin, vollbrachte sie nicht wirklich, sondern nur im Symbole, wie ja auch die Sünde noch blieb, weßhalb von den zwei zum Opfer bestimmten Böcken der eine nicht geopfert, sondern, mit der Sünde beladen, in die Wüste getrieben wurde, zum Zeichen, daß sie wohl in gewissem Grade entfernt, aber nicht in sich vertilgt werden könne. Mithin war die Sünde noch da; Gott war nur symbolisch versöhnt und die Sünde nur symbolisch gesühnt. Daher heißt nach alttestamentlichem Sprachgebrauche sühnen כִּפֶּר bedecken, weil nämlich nicht eigentlich die Sünde gesühnt, sondern nur einstweilen bis auf das vollkommene Sühnopfer, welches ist Christus, bedeckt wurde; sie blieb bis auf den Tod des Erlösers in Geduld (ἐν τῇ ἀνοχῇ) behalten, damit er dafür die Strafe übernehme. Dieses einstweilige Zudecken der Sünde wird im alttestamentli-

Digitized by Google

chen Opfercultus durch den Deckel der Bundeslade, ἱλαστήριον, angedeutet, und Christus wird daher in unserer Stelle darum so genannt, weil er das wahre ἱλαστήριον ist, was der Deckel der Bundeslade nur symbolisch war; denn durch ihn wird die Sünde nicht bloß einstweilen zugedeckt, sondern wirklich für immer bedeckt, d. h. vertilgt, was, wie oben erörtert ist, zur Versöhnung Gottes durchaus nothwendig ist, weil der Mensch, so lange die Sünde in ihm bleibt, sich in Feindschaft mit Gott befindet, weßhalb dieser nicht versöhnt erscheinen kann. Sofern nun der Mensch im alten Bunde sich seiner Sünden bewußt war, sich der Erlösung bedürftig fühlte und deßhalb die Sehnsucht, wenn auch nicht die Kraft hatte, seine ψυχὴ dahinzugeben, um statt derselben das göttliche πνεῦμα in sich aufzunehmen, — wurden nach der göttlichen Gnade ihm seine Sünden nicht zugerechnet, sondern Gott übersah diese einstweilen in Geduld. Ungestraft kann aber die Sünde nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht bleiben; deßhalb war die Strafe, wenn auch aufgeschoben, doch nicht aufgehoben, wie ja auch symbolisch am Versöhnungstage durch den einen Bock, der, mit der Sünde beladen, in die Wüste getrieben wurde, die Sünde wohl als einstweilen hinweggetragen, aber nicht als vernichtet bezeichnet wurde. Mithin bedurfte es eines solchen Sühnopfers, welches die Sünde vertilgte und hierdurch Gott versöhnte. Dieses Sühnopfer ist Christus durch seinen stellvertretenden Tod geworden. Durch seinen leidenden Gehorsam hat er freiwillig aus reiner Liebe die Strafe für die Sünde der Welt auf sich genommen, damit der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet würde und nach der göttlichen Gnade die Vergebung eintreten könne. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt (Jes. 53, 5.). Er hat unsere Sünde selbst geopfert an seinem Leibe auf dem Holze,

Digitized by Google

auf daß wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben (1 Petr. 2, 24.). Gott selbst hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht und an unserer Statt für unsere Sünde verdammt (2 Kor. 5, 21.). Christus hat uns erlöset von dem Fluche des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns (Gal. 3, 13.). Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und verdammte die Sünde im Fleisch durch Sünde (Röm. 8, 3.). Aus diesen und anderen Stellen geht unleugbar hervor, daß Gott unsere Sünden in Christo verdammt, bestraft, und Christus uns also durch seinen stellvertretenden leidenden Gehorsam mit Gott versöhnt hat. Der Tag seines Todes ist also der große Versöhnungstag der ganzen Menschheit, auf den der alttestamentliche nur hindeutet; an diesem Tage ist Ein Opfer für die Sünde geopfert, das ewiglich gilt (Hebr. 10, 12.), und auf welches die früheren Opfer, welche nun aufhören, nur hinwiesen; das Symbol ist zur Wahrheit geworden, weßhalb die, welche das Symbol für die Sache selbst, die irdische Bezeichnung für die göttliche Idee selbst nahmen, keinen Theil an diesem wahrhaftigen Sühnopfer haben konnten; ohne Gemeinschaft mit dem Erlöser tragen sie nicht den Glauben an das in ihm geoffenbarte ewige Wort in ihrem Herzen und fühlen eben darum auch nicht den Tod in ihren Gliedern; sie halten noch fest am Sinnbilde, denn das sinnliche, der Sünde dienende Element lebt noch in ihnen, weßhalb sich von nun an über sie die strafende Gerechtigkeit Gottes immer deutlicher offenbart. In dem Momente, als Christus am Stamme des Kreuzes sein Leben als ein Sühnopfer für unsere Sünde dahingab, zerriß der Vorhang vor dem Allerheiligsten im Tempel, wo Gott wohnend gedacht wurde; denn die Sünde, die Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen, ist nunmehr durch sein blutiges Opfer hinweggenommen; durch die Gemeinschaft mit

Digitized by Google

Christus, dem wahren Hohenpriester, welcher wirklich die Sünde durch seinen eignen Tod sühnt, haben von jetzt an Alle den Zugang zum Allerheiligsten (Hebr. 10, 19. 20.); durch ihn sind wir Alle ein hohenpriesterliches Geschlecht, ein königliches Priesterthum (1 Petr. 2, 9.), und treten mit Freudigkeit zu dem Gnadenstuhle, auf daß wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden (Hebr. 4, 16).

Es ist nicht möglich, diese höchste That im Laufe der Zeiten, daß Gott in Christo war und die Welt mit ihm selber versöhnte (2 Kor. 5, 19), richtig zu fassen, wenn wir uns die einzelnen Individuen, aus welchen die ganze Menschheit besteht, in einem abstracten Fürsichseyn denken, so daß sie keine gegenseitige Beziehung zu einander haben. Die Menschheit ist vielmehr als eine Einheit, als eine Totalität zu fassen, so daß die einzelnen Individuen nicht für sich bestehende Ganze, sondern vielmehr Glieder, unter einander verbundene Theile der Gesammtheit sind. Christus ist deßhalb nicht ein einzelnes Individuum, welches für sich seine ψυχὴ dahingibt, sondern er ist die Menschheit selbst, der Urmensch, welcher das Ebenbild Gottes in sich trägt, das Haupt, von welchem wir durch den Glauben an ihn Glieder sind. Die vielen Subjecte, aus welchen die Menschheit besteht, eint Christus durch sein πνεῦμα, und deßhalb ist er das absolute Subject, welches als solches sowohl der Menschheit angehört, als auch, soferne es wieder für sich Subject ist, für sich besteht und ihr vorausgeht, aber auch als solches die ganze Menschheit, ihr Urbild, in sich trägt. Jegliches wahre Element im Menschen hat darum seinen Quellpunkt in Christus. Göschel sagt treffend: „Er ist die Menschheit, wir haben sie; Er ist sie ganz, wir haben Theil daran. Als der Stellvertreter des ganzen Menschengeschlechts nimmt er nicht die Stelle Anderer statt ihrer ein, sondern er räumt erst die Stelle Anderen ein, deren Gesammtheit Er war, ehe sie ein-

zeln waren, und ist und bleibt. Als Haupt der Gemeinde ist Er nicht von der Gemeinde bedingt, sondern Er bedingt sie, Er erhält sie und erlöset sie auch, durch die Gemeinschaft mit ihm, so wie sie durch ihn geschaffen ist. Der Mensch ist wesentlich bedingter, hiermit endlicher Geist: seine Voraussetzung und Bedingung ist mithin der Urmensch, der Urgeist, der Gottmensch, oder die Einheit des absoluten und endlichen Geistes" a). Christus ist das Centrum der Menschheit, auf welches die vorchristliche Zeit hindrängt und von welchem die nachchristliche ausgeht; er ist das belebende Princip beider. Durch die Sehnsucht zu ihm hin kam in jener dieses Princip, das πνεῦμα, momentan, ekstatisch, zum Vorscheine; durch den lebendigen Glauben an ihn wird es in dieser im Menschen offenbar. Christus ist der Gottmensch; welcher als solcher der Mittler zwischen Gott und dem Menschen ist, damit das wahre Verhältniß zwischen beiden wieder hergestellt werde, welches durch die Sünde gestört war, indem statt des Pneumatisch-Göttlichen das Psychisch-Menschliche herrschte. Im Tode gab Christus seine Menschheit, ψυχή, an Gott hin als ein Sühnopfer der Sünde, und seine Gottheit, πνεῦμα, an die Menschen, damit sie wieder zu Kindern Gottes würden. So ist er der wahre Mittler und Versöhner geworden. Er hat sich zu den Menschen erniedrigt, um sein πνεῦμα in die ψυχή der sündigen Menschheit zu versenken; Er ist zu Gott erhöht worden, damit er die Menschheit, deren Seele nunmehr sein Geist ist, mit sich erhebe. Wenn aber sein Geist unsere Seele ist, so leben wir nur in ihm, und Alles, was von ihm, dem absoluten Subjecte, geschieht, muß auch von uns, den besonderen Subjecten, geschehen, die wir überhaupt

a) Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen. S. 63 f.

Digitized by Google

im Reiche Gottes nur insofern etwas sind, als wir Theil an seiner absoluten Subjectivität haben, d. h. uns durch den Geist mit ihm eins wissen. Hieraus folgt von selbst, daß das, was am Haupte geschah, auch an den Gliedern geschehen muß, aber zugleich, daß ein Glied dieses nicht durch sich selbst, durch eigene Kraft vermag, sondern durch die Gemeinschaft mit dem Haupte. Der Glaube aber bindet Haupt und Glieder, mithin hat die Genugthuung, wie überhaupt alle Rechtfertigung ihn zur nothwendigen Voraussetzung.

Haben wir erkannt, daß Christus die Urpersönlichkeit, das Urbild, nach welchem Gott die Menschen erschaffen hat, ist, und daß unsere Persönlichkeit nur insofern Wahrheit, als sie in dieser Urpersönlichkeit wurzelt, so wird uns die Lehre von der Genugthuung durch den stellvertretenden Tod Christi deutlich werden können, was aber unmöglich ist, wenn wir keine Einsicht haben von der Wesenseinheit der einzelnen Menschen unter einander, sofern in ihnen eine Sehnsucht zu Christus hin oder nach ihm zurück ist, sie also nicht als von der Urpersönlichkeit abgelöste, sondern eben durch diese Sehnsucht mit ihr verbundene Individuen dastehen. Das richtige Verständniß unserer Stelle Röm. 3, 25. 26. ist von der Auffassung dieser Persönlichkeit Christi im Verhältnisse zur menschlichen durchaus abhängig. Es heißt hier, Gott habe Christum vorgestellt als ein ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Es braucht hier wohl nicht erwähnt zu werden, daß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι auf ἱλαστήριον und nicht auf πίστις zu beziehen ist, da im letzteren Falle, wenn die Stelle einen Sinn geben sollte, nicht ἐν, sondern εἰς gesetzt seyn müßte. Demnach ist αἷμα Χριστοῦ das λύτρον, durch welches wir theuer erkauft sind, wie es im N. T. überall bezeichnet wird. „Und wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Golde erlöset seyd von eurem eitlen Wandel nach

väterlicher Weiſe, ſondern mit dem theuren Blute Chriſti, als eines unſchuldigen, unbefleckten Lammes, der zwar zuvor verſehen, ehe der Welt Grund ward, aber geoffenbaret zu den letzten Zeiten um euretwillen." (1 Petr. 1, 18—20.). Es iſt Chriſtus hiernach von Anbeginn als das wahre Sühnopfer für unſere Sünden auserſehen; ſein Blut iſt das wirkliche λύτρον geworden, durch welches wir erlöſt ſind, wie dieſes im altteſtamentlichen Opfercultus durch das Blut der Opferthiere bereits angedeutet wurde. Der Glaube aber iſt das Medium, durch welches die Theilnahme an dieſem λύτρου erworben wird; denn im Glauben iſt der Menſch eins mit Chriſtus und hat darum Theil an dem, was durch ihn erworben iſt. Unter Blut iſt hier nicht bloß der Tod zu verſtehen, ſondern die Hingabe der im Blute pulſirenden ſeeliſchen Subſtanz, welche durch Chriſti leidenden Gehorſam überhaupt vollbracht wird und nur im Tode die Vollendung feierte. Dieſes iſt geſchehen εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης θεοῦ, d. h. damit Gottes ſtrafende Gerechtigkeit ſich offenbare, inſofern als nun an Chriſto die Sünde, welche nach der Oekonomie des alten Bundes nur zugedeckt war, wirklich geſtraft wurde. Hierdurch hat ſich Gott, nach V. 26., zugleich als gerecht gezeigt, ſofern er die einmal begangene Sünde nicht ungeſtraft läßt, und zugleich als gnädig, ſofern er Jedem, welcher an Chriſtum glaubt und alſo in dieſem Glauben mit Chriſto eins iſt, daher mit ihm ſeine ψυχὴ dahingibt, deſſen Gerechtigkeit zurechnet. Hierdurch offenbart Gott ſein Weſen, die Liebe, welche unveränderlich iſt und ſich überall gleich bleibt, in voller Wahrheit. Nach dieſer Liebe kann Gott nichts Anderes wollen, als das ewige Heil ſeiner Geſchöpfe; durch die Gerechtigkeit ſtraft er die Sünde, vernichtet er das, was dieſem ewigen Heile entgegen iſt, durch ſeine Gnade aber läßt er fortdauern, erhält und belebt er das Element im Menſchen, welches,

Digitized by Google

wenn auch nicht für sich die Kraft, doch das Verlangen hat, das ewige Heil zu erringen. So bewähren sich diese unterschiedenen Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade nur als besondere Ausflüsse der einen ewig unveränderlichen Liebe. Die stellvertretende Genugthuung durch den Opfertod Christi ist also nicht, wofür sie der reflectirende Verstand ausgeben will, eine Gottes unwürdige Lehre, welche ihm Haß, Zorn und Rache zuschreibt, sondern sie bewährt sich vielmehr als die höchste Liebesthat, welche gedacht werden kann. Durch sie allein ist das rechte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen wieder hergestellt; Gott ist sowohl selbst versöhnt, weil seiner Gerechtigkeit genügt wird, indem Christus der Gerechte, an welchem keine Sünde zu bestrafen ist, für die Ungerechten leidet (1 Petr. 3, 18), als auch die Menschen mit Gott versöhnt werden, weil deren Rechtfertigung, sofern sie glauben, nunmehr durch sein Blut, welches über sie ausströmt, bewirkt werden kann. Es steht also fest, daß Christus mit einem Opfer vollendet hat in Ewigkeit, die vollendet werden (Hebr. 10, 14.), und daß nunmehr die Vergebung der Sünde eintreten kann, weßhalb eben kein Opfer mehr ist (Hebr. 10, 18.).

Wir kommen jetzt darauf, die schwierige Frage zu beantworten, wie in Christo die Sünde bestraft werden könne, da er doch selbst ohne Sünde gewesen ist. Die richtige Antwort ist wesentlich abhängig von einem richtigen Verständnisse der Persönlichkeit Christi. Nach der wahren Auffassung derselben ist Christus seiner menschlichen Natur nach nicht eine Person neben den anderen, sondern, wie schon angedeutet, die Urperson, welche als solche die ganze Menschheit in sich trägt und deßhalb auch die Gesammtheit des Menschengeschlechts repräsentirt. Da nun im Menschengeschlechte sich die Gegensätze des Guten und Bösen darstellen, so mußte dieses auch

in Christo geschehen a). Sofern also Christus Mensch war, wird in ihm die Sünde mitrepräsentirt; aber dieses nicht in der Beziehung, daß die Sünde in ihn überging, er selbst sündigte, sondern insofern als er eine ψυχὴ in sich trug, welche hätte sündigen können, und sofern auf ihn als geistiges Centrum im Organismus der Menschheit das zurückwirkte, was in den einzelnen Theilen geschah, er also im Geiste den Schmerz der Sünde mitfühlte. Dieses, daß die Sünde wohl an Christus kam, aber nicht in ihn, sondern von ihm überwunden wurde, muß durchaus festgehalten werden, wenn nicht der richtige Begriff von der Genugthuung wie überhaupt von der Erlösung verwirrt werden soll, wie dieß namentlich auch von denen geschieht, welche wie Menken und Hasenkamp behaupten, daß Christus, als von einer Sünderin geboren, einen sündlichen Stoff in sich getragen habe, und welche dann als den Zweck des Opfertodes Christi die Zerstörung dieses sündlichen Stoffes annehmen, so daß also Christus seine Sünde selbst geopfert habe. Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, daß hierdurch der Begriff des stellvertretenden Gehorsams Christi überhaupt wie insbesondere seines Opfertodes durchaus verkehrt oder vielmehr ganz aufgegeben wird, da Christus, sofern er selbst die Sünde in sich trug und sich mithin als ein Opfer für diese seine Sünde hingab, nicht unsere Sünde an seinem Leibe auf dem Holze opfern könnte (1 Petr. 2, 24), diese also noch fortwährend ungesühnt bliebe. Der Versöhner würde er alsdann in Wahrheit nicht genannt werden können. Daß Christus aber die Sünde nicht in sich trug, liegt schon im Begriffe seiner Gottmenschheit; denn der Gottmensch ist er insofern, als in ihm die reine, ursprüngliche, sündlose Natur des Menschen, welche als solche von der göttli-

a) Man vergleiche hierüber die vortreffliche Erörterung Olshausen's zu Röm. 8, 3.

chen nicht verschieden ist, zum Vorscheine kommt. Trüge Christus den Keim der Sünde in sich, so würde seine menschliche Natur an sich von der göttlichen verschieden gewesen seyn, er würde also nicht der Gottmensch genannt werden können; denn durch diesen Begriff wird, wie auch Hegel sagt, ausgesprochen, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist a). Hieraus geht hervor, daß die Sünde, durch welche eine Verschiedenheit beider Naturen hervorgerufen wird, etwas der menschlichen Natur ursprünglich Fremdes ist. Sehr gut sagt daher Marheineke: „Die Sünde kann nicht als identisch mit der menschlichen Natur, sondern diese nur als behaftet damit und als ein an und für sich ihr Aeußerliches, aber doch zugleich Innerliches begriffen werden. Als ein Aeußerliches ist sie ein Zufälliges, als ein Innerliches ein Zuständliches; als jenes ist sie ihr Fremdes (die menschliche Natur ist gut), als dieses ihr Eigenes, obwohl in dieser Eigenheit nicht Eigenschaft oder Qualität, doch in ihrer Natürlichkeit Gegründetes. Fern von jener Natürlichkeit und dieser Zuständlichkeit der Sünde ist allein der Gottmensch; sie kann unter keinem Gesichtspunkte weder als Minimum der Sündhaftigkeit von Anfang an, noch als mit der Zeit erst überwundene Bestimmtheit seines Daseyns, als an oder aus ihm hervorgekommen, gesetzt werden. Er allein offenbart vielmehr in sich die menschliche Natur in ihrer Integrität und zeigt, daß die Sünde nicht eine absolute Nothwendigkeit der menschlichen Natur oder diese selber sey. Er ist auch nicht etwa nur der Sündlose oder Unsündliche, sondern daß er dieses Negative ist, hat seinen Grund im Positiven, darin, daß er der Heilige, seine Bestimmtheit die an und für sich göttliche

a) Religionsphilosophie, Bd. II. S. 289.

Digitized by Google

Heiligkeit ist. Und nur als dieser Heilige kann er der Versöhner der Welt seyn mit Gott" a).

Hiermit stellt sich heraus, daß an Christus nicht seine Sünde bestraft werden konnte, weil er sie nach seiner Gottmenschheit nicht in sich trug, und daß er, falls er sie in sich getragen hätte, sie nicht habe negiren können; denn das Negative wird nicht aufgehoben durch das Hinzukommen eines Negativen, sondern eines Positiven. Allein so gewiß dieses auch feststeht, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß, wenn auch nicht seine, doch die Sünde der Welt in ihm bestraft sey; denn an sich ohne Sünde ging er durch seine Liebe in die innigste Verbindung mit der sündigen Welt ein, so daß er in dieser Liebe ihr gleich wurde, mit ihr den Schmerz der Sünde fühlte. Christus war die göttliche Liebe selbst, welche in ihm Fleischesgestalt angenommen hatte und welche als solche das liebte, was im Menschen noch vom göttlichen Urbilde übrig geblieben war, aber wegen der Herrschaft der Sünde immer mehr unterdrückt wurde. Sich mit diesem göttlichen Elemente im Menschen, welches wegen der der menschlichen Natur anklebenden Sünde sich nicht entwickeln konnte, vereinend, nahm er die Sünde und deren Strafe, welche auf dem ganzen Menschen lastete, auf sich. Er nahm hierdurch das sinnlich-psychische von der Sünde inficirte Lebenselement, welches im alten Bunde symbolisch im Blute der Thiere geopfert wird, von der Menschheit hinweg und gab es am Kreuze in seinem Blute mit der ψυχή, dem Element in ihm, welches hätte sündigen können, dahin, goß aber sodann sein πνεῦμα, wozu sich im Tode eben seine ψυχή wieder verklärt hatte, über sie aus, damit die Menschheit, hierdurch zur Erkenntniß ihrer Sünden gelangend, in seinem Leiden für ihre Sünde die höchste Liebesthat anschaue und, im Glau-

a) Dogmatik, §. 389 f.

den mit ihm verbunden, sein stellvertretendes Leiden zugleich als ein eigenes inneres Leiden um die eigne Sünde in sich fühle. Was die Glieder gesündigt hatten, wurde an Christo, dem Haupte, bestraft; aber sofern sie mit dem Haupte sich eins wissen, leiden sie die Strafe mit.

Fassen wir das Erörterte kurz zusammen. Christus, obwohl ohne Sünde, wurde durch seine sich hinopfernde Liebe eins mit der sündigen Welt. Ungeachtet sie sündig war, stieß er sie nicht von sich, sondern durch seine ganze Erscheinung ging er auf sie ein; um sie zu heilen, „drang er", wie Olshausen zu Röm. 8, 3. sagt, „in ihren innersten Mittelpunkt ein, identificirte sich mit ihr und trug zwar nun den ganzen Druck der Sünde der Welt und alle Folgen derselben, die die göttliche Gerechtigkeit über sie ergehen lassen mußte, aber er gewann gerade dadurch selbst die Widersacher und wandelte so die Gesammtheit in sich selber um. Während Er also zuerst ward wie die Menschheit, ward nachher die Menschheit wie Er!" „Er tauschte nur mit der Menschheit, nahm ihre Sünde auf sich und schenkte ihr seine Gerechtigkeit und Seligkeit." Daher heißt es an einem anderen Orte: „Gott hat den, welcher von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt" (2 Kor. 5, 21.), d. h. Gott hat den, welcher zwar nicht sündigte, aber die gesammte sündige Menschheit darstellte, zur Sünde gemacht, nämlich zum Sühnopfer des ganzen Geschlechts werden lassen, damit so in seiner Hingabe, in seinem Blute, nicht bloß die Sünde gestraft würde; sondern damit wir auch, sofern wir glauben, uns Christi Gerechtigkeit zu eigen machen und im Besitze dieser vor Gott als gerecht angesehen würden. (Vgl. Röm. 5, 6 ff. u. 15 ff.)

Nach dieser Auffassung wird Gott zwar durch das Blut Jesu Christi versöhnt, gleichwie durch dasselbe

Digitized by Google

unſere Sünden geſühnt werden, doch geſchieht dieſes nicht ohne unſer Zuthun. Der Menſch, welcher glaubt an die Gnade Gottes in Jeſu Chriſto, iſt Glied der großen Geſammtheit, deren Haupt Chriſtus iſt; im Glauben mit ihm gibt er auch ſeine ψυχὴ dahin, ſo daß Chriſtus nicht bloß für ihn, ſondern er auch mit Chriſto ſtirbt. Ohne dieſen Tod der von Gott losgetrennten Selbſtheit des natürlichen Menſchen kann weder Gott ſelbſt verſöhnt, noch der Menſch mit Gott verſöhnt werden; denn ſo lange der natürliche ſündige Menſch lebt, muß die göttliche Gerechtigkeit dieſen negiren; es kann alſo keine Genugthuung ſtattfinden. „Der Tod iſt der Sünden Sold;" dieſe ſchon das alte Teſtament durchziehende Lehre kann nicht umgangen werden. Geſündigt hat aber nicht bloß Adam, ſondern auch der Adam im Menſchen, das pſychiſche Element, welches von der ſinnlichen Begierde und Luſt gereizt und verführt worden iſt. Darum muß, wie Chriſtus am Kreuze im Blute ſeine Seele aushauchte, ſo auch der Menſch im Blute, d. h. hier in der Hingabe ſeiner der Sünde unterworfenen Selbſtheit, ſeines ſinnlich-pſychiſchen Lebensprincips, die Seele des alten Menſchen aushauchen. Dieſes muß geſchehen, weil der göttlichen Gerechtigkeit nur genuggethan, Gott nur verſöhnt werden kann, wenn der Sünder ſtirbt, alſo das gleich im Anfange unveränderlich feſtgeſtellte Geſetz, welches den Tod des Sünders fordert, ſein Recht behält. Bei dem geiſtigen Tode des alten Adam im Menſchen, welcher der Sünder iſt, geſchieht dieß.

Wie aber der Menſch im Glauben mit Chriſto ſterben muß, ſo muß er auch im Glauben mit ihm leben; und eben hierdurch wird erſt die Verſöhnung vollendet. Chriſti Tod iſt das wahre Leben, ſofern er in demſelben ſeine ψυχὴ dahingab und ihn nun allein das πνεῦμα durchdrang. So iſt auch des Menſchen geiſtlicher Tod

Digitized by Google

sein wahres Leben, sofern er sein eigenes sündiges Blut dahingibt, auf daß ihn nunmehr im Glauben das geistige Blut Christi, d. h. sein πνεῦμα, durchdringe und alle Adern und Gefäße des neuen Menschen erfülle a). Wenn nun auf der einen Seite die Gerechtigkeit Gottes den Tod des alten Menschen erheischt, so offenbart sich auf der anderen darin dessen Gnade, daß er uns, sofern wir uns von dem Blute Jesu Christi durchströmen lassen, dieses also das Lebenselement des neuen Menschen in uns wird, die Sünden des alten Menschen nicht zurechnen, sondern als durch das Blut Jesu Christi versöhnt ansehen will. Im Glauben nehmen wir das Verdienst Jesu Christi in uns auf; im Glauben lebt er in uns; im Glauben sind wir daher wieder eins geworden mit Gott; denn im Glauben hat in uns das Urbild der Menschheit, welches Christus ist, Gestalt gewonnen, wodurch wir zur Ebenbildlichkeit mit Gott zurückgekehrt sind; Gott ist mithin im lebendig machenden Glauben an Jesum Christum versöhnt.

Wir brechen hier ab, hoffen aber, durch diese Entwickelung nachgewiesen zu haben, daß die Versöhnung sich nicht auf den Menschen allein, sondern auch auf Gott bezieht, sofern durch sie seiner

---

a) In einer Schrift von J. W. Hanne: „Rationalismus und speculative Theologie ꝛc. Braunschweig 1838" wird die Genugthuung in der dritten Beilage philosophisch recht gut entwickelt und dann weiter ihre Beziehung zum Menschen erörtert: „Die Sünde müsse durch Vernichtung bestraft werden; indem nun diese Vernichtung zugleich des Subjects eigener Wille und Thun werde, sei der Act, in welchem der Sünder sich kraft der Idee in ihm negativ gegen seine Endlichkeit verhalte und die sündliche Individualität tödte, zugleich die Erhebung seiner sündlichen Individualität in die Idee, wie die Erhaltung derselben in ihrem versöhnten Zustande durch die Idee, und darin erscheine die unendliche Liebe Gottes, wie sie die Gemeinschaft eines Geistes und Lebens, die Gemeinde der Heiligen stifte."

Digitized by Google

Gerechtigkeit ein Genüge geleistet wird. Es greift diese Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Jesu indeß so tief in das christliche Leben ein und hängt so innig mit unserem evangelischen Grundprincipe, der Rechtfertigung durch den Glauben, zusammen, daß wir unseren Aufsatz noch weit würden ausdehnen müssen, wenn wir dieses vollständig erörtern wollten. Die Genugthuung ist die Spitze der Rechtfertigung durch den Glauben und steht und fällt mit dieser. Wird sie aufgegeben, so ist dieses mit dem evangelischen Grundprincip ebenfalls geschehen. Hiermit hängt wieder zusammen, daß ohne die Genugthuung oder den stellvertretenden Tod Christi für unsere Sünde seine ganze Stellvertretung überhaupt, deren Schlußpunkt der Tod ist, ihre Bedeutung verlieren würde. Von einem hohenpriesterlichen Amte Christi, in welchem diejenigen Momente, welche im alttestamentlichen Hohenpriesterthume vorgebildet sind, zur absoluten Wahrheit erhoben werden, könnte alsdann nicht mehr die Rede seyn; denn die Versöhnung würde zu einer That des Menschen herabsinken und als solche unmöglich seyn. Auch würde das heilige Abendmahl seinen sacramentalen Charakter verlieren; denn es hätte nunmehr die Hingabe des alten Menschen in aufrichtiger Buße und die Aufnahme des neuen Menschen, wie sie in Brod und Wein, den Symbolen des für Sünde dahingegebenen Leibes und vergossenen Blutes Christi, gefeiert wird, weiter keine Bedeutung in Bezug auf Gott, sondern nur auf den Menschen. Es würde mithin durch das Abendmahl eben so wenig etwas vermittelt werden, als überhaupt noch von Christo als dem Mittler die Rede seyn können.

Digitized by Google

2.

Andreas Bodenstein's von Carlstadt Abendmahlslehre.

Von

M. Goebel,

evangel. Pfarrer in Siegburg.

Die hier folgende Darlegung der Abendmahlslehre Carlstadt's schließt sich auf das engste an an die im ersten Hefte des Jahrganges 1841 dieser Zeitschrift gegebene „Schilderung Carlstadt's nach seinem Charakter und nach seinem Verhältnisse zu Luther" und bildet eigentlich nur die Fortsetzung dieses Aufsatzes. Desto mehr muß ich mich auf das dort Gesagte beziehen und darf hier nur mit wenigen Worten an den dort näher geschilderten verschiedenen religiösen Charakter beider Männer und an ihre daraus hervorgehende verschiedene Stellung zur heiligen Schrift, zur Kirche und zu deren Reformation erinnern.

Carlstadt war, gleich Luthern, ein Anhänger der Mystik, also im Gegensatze gegen die von ihm sonst gründlich gekannte Scholastik ein Mystiker, mehr aber seiner Erkenntniß und seinem Verstande nach als in seinen Gefühlen und in seinem Herzen. Indem er nun zwar „den Geist", d. h. seinen subjectiven heiligen Geist, seine christliche Erkenntniß und Erfahrung der heiligen Schrift vorordnete, Luthern dagegen Alles auf die Befriedigung seines und des christlichen Volkes Herzensbedürfnisses und auf die Schonung der Gewissen ankam, und dieser hiernach die heilige Schrift in seinem reformatorischen Verfahren benutzte, erkannte Carlstadt nichtsdestoweniger, sobald er mit Andern ver-

kehrte oder reformatorisch verfuhr, in der h. Schrift seine alleinige objective Norm; die Ehre Gottes war ihm oberstes sittliches Princip, und die unbedingte und buchstäbliche Befolgung der Gebote Gottes in der h. Schrift erste Pflicht, mochte auch die bisherige Kirchenlehre dadurch völlig umgestürzt und das subjective Gewissen Einzelner dadurch geärgert werden. Luther sah dagegen seinem Grundsatze gemäß auf möglichste Schonung des Vorhandenen, reformirte also nicht objectiv-radical, sondern subjectiv-allmählich. Wie sich diese tiefliegende innere Differenz des Charakters, der Principien und der Maximen schon vor dem Abendmahlsstreite klar und deutlich ausgesprochen hat, so ist sie auch die eigentliche und wahre Veranlassung des nicht etwa zufällig ausgebrochenen, sondern nothwendigen Abendmahlsstreites geworden, in welchem Carlstadt, wie wir auch die ihm eigenthümliche Lehre beurtheilen mögen, seiner guten Absicht sich wenigstens klar bewußt gewesen und seiner Ansicht consequent treu geblieben ist.

Eine wichtige Thatsache im Abendmahlsstreit ist die, daß Carlstadt noch 1522 sich keiner Differenz mit Luther hierüber bewußt war, indem er in der Ermahnung an Hans Ochsenfort (am Anfang und am Ende) nicht nur seine Einigkeit mit Luther bezeigte, sondern auch in der ganzen Schrift ihrer Beider Lehre als identisch ansah und als eine und dieselbe vertheidigte.

Dennoch können wir, trotz dieser damals noch bestehenden Einigkeit und vorausgesetzten Uebereinstimmung, schon in einer früheren Zeit Spuren einer vorhandenen Verschiedenheit in der Abendmahlslehre entdecken, welche nur darum noch nicht zum Vorscheine kam, weil die Uebereinstimmung die Verschiedenheit noch überwog, und bis dahin noch keiner seine Lehre durch Wort oder durch That entschieden ausgesprochen hatte, was Carl-

Digitized by Google

stadt erst dann ziemlich unbesonnen that, als Luther auf der einsamen Wartburg sich beruhigte und sammelte.

Die erste Spur eines solchen Dissensus enthält die Erzählung Hardenberg's in Wessel's Leben a). Heinrich Rodius hatte nämlich im Jahre 1521, also in den ersten Monaten dieses Jahres, noch vor Luther's Abreise nach Worms, aus Auftrag gelehrter und frommer Männer eine Schrift über das Abendmahl — von Wessel oder von Honnius — zugleich mit den Schriften Wessel's nach Wittenberg gebracht und Luthern in seinem und Anderer Namen gebeten, sie zu billigen und anzunehmen. Das that aber Luther nicht, da er jede mögliche Entweihung des Herrenmahles scheute. Vergebens bat Carlstadt über Tische Luthern, er möge diese Ansicht billigen und gegen den fleischlichen Genuß schreiben; als Luther sich entschieden weigerte, antwortete Carlstadt heftig: „Wenn du nicht schreiben willst, so thue ich es, wenn ich auch nicht so dazu geeignet bin." Damals meinte also Carlstadt, er sey noch ganz einig mit Luther, und schrieb dessen Weigerung noch nicht einer Verschiedenheit der Ueberzeugung, sondern etwa nur den subjectiven Bedenken und der zu ängstlichen Scheu seines sonst dazu befähigteren Freundes zu. Carlstadt hat nun, nach der bald darauf erfolgten Abreise Luther's und während dessen Abwesenheit, seinen damals gefaßten Ent-

---

a) Mitgetheilt von Ullmann in Wessel's Leben, S. 326 f. Wir haben keinen hinreichenden Grund, deren Authenticität zu bezweifeln, da sich Hardenberg ausdrücklich auf Melanchthon und auf Thomas Blaurer als auf Augenzeugen beruft. (Ich habe diesen, gewiß nicht unwichtigen und bisher dunkeln Punkt nun vollständiger beleuchtet in der 2ten Auflage von Joh. Wessel oder der Reformatoren vor der Reformation 2tem Theile, da, wo von der Einwirkung der Abendmahlslehre Wessel's und eines andern Gleichgesinnten auf Carlstadt und Zwingli die Rede ist. Ullmann.)

Digitized by Google

schluß wirklich ausgeführt, entweder schon in der am 24. Junius 1521 erschienenen Schrift: „Vom Empfahen Zeichen und Zusag des Sacramentes Fleisches und Blutes Christi" (Walch XX, 2852 ff.), oder jedenfalls durch zweimalige Aufstellung von Theses über das Herrenmahl, den 19. Julius 1521, (nicht wie Gerdesius voraussetzen läßt, 1520) und am 18. October 1521 a).

In der ersten Schrift: „Vom Empfahen ꝛc.", geht Carlstadt, ganz wie Luther und in Luther's Sinn, noch von der vorgefundenen katholischen Abendmahlslehre aus und behält diese noch möglichst bei, so daß sogar die Unschuldigen Nachrichten 1714 von dieser Schrift rühmen: „sonsten ist die Lehrart hier sehr evangelisch und recht nach Luther's genio, daher das Büchlein Carlstadt's übrige Schriften übertrifft." Er behauptet noch ganz unbedenklich die Transsubstantiation und die daraus folgenden Wirkungen des Sacramentes. Er sagt: „Der Leib Christi, der meine Speise ist, ist für mich gestorben." „Das Fleisch und Blut Christi, so du einnimmst, tödtet die Sünde und ist dir zu einer Arzenei und zu Gerechtigkeit und Neuheit des Geistes." „Ich weiß, daß mir Gott meine Sünde gewißlich durch das hochwürdige Sacrament wird vergeben." Christi Fleisch, Blut, Leib oder Brot ist ein Zeichen", d. h. nämlich hier ganz in Luther's damaligem Sprachgebrauche, ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade, im Gegensatze gegen die daran geknüpfte mündliche Verheißung der Gnade.

a) Luther gab nun zwar 1522 eine kleine Sammlung von Aufsätzen Wessel's mit einer sehr anerkennenden Vorrede heraus, ließ aber die Schrift über das Abendmahl, gewiß absichtlich, weg, wogegen nun Zwingli sie 1525 herausgab unter dem Titel: Epistola christiana, admodum ab annis IV. ad quendam, apud quem omne iudicium sacrae scripturae fuit (Luther), ex Batavis missa, sed spreta, longe aliter tractans coenam dominicam, quam hactenus tractata est, per Honnium Batavum.

Digitized by Google

Die höchst interessante Schrift ist völlig übereinstimmend (ja sie ist vielleicht dadurch entstanden und veranlaßt) mit dem schon zwei Jahre früher erschienenen „Sermon Luther's von dem hochwürdigen Sacrament des heilgen wahren Leichnams Christi", indem auch Carlstadt wie Luther hier scharf scheidet zwischen Wort und Zeichen, ausdrücklich sagt, daß das Wort mehr denn das Zeichen („daß ein Zeichen minder ist denn das Wort, und daß ein Zeichen von wegen der Zusage vorgestellt wird, wiewohl das fremd und seltsam lautet") und besonders am Schlusse (2872., vgl. 2866 ff.) den ganzen Segen an den Glauben des Empfangenden knüpft. „Zusage Gottes dient nicht zur Seligkeit, so man nicht glaubet." Besonders auffallend und wohlthuend ist auch die tiefe Einsicht, welche Carlstadt schon damals in die eigentliche Natur und Bestimmung dieses „freudenreichen Sacramentes hatte, welches uns zum Trost gereichet wird, und dessen Zeichen uns erinnern, daß Gott seiner Zusage woll' gedenken und Glauben halten, und in keinem Weg und Anfechtungen lassen verderben." „Siehe fest darauf, daß Christus denen gekommen ist, die von Sünden krank sind, sie gesund zu machen, laß dich nichts hindern, glaub' das und fühle deine Sünde, und komm' fröhlich, frisch und ohne Zweifel."

In der ersten Thesenreihe vom Juli 1521 spricht sich nun aber Carlstadt schon bestimmter, und früher als Luther, über den Empfang unter beiderlei Gestalten so aus: „Nicht Böhmen (d. h. nicht Ketzer), sondern wahre Christen sind diejenigen, welche das Brod und den Kelch Christi nehmen; wer nur das Brod isset, sündigt nach meiner Ansicht, und es wäre besser, daß er keine Gestalt nähme, als nur eine. Denn er thut weder den alten Vorbildern nach der Einsetzung Christi Genüge", wogegen Luther 14 Tage später, gewiß in bestimmter Beziehung hierauf, sich so ausspricht: „Ueber beiderlei Ge-

Digitized by Google

stalt argumentire ich nicht von dem Beispiele, sondern von dem Worte Christi, der nichts darüber sagt, daß diejenigen, welche nur Eine Gestalt nehmen, sündigen oder nicht sündigen; sondern das bestimmt mich, daß Christus keine gefordert hat. Da er also es nicht als etwas Nothwendiges fordert und unrechtmäßige Gewalt es hindert, so sehe ich nicht ein, wie die sündigen, die nur Eine Gestalt empfangen.... Es gefällt mir aber sehr, daß ihr die ursprüngliche Einsetzung Christi wieder erneuert; denn das hätte mir nach meiner Rückkehr vor Allem am Herzen gelegen."

Am 18. Octbr. 1521 edirte nun Carlstadt: Articuli super celebratione missarum sacramenti panis et vini et discrimine praecepti et promissionis et aliis, mit dem Motto: „Suche die Sache aus der Schrift zu erforschen als wie mit einer Goldwage, sonst appellire ich an die heilige Schrift." Ich gebe absichtlich die Stellen vollständig in ihrem Zusammenhange, in wörtlicher Uebersetzung, ohne Unterbrechung.

„Nur den kanonischen Schriften weichen und folgen wir ohne Widerspruch."

Von dem Brode Christi.

„Das Brod vom Himmel ist das wahre Brod. Joh. 6. Wir aber zweifeln keineswegs an der Wahrheit, wenn sie wahr und eigentlich gemeint ist, und wollen lieber unsere Kurzsichtigkeit eingestehen, als dem Evangelium Gewalt anthun. — So wie ich den Satz nicht leugne: der Mensch ist weiß, weil Mensch und weiß zu einander gehören, so sage ich auch, daß der Satz: das Brod ist der Leib Christi, wahr ist, weil ich glaube, daß beides eins ist. — Die Lüge ist aus der Charybdis in die Scylla gerathen, weil sie, den Satz: das Brod ist der Leib Christi, leugnend, den Traum von der Transsubstantiation erdichtete, um welcher einzigen Sache willen diejenigen,

Digitized by Google

die das nicht zugeben wollen, aus der Gemeinschaft Christi ausgestoßen werden sollten. Denn wenn es aufhört, Brod zu seyn, so hat Christus Unsinn gesprochen, als er sagte: Nehmet das Brod — das ist mein Leib. Wir müssen in den Worten der Schrift unbeweglich beharren und nicht im Geringsten an ihrer Wahrheit zweifeln, sollten wir auch noch nicht in ihren Sinn eindringen und die Sache dem Auge sich entziehen. Denn wir können ihr nichts geben, wie wir ihr auch kein Titelchen nehmen können."

Von der Anbetung des Brodes.

„Uebrigens sehe ich nicht, warum das Brod nicht angebetet werden möge, da wir doch Christi Leib anbeten dürfen und mögen a). Denn es ist ja erwiesen, daß das Brod Christus ist; also dürfen wir das Brod anbeten. Derjenige muß daher zurückgewiesen werden, welcher lehrt, daß das Brod nicht angebetet werden dürfe. Das gestehe ich frei, daß die Priester Christum verspotten und den Herrn dem Gespött aussetzen, wenn sie das Brod, das Christus ist, nur aufheben und den darnach verlangenden Umstehenden vorenthalten."

Ueber die Feier der Messe.

„Möchten doch die Fehler der Messe durch das Wort Gottes verbessert werden, und wir uns der Geschichte soviel als möglich anschließen, wenn wir die Messe feiern. Das heißt, daß doch bloß die Verheißung zu dem Zeichen, welches Christus gegeben hat, vorgelesen würde. Ich möchte auch wünschen, daß je eher je lieber Keiner

a) Gabriel Didymus verwarf damals schon ganz entschieden die Adoration, während sie Luther noch lange und Carlstadt noch kurze Zeit vertheidigte. Carlstadt schrieb damals noch besonders für sie: Von der Anbetung und Ehrerbietung der Zeichen des N. T. 1521.

Digitized by Google

die Messe feierte, der nicht die Genossen seines Tisches mitspeiſete. — Zum Gebet und zum Formular des Kelches gehört das Wort: Trinket alle daraus, d. h. ebenso viele, als das Brod gegessen haben, ebenso viele sollen trinken. Ich kann Niemand von der Sünde freisprechen, der nur Eine Gestalt nimmt; es sind zwei Gnadengaben, weil es zwei Verheißungen sind. Die Gnadengabe der Sündenvergebung wird angeboten durch die Verheißung, deren Zeichen der Kelch ist. Es muß uns also wundern, wie man Sündenvergebung in der Verheißung suchen kann, deren Zeichen das Brod ist. Daher rathe ich, daß du dich lieber ganz dieses sichtbaren Sacramentes enthaltest, als daß du durch verkehrten Genuß wider Christum sündigst. Niemand gebraucht in der That die Zeichen, das Brod und den Wein, zu seinem Heile, der nicht vorher mit empfänglichem Herzen die Verheißungen genießt. Zuerst muß das Wort der Verheißung gegessen werden, dann erst ist das Brod und der Kelch zu nehmen. Denn, wie Christi Fleisch nichts nützt, so auch nicht das sichtbare Brod; der Geist ist es, der lebendig macht, der Geist des Glaubens, dessen Wort die gesprochene Verheißung ist. Ferner: wer so die Verheißung genießt, der genießt wirklich, und er braucht keine äussere Sache mehr; er wird ohne den Genuß des Brodes und Kelches gerecht. Ich wollte also, daß Jeder sich der Zeichen lieber enthalte, als daß er die Zeichen zu einem verkehrten Zwecke mißbrauchte. Glaube — so hast du gegessen; sieh zu, daß du nicht durch den verkehrten Genuß dessen verlustig geheſt, was du durch gerechten Glauben erlangt hast." (Und wenn nun das Nehmen beider Gestalten öffentlich noch nicht möglich und erlaubt seyn sollte, so erlaubt Carlstadt, daß man um des Gebotes Christi willen: trinket alle daraus, lieber beide Gestalten für sich allein nehme, da ja nicht gerade dreizehn Personen —

Digitized by Google

wie bei der Einsetzung — oder mehrere nöthig seyen, nur solle man nicht wieder diese Erlaußniß als ein Gesetz behandeln und meinen, man müsse communiciren. Es hätten eigentlich nur die Bischöfe mit Christus zu Tische gesessen, die Laien müßten also eigentlich gar nicht, wenn man es buchstäblich nehme, das Abendmahl nehmen." „Die Anbetung hindert nicht, daß du es genießest, so wie es geboten ist, sondern dient nur zum Beweise, daß der Mensch den Leib Christi unterscheidet. Das muß den Menschen gelehrt werden, damit sie wissen, daß der Verheißung darum das Zeichen zugegeben ist, damit das Fleisch ertödtet werde und der Glaube gestärkt werde. An den Zeichen erkennen wir, daß Gott an seine Verheißung gedenkt und wir das gewißlich erlangen, was er verheißt."

Hierin haben wir, im Zusammenhange entwickelt, schon die ganze spätere Abendmahlslehre Carlstadt's in ihren wesentlichen Grundsätzen, nur noch mit einigen, leicht abstreifbaren Zusätzen — und, wohl zu merken, er glaubte sich damals noch ganz einig mit dem abwesenden Luther, und Luther protestirte auch damals gegen das Wesentliche seiner Lehre keineswegs. Folgende Punkte mögen seine damalige Ansicht kurz zusammenfassen:

1) Die Lehre und die Feier des heiligen Abendmahls muß möglichst schriftgemäß seyn, schriftgemäß gerichtet und eingerichtet werden.

2) Die Transsubstantiation ist falsch, die Adoration dagegen erlaubt und gut.

3) Der Glaube ist das erste Erforderniß beim Genuß und muß vor dem Genusse daseyn; der Genuß selber ist daher nicht nothwendig zur Seligkeit, ja sogar, wenn er wider die Einsetzung beschaffen ist, unerlaubt und zu unterlassen.

4) Beide Gestalten sind geboten und insbesondere

an den Kelch eine besondere Verheißung geknüpft, also muß dieser auch genossen werden. —

Diesen Grundsätzen gemäß ward nun in Wittenberg, unter Beistimmung des Magistrats und der Universität, radical durchgreifend reformirt, anfangs auch mit Zustimmung, nachher unter Mißbilligung Luther's, der nun 1522 diese Reformation des Cultus wieder abschaffte, Abgeschafftes wieder einrichtete und so zu dem einstweiligen Fortbestehen vieler und arger Mißbräuche im Cultus der Gemeinde und Glauben der Einzelnen Veranlassung gab, was dann den Carlstadt, der seine Principien dabei völlig außer Wirksamkeit gesetzt und dagegen, seiner Ansicht nach, ganz falsche Principien angewendet sah, nach zweijährigem Schweigen und Zusehen zum Ausbrechen mit seiner Opposition nöthigte. Das that er nun, da er es von Wittenberg aus nicht konnte, von seiner ihm als Pfründe zugehörigen, aber durch einen beständigen Vicar verwalteten Pfarrei Orlamünde aus, plötzlich und heftig, in mehreren Schriften hintereinander, 1524, deren wichtigste die Walch XX. 138 ff. enthaltene ist: „von dem widerchristlichen Mißbrauch des Herrn Brod und Kelch," deren populärste und ausführlichste das (Walch. XX. 2872 ff.), abgedruckte „Gesprächbüchlein oder Dialogus von dem gräulichen Mißbrauch des hochwürdigsten Sacramentes Jesu Christi" ist. Hier erscheint nun Carlstadt's Abendmahlslehre freilich anders, als in seinen früheren Schriften vor 2—3 Jahren; denn hier nimmt er nun durchaus keine Rücksicht mehr auf die vorgefundene Kirchenlehre und erwähnt dieselbe nur, um sie zu widerlegen. Er argumentirt gegen diese Lehre immer einzig und allein mit Gründen der heiligen Schrift und läßt die ganze kirchliche Tradition völlig unberücksichtigt, wie er auch gleich im Anfange der ersten Schrift seine frühere Ansicht über das

Digitized by Google

Abendmahl förmlich widerruft a). Er protestirt nun sogar gegen die unbiblischen Benennungen Sacrament und Eucharistie, behält sie neben diesem Protest nur wegen der Kürze und Verständlichkeit bei (2901. und 2881.) und will sonst zur heiligen Schrift weder etwas zuthun, noch etwas davon thun.

Nun hat aber Carlstadt seiner polemischen Tendenz wegen nicht, wie Zwingli, seine Lehre aus der heiligen Schrift positiv aufbauend dargestellt, sondern vielmehr mehr an der irrigen Gegenmeinung, die er negirt, entwickelt und dadurch für gehörige Erklärung und Vertheidigung seiner positiven Lehre zu wenig Raum behalten und zu wenig Gelegenheit gefunden, weßhalb es auch desto schwerer war, auf dem von ihm gelegten Grunde weiter zu bauen, weil einstweilen noch zu viel Schutt und Ruinen wegzuräumen waren.

Carlstadt's Polemik richtete sich nun aber natürlich zunächst nicht gegen die eigentlich katholische Abendmahlslehre, welche er um sich her nicht mehr herrschend sah, sondern gegen deren Umformung durch Luther und gegen das, was Luther von derselben irriger und mißbräuchlicher Weise stehen gelassen hatte, welcher z. B. kurz, nach der wittenberger Restauration den 13. Junius 1522 (de

---

a) In der Schrift, ob man mit heiliger Schrift erweisen möge, daß Christus mit Leib, Blut und Seele im Sacrament sey, 1524, widerruft er so (Fol. 4): „Daß ich in einem bösen Büchlein geschrieben, daß wir zu dem Sacramente sagen mögen: mein Herr, mein Gott! Hieran, und an dergleichen von der Anbetung des Sacramentes habe ich der Wahrheit gefehlt, und im Grunde soviel geschrieben, daß wir möchten zu des Herrn Rock sprechen: mein Herr, mein Gott! Das fast gut thomistisch und teuflisch und bös christlich ist. Aber darnach erfuhr ich, waserlei Vorhaut und Verstopfung des Herzens die Furcht der Gewalt und Achtung gelehrter Gesellschaft machet. Darum soll keiner auf mich fußen, sondern auf die bloße Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes u. s. w."

Digitized by Google

Wette II. 209 f.) schrieb: „wie bei dem Brode concomitanter das Blut, die Menschheit, Gottheit, Haare, Knochen, Haut seyen, da es nicht nothwendig zu wissen ist, brauchen wir nicht zu ergründen." Die gefährlichsten Mißbräuche, gegen die alle seine Schriften, im Inhalte wie schon im Titel, gerichtet sind, fand er nun in der Meinung, daß das Sacrament, weil Christi Leib und Blut darinnen sey, die Sünde vergeben könne, weil dieses der von ihm klar erkannten und entschieden festgehaltenen Lehre von dem alleinigen Verdienste Christi und der Sündenvergebung durch sein Blut widersprach. Und damit dieser Irrthum vollständig falle, griff er nun auch die Trans- und Consubstantiationslehre an, ganz von dem Mittelpunkte seines (und Luther's) Glaubensgrundsatzes ausgehend.

Folgendes ist nun besonders nach der Schrift: vom Mißbrauch ꝛc., 1524, Carlstadt's Abendmahlslehre mit seinen eigenen Worten und nach seinem eignen Gedankengange möglichst vollständig wiedergegeben:

Zunächst behandelt er von seinem lutherischen Glaubensgrundsatze aus die Frage, ob das Sacrament Sünde vergebe, und eifert gegen diese Meinung: „Das ist ein gemeiner und gräulicher Schade, daß unsere Christen, nämlich Luther's Anhänger, Vergebung der Sünden im Sacramente suchen. Darin soll ihnen Niemand Glauben geben, bis sie ein Wort des Glaubens predigen und das anzeigen, daß des Herrn Brod im Sacrament sey oder Sünde vergebe. Der Glaube an Christum muß sich nach der Art Christi richten, Christum erkennen, wie und was er ist, nicht Christum machen, zu was oder wie er will; sonst würde sich der Glaube ein erdichtetes Bild darstellen." „Demnach müssen alle Menschen zu Schanden und zu Spott werden, die ohne das Wort des Glaubens dem Sacrament einen Frieden ihres Gewissens und Vergebung ihrer Sünden

Digitized by Google

zurechnen, oder das Sacrament zu einem Pfand, das unser Gewissen versichern soll, machen, dieweil sie deß nicht einen Buchstaben finden in den Worten des Glaubens. Da aber das nicht recht sey, will ich Pauli Lehre 1 Kor. 11, 26. zu Händen nehmen: So oft ihr von diesem Brode esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß er kommt."

„Diese Verkündigung ist eine Frucht des Gedächtnisses des Leibes und Blutes Christi; denn es muß Alles, was durch äußerliche Werke und Dinge geschieht, aus dem Grunde des Herzens quellen und in der Inwendigkeit recht geschaffen seyn; derohalben sage ich, daß die Verkündigung des Todes Christi, welche ein äußerlich Werk oder Ding ist, aus einem heimlichen und verborgenen Herzen entspringen muß, wo sie gut ist und Gott behaglich. Darum ist der Grund, auf welchem die äußerliche Wohlrede vom Tode Christi stehet, das Gedächtniß, denn der Herr Jesus nahm das Brod, und dankete und brach es, und sprach: nehmet, esset! Das ist der Leib mein, welcher für euch gegeben wird, das thut in (zu) meinem Gedächtniß. Desselben gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl, und sprach: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute: Solches thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniß."

„Was Gedächtniß sey? Das Gedächtniß ist eine brünstige und liebreiche Kunst der Erkenntniß des Leibes und Blutes Christi. Es kann ja Keiner deß gedenken, was er nicht erkannt hat. Das Erkenntniß aber muß nach dem Gegenstand geartet und gefüget werden, das ist: den Leib und das Blut Christi dermaßen und mit den Ursachen erkennen, als Christus für unsre Sünde seinen Leib gegeben und sein Blut vergossen hat (Gal. 1, 4.). Man muß also den gegebenen Leib und sein vergossen

Digitized by Google

Blut erkennen, so Jemand ein rechtfertig Gedächtniß und eine unsträfliche Verkündigung des Todes Christi halten wollte. Aber du frageſt: wann und in welcher Geſtalt wird Chriſtus erkannt, ſo ſeine Kunſt und Erkenntniß rechtfertigen ſoll? Antwort: Das Erkenntniß des aufgehenkten (gekreuzigten) Chriſtus macht gerecht. Kürzlich: das Erkenntniß oder Kunſt des gegebenen Leibes Chriſti und ſeines vergoſſenen Blutes iſt der erſte Grund, der bewegen ſoll, des Herrn Abendmahl zu nehmen."

„Aus dem Erkenntniß Chriſti wächſet das Gedächtniß, das nicht eine rohe, kalte und faule Gedächtniß iſt, ſondern eine friſche, hitzige und kräftige Gedächtniß, welches Fröhlichkeit machet oder gibet, welches den übergebenen Leib und das vergoſſene Blut Chriſti theuer achtet, welches hochſchätzt, welches dankſaget, welches chriſtförmig machet und ſchämen machet vor Allem, das Chriſto entgegen iſt."

„Das Gedächtniß Chriſti hat zwei Theile: eines iſt des gegebnen Leibes, das andre des vergoſſenen Blutes halben. Wer nun des Herrn Abendmahls genießen will, der muß in die Urſachen ſehen, und wiſſen, warum unſer Herr Chriſtus ſein Blut vergoſſen, ſeinen Leib gegeben hat für uns: zuſammt die Früchte. Wir haben Alle durch Ein Opfer, Ein Sterben, Einen Leib, Einen Gehorſam, Eine Unſchuld, Eine Heiligung, Eine Erlöſung, Eine Abwaſchung: Vergebung unſerer Sünde und Gerechtigkeit erlanget. Darum iſt es nicht wahr, daß uns das Sacrament Sünde vergebe. Es iſt wider Moſe, Propheten, Apoſtel und Chriſtum, dazu eine Verſprechung (Leugnung) des Leidens und hohen Gehorſams Chriſti.

„Weiſe mir ein klein Buchſtäblein, daß uns das ſacramentliche Weſen des Leibes und Blutes Chriſti im Sacrament nütze ſey zu Vergebung der Sünden.

Digitized by Google

Christus spricht: mein Blut wird vergossen um Vergebung der Sünden. Da frage ich: Ist das Blut im Sacrament vergossen, oder am Kreuz? Christus spricht: Das thut zu meinem Gedächtniß; so sprechen sie: Ihr sollt des Sacramentes gedenken. Christus: Ihr sollt meines Leibes, der gegeben wird, nicht, der jetzt im Sacrament ist (als sie wähnen), sondern der gegeben wird am Kreuz, gedenken. Aber sie sprechen: Ihr sollt des Leibes im Sacrament gedenken, und vermögen doch nicht ein Härlein der Schrift anzuzeigen, dadurch wir verstehen könnten, wie der Leib und das Blut Christi im Sacrament und warum sie darin seyen."

„V. 27: Welcher nun unwürdig isset ꝛc. Unwürdig isset nicht, der das Sacrament nicht unterscheidet, sondern der des Herrn Leib nicht unterscheidet... Daß ich aber sein Brod und Wein halten soll, wie ihn selber, ist mir nicht befohlen. Der Herr kann mir Leben, Seligkeit, Erlösung, Gerechtigkeit und dergleichen Güter und Schätze geben, deren mir das Brod oder Trinkgeschirr (Kelch) keins geben kann. Derhalben muß ich nicht auf sein Brod oder Trinken sehen, sondern auf ihn. Setzete ich Herz, Muth, Sinn und Gedanken auf den Herrn, und würde mit Wonne in ihm entzücket, so wird es mir gar nicht schaden, ob ich etwas des Sacramentes verirret oder verschüttet. — Ich halt's dafür, daß Keiner sagen darf, daß Christus seinen Leib im Sacrament gegeben hat für unsre Sünde. Denn der Eines muß fallen und zu nichte werden: entweder das, daß Christus seinen Leib ins Sacrament für uns gegeben hat, oder das: Christus hat seinen Leib in Tod an's Kreuz für uns gegeben."

V. 28: Der Mensch prüfe sich selbst ꝛc. Prüfen heißet gewißlich erkennen, das ist erfahren, d. i. aus gewisser Erfahrung verstehen, oder den Leib

und das Blut Christi, welches die Propheten verheißen, mit liebreicher, hochschätzender Kunst erkennen oder nicht. Dann wird er christförmig und dankbar dem Leiden, nüchtern, sittsam, weise, vernünftig, züchtig. Diese Prüfung besteht in der Inwendigkeit und siehet gerade in den Grund der Seelen, in welchen Gott zu thun hat und seine Gabe schaffet. Darum führet Paulus einen Jeglichen zu sich und nicht zu andern Menschen, als die Papisten gethan haben. Das Sacrament ist kein Arrhabo Pfand, Gottes Pfenning."

„Denn, wo der Mensch seiner Erlösung, d. i. Vergebung der Sünde, durch das Abendmahl sicher werden könnte oder sollte, wäre es (dann wohl) von Nöthen, daß sich Jeglicher vorher prüfte? Das ist wider Christum, welcher spricht: Thut das zu meinem Gedächtniß. Darum soll ein Jeglicher vorher, ehe er es nimmt, sich prüfen, ob er das Gedächtniß Christi habe oder nicht. Hat er es, so ist er auch sicher seiner Erlösung und hat einen Frieden zu Gott, durch Christum und nicht durch's Sacrament, und mag es fröhlich nehmen. Hat er es nicht, und findet auch nicht in sich, daß er eine gewisse Erkenntniß hat seiner Erlösung, so ist er nicht geschickt, als ihn Christus haben will, der sein Abendmahl esse; so wenig jener geschickt war, der kein hochzeitlich Kleid anhatte. Das beweiset auch das Wörtlein: und also, nämlich: 1) Geschicklichkeit des Gedächtnisses, und dann 2) die Zeit, daß die Geschicklichkeit vorgehen müsse, wie einer vor ein hochzeitlich Kleid haben muß, ehe er zu eines Königs Tische gehet. Nun, ob ich gleich sonst zugestände und zugäbe, daß man durch etliche Zeichen Gottes Zusage oder Werk erfahren kann und sicher werden — wie Hiskias durch den Rückgang der Sonne — so ist es doch nicht sicher, noch gut, daß wir dem Brod und Wein Christi dasjenige geben und zueignen, das

Christi und dem Geist Christi eigentlich zugestehet. Christus ist der Weg, Wahrheit, Leben, Friede, oder das Alles haben wir durch Christum. Wer nun diese Güter dem Abendmahl, Brod und Wein des Herrn zuschreibt, was thut er anders, denn daß er Christo in seine Schätze greifet und geringeren Creaturen, als er ist, dasjenige zuerkennt, das allein Christi ist und Christus allein verleihet? Der ist ja ein Dieb und Mörder, der nicht durch Christum eingehet. Das aber hieß durch Brod und Wein eingehen und nicht durch Christum, oder, auf's wenigste, es hieß nicht allein durch Christum, sondern sämmtlich (zusammen) durch Christum und sein Abendmahl eingehen... Sein Blut wäschet uns und unser Gewissen von den todten Werken ab; das ist, das brünstige Erkenntniß des vergossenen Blutes Christi. Vermag das aber das Blut, so muß es uns auch das versichern, als es eben thut, wenn es erkannt ist. Thut es aber der Kelch, so ist der Kelch, den wir heute nehmen, vergossen um unsre Sünde, ehe er in der Weinrebe gewachsen ist.

Der Geist Christi gibt (nach Joh. 14, 26. 16, 26.) uns das Zeugniß, daß er seinen Leib für uns gegeben, und sein Blut für uns vergossen hat. Er lehrt uns Vater schreien, und nicht das Sacrament, denn es ist viel zu grob, daß es den Grund der Seele anrühre, geschweige lehre. So kann das Sacrament unsern Geist auch nicht versichern und der Schwachheit unsers Geistes abhelfen... Das Versichern steht Gottes Geiste und keiner Creatur zu (2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 14.). Weil also Gottes Geist das zugestehet, unsern Geist versichern und uns unsrer Erlösung gewiß machen, so soll man dem Geiste nacheilen, sich nach ihm lernen sehnen und das durch den Geist empfangen, das dem Geiste zugestehet, das auch Niemand als der Geist geben kann, nämlich die Versicherung vergebener Sünden. Wäre

es ungefährlich gewesen, daß wir solche hohe Dinge in creaturischen Dingen, als im Sacrament, im Brod und Wein Christi möchten suchen, so wäre ohne Zweifel Christus so weise gewesen, daß er uns das hätte sagen können, und so gütig, daß er dasselbe auch mit nichten verhalten hätte. Weil aber in keiner (Stelle der) Schrift gefunden wird, daß wir uns durch Brod und Wein des Herrn versichern oder befriedigen, oder unsre Erlösung daraus erfahren sollen, so ist es Zusatz wider die Schrift (5 Mos. 4, 2. Sprüchw. 30, 5. 6.) und zu fliehen als eine Lästerung des Geistes Gottes und Christi. Welcher mich recht verstanden hat, der kann nicht schließen, daß ich solche neue Sachen an Tag bringe Vorwitz halber, oder Ruhm zu holen; thue ich's aber, so wird Gott mein Richter seyn; das aber muß ich bekennen, daß ich Furcht halber lieber geschwiegen hätte. Denn ich weiß, daß ich Nachreden und Verfolgung darum leiden werde, sonderlich von denen, welche für gut evangelische Leute wollen gehalten seyn. Weil's aber den unübertrefflichen Gehorsam Christi belanget, den Tod und Leiden Christi angehet, und durch den Wahn, welchen wir jetzt in allen Kirchen hören predigen, das Evangelium von Christo geschmähet und der Tod Christi geringert und Christus Gerechtigkeit zu nichte gemachet oder je auf's wenigste für ungenügsam gesprochen wird, welches ich und alle Christen dann wehren sollen, ein Jeglicher nach seiner Maße: so mußte ich ausbrechen und die Christen das rechte Evangelium weisen."

In der schon erwähnten Schrift: Ob man mit heiliger Schrift erweisen könne, daß Christus mit Leib, Blut und Seele im Sacrament sey, 1524, sagt Carlstadt im Wesentlichen dasselbe und bringt auch keine neuen Argumente vor. Daher mögen nur folgende Stellen aus derselben zur Bestätigung und Ergänzung dienen: „Es darf Keiner des Herrn Brod essen oder theil-

Digitized by Google

haftig seyn in einem Gedächtniß des Wesens, das der Leib Christi im Sacrament hat, sondern des Wesens, das er am Kreuz gehabt. Desgleichen darf Niemand aus des Herrn Kelch trinken aus dem Gedächtniß, das er zu dem Blut Christi im Kelch hat, sondern muß zu dem Kreuz Christi. Ursach: Im Sacrament wird das Blut nicht vergossen, als am Kreuz, es ist auch kein Henker in dem Kelch, der des Herrn Blut vergösse, als vorm Kreuz .... Alle Apostel schreiben stracks von dem gegebenen Leib und vergossenen Blut, und mengt keiner das Brod und Kelch ins Leiden Christi weiter, denn zu einem Brod des Gedächtnisses. — Christi Blut ist gar nichts nütze zur Erlösung, wenn es unsichtbarlich oder unvergossen ist, als Christus spricht: Das ist das Blut des neuen Testamentes, welches für Viele zur Vergebung der Sünden vergossen wird; denn aus dieser Rede folgt, daß Christi Blut kein Blut des neuen Testaments ist, außer dann, wenn's vergossen wird öffentlich durch seine Häscher und Mörder. — Das Blut Christi wird nicht im Kelch vergossen täglich. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Blut Christi und dem Kelch. Kürzlich: der Kelch ist gestellet zu einem Gedächtniß, also daß diejenigen daraus trinken mögen, die des Herrn gedenken, und ihr Gedächtniß in dem Kelch anzeigen und üben wollen. Deßhalb kann man den Kelch zu einem Gedächtniß brauchen des neuen Testamentes des Herrn, der sein Blut für uns vergossen hat. Da siehest du, Freund, daß ihr Grund nicht schleußet, noch dringet zu halten, daß Christi Blut im Kelch gewesen ist, als Christus diese Worte sprach: Das ist das Blut des neuen Testamentes oder der Kelch des neuen Testamentes in meinem Blute, oder jetzt in den Kelch fließe, wenn die Pfaffen die Worte Christi verneuen und lesen."

„Sintemal diese Leute sagen müssen, daß des Herrn Blut nicht der Wein sey, sondern in dem Wein oder

Digitized by Google

unter dem Wein, das sie aus ihrer Macht setzen und dem Text mehr Wörtlein geben, denn Christus; so geschickte Disputirer sind sie, wiewohl sie sich für die ersten Schriftverständigen ausgeben .... Laß aber sie uns weisen das Wörtlein in, oder diese Worte: darin, oder diese: in dem, oder diese: in dem Brod, oder diese: in der Gestalt des Brodes ist mein Leib."

„Darum muß unser Glaube allein auf Christum, den Gekreuzigten, sehen, oder müßt' das Alles falsch seyn, daß Christus Gott ist, unser Herr, unser Erlöser, unser Heiland, unser Haupt ꝛc., wenn unser Glaube auf das Sacrament sollt' fußen. In dem Himmel steht er vor seinem Vater und bittet für uns; daselbst müssen wir Christum suchen, nicht im Sacrament, himmlische Gedanken und Sorgen haben, und nicht sacramentische. Darum ist das heimlich sacramentlich Wesen ein Abbruch der Ehre Christi; macht ihr's, wie ihr könnt. Darum sollte man uns von nöthigern Sachen predigen, als von dem Leiden Christi, und schriftlose Gründe fahren lassen und das Volk nicht auf jüdische Hoffnungen setzen."

Aus diesen wörtlichen Auszügen aus Carlstadt's Schriften wird jeder Leser dessen Lehre in ihrem eigentlichen Wesen und in ihrer Eigenthümlichkeit erkennen und würdigen können. Mag sie nun auch ungenügend oder falsch erscheinen, mag auch Carlstadt in dem Versuche, sie exegetisch zu begründen, lächerlich geworden seyn, die Lehre selbst wird dadurch noch nicht unchristlich, unbiblisch oder irreligiös, sie war vielmehr ihrem Principe, ihrer Tendenz und ihrem Inhalte nach echt religiös, biblisch und christlich, freilich auch einseitig, ungenügend und theilweise irrig, und er benutzte keineswegs alle in der heiligen Schrift gegebenen Elemente zu einer tiefern und vollendeten Lehre vom Leibe und Blute des Herrn. Es läßt sich nicht verkennen, daß Carlstadt's Gemüth heftig ergriffen erscheint von dem gräulichen

Digitized by Google

Mißbrauche, welcher mit dem heiligen Abendmahle, diesem „freudenreichen" Sacramente, „zur Läſterung Gottes und zum Schaden der armen Sünder Seelen" getrieben wurde — verbot doch z. B. Dr. Ochſenfort den Schülern, vor den Häuſern die Einſetzungsworte zu ſingen, damit ſie nicht dadurch den Leib Chriſti in alle Brode der Bürger bringen möchten, und aller Leute Brod zu einem Sacramente machen. — Er glaubte mit Recht Chriſti Verdienſt geſchmälert durch das Verdienſt, das man dem Sacramente und deſſen Genuſſe zuſchrieb, und ſuchte daher die Gläubigen faſt mit Gewalt von dem ſichtbaren Zeichen, an dem ſie nicht ohne Aberglauben klebten, zu dem unſichtbaren Chriſtus und deſſen einzig wirkſamen Verdienſt am Kreuze hinzuziehen. Darum leugnete er ſo entſchieden: 1) daß das Sacrament Sündenvergebung ertheile und erwirke, und man darum Chriſtum oder ſein Verdienſt im Sacramente ſuchen müſſe und finden könne, und 2) daß Chriſti Leib und Blut durch Transſubſtantiation oder in, mit und unter den Zeichen wirklich und weſentlich — real — vorhanden ſey. Dieß ſind die beiden Angelpunkte der katholiſchen und der lutheriſchen Lehre, und daher auch ſeine Polemik dagegen. Daher leugnet er ſo entſchieden, „daß das Sacrament ein Pfand der Sündenvergebung ſey", „daß in dem Brod eines Härleins breit ſo viel Macht und Kraft ſey, daß es Sünde vergeben und befriedigen möchte; was ich dem Brode gebe, das nehme ich dem Leiden Chriſti" — und kam bis zu der poſitiv verneinenden Behauptung: „Es iſt große Sünde, das Wörtlein unter und in hinzuzuſetzen; Chriſtus Leib iſt nicht im Brode, auch iſt ſein Blut nicht im Kelche, wir ſollen aber das Brod des Herrn in dem Gedächtniſſe oder Erkenntniſſe ſeines Leibes eſſen, den er für uns in die Hände der Ungerechten gab, und von dem Kelche in dem Erkenntniſſe ſeines Blutes, das Chriſtus

für uns ausgoß, trinken. Und in der Sum
kenntniß des Todes Christi essen und trinken."

Carlstadt fand sich nun, so wie jeder Urheb
seitigen nicht starr katholischen Abendmahlslehr
dawider lautende Bibelstelle: „Das ist mein Leib"
mußte sie daher gerade wie Luther die seinige nä
und dem Buchstaben nach das Anstößige da
fernen suchen. Während nun Luther die Bez
Joh. 6. auf das Abendmahl, um nicht dadurc
werden, leugnete und diese Stelle erklärte
ter ist mein Leib, während Zwingli an dem i
„Das bedeutet mein Leib", während Ca
hat: Das ist mein verklärter, geistlich e
Carlstadt den Knoten weniger zu lösen, als
gewußt, indem er die ganze Stelle: hoc est co
von ihrem Zusammenhange mit dem sun
löste, und durch die Begründung seiner A
gleich er sonst an kritischem Tacte und Urtheile
genossen und selbst Luthern weit vorgeeilt
Recht Tadel und Spott sich zuzog. Er sag
„Christus hat mit dem hoc auf seinen Lei
und also gesagt: Dieß ist der Leib mein,
euch gegeben wird; denn Christus deutete
Brod. Er sprach auch nicht also: Das Br
Leib mein, der für euch gegeben wird. Die
chen, daß das Brod der Leib sey, die reden
Eigenen und lügen, oder treiben ihren Muthwille
nigste" (2891), und vertheidigte sein Recht, s
ren, 1) aus der Interpunction nach esset,
lich supplirte: esset.... sehet, ich muß sterben
mein Leib ꝛc. 2) aus dem großen Buchstaben
also einen neuen Sinn anfange; 3) aus den
τοῦτο oder hoc, was, auf Brod bezogen, ein M
nämlich: hic seyn müsse?!!!

Carlstadt hatte kritisch und exegetisch hier

Digitized by Google

ist aber dennoch mehr als billig von späteren Jahrhunderten wegen dieses Irrthums angeklagt und verspottet worden. Denn Luther hatte wenigstens auch nicht Recht, wenn er (Wider die himmlischen Propheten S. 233 ff.) Carlstadt's Meinung für hineingetragen in die Schrift hält, und sie schon darum für falsch erklärt, weil sie „mit der Vernunft, dieser Erzhure des Teufels so gut stimmt", und darauf trotzt, den Ausdruck Sacrament und lateinische Worte bei der Ausspendung und den (unberechtigten) Zusatz: hoc enim est corpus meum, nun einmal brauchen zu wollen. Luther hat auch nicht mehr Recht als Carlstadt, wenn er von diesem fordert, zu beweisen, daß so getrennt werden müsse, und auf die Frage, warum er denn verbinde, antwortet: „weil's so natürlich sey, und er keinen Grund wisse, auseinanderzuhalten", da beides ebenso subjective, objectiv ungültige Gründe waren, als Carlstadt's exegetische Willkür. Luther erlaubt sogar — gegen jenes Argument Carlstadt's mit dem Hoc, was ihn sehr genirte — dem heiligen Geiste zu sagen: Der Magd, das Mann, „weil, was den Glauben soll gründen, Alles etwas Höheres seyn muß, als regulae grammaticae sind". Interessant und für Carlstadt's Lehre höchst wichtig ist es, aus derselben Schrift Luther's dessen Gegenbehauptungen zu hören: „Das Abendmahl ist ohne das Gedenken des Todes Christi vollkommen, „dem Tode Christi kommt die Erwerbung, dem Sacrament" die Aneignung der Sündenvergebung zu. Will ich nun meine Sünde vergeben haben, so muß ich nicht zum Kreuze laufen, denn da finde ich sie noch nicht ausgetheilet, ich muß mich auch nicht zum Gedächtniß und Erkenntniß halten des Leidens Christi, wie Carlstadt alfanzt; denn da finde ich sie auch nicht, sondern zum Sacrament oder Evangelio, da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuze austheilet, schenkt, darbeut und gibt". Die

Gegenwart des Leibes behauptet nun Luther mit folgenden Worten: „Im Sacrament ist Christus Leib und Blut"; „die Hostie ist Christus Leib", „das Brod lasse man Christi Leib seyn, der Leib ist im Essen, und das Blut im Trinken". Wenn er dann am Schlusse seines Büchleins die Lehre, zwar nicht exegetisch, sondern analogisch dennoch der im Anfange so verschrienen Vernunft denkbar und probabel zu machen sucht (durch das Feuer im Eisen, durch das Kind in der Wiege, freilich damals noch nicht, wie später, durch die Ubiquität), so ist seine Argumentation und Exemplification so wenig probehaltig und beweisend wie Carlstadt's verschrieenes Hoc.

Carlstadt ist seiner 1524 mit vielem Lärmen ausgebreiteten Lehre, so viel die Geschichte meldet, treu geblieben; denn sein 1525 mit Luther's mildem Vorwort erschienener Widerruf bezieht sich durchaus nur auf die Form seines Auftretens und seiner Beweise, indem er seine Ansicht, wie die Büchlein und auch Luther selber bezeugen, als nur problematisch ausgesprochen hinstellt. Er hat dem Inhalte nach nie eine andere Lehre angenommen, vielmehr 1528 seine unterdrückte und geheim gehaltene Lehre von Neuem geltend zu machen gesucht, und in Ostfriesland wie in der Schweiz wirklich geltend gemacht. Auffallend ist nur, daß er später nie wieder seine Ansicht in derselben oder in ausgebildeterer Gestalt hat geltend zu machen gesucht, und sich um den Abendmahlsstreit nicht weiter bekümmert zu haben scheint. Vielleicht war er des Streites darüber müde geworden; darum ist aber auch seine Ansicht in ihrer Eigenthümlichkeit nicht weiter aufgegriffen worden, und ohne eingreifenden Einfluß auf die Kirchenlehre — auch in der reformirten Kirche — geblieben. Daß Zwingli's und Carlstadt's Ansicht keinen Zusammenhang gehabt haben, ist aus Zwingli's Epistola ad Alberum bekannt, wo er Carlstadt's Meinung, „wenn er sie recht verstehe", zwar nicht ver-

Digitized by Google

wirft, aber hinzufügt: „seine Worte kommen nicht auf das, was die Sache verlange".

Resultat.

Fassen wir nun Carlstadt's Abendmahlslehre und das Resultat der Darstellung derselben noch einmal in kurzer Uebersicht zusammen.

1) Carlstadt war anfangs in der Abendmahlslehre mit Luther nicht uneins.

2) Während der Trennung beider Männer läuterte Carlstadt von seinem Glaubensgrundsatze aus, nach der positiven Richtschnur der heiligen Schrift, seine bisherige Abendmahlslehre von allen unbiblischen Zusätzen (1521—1524).

3) Die Geltendmachung derselben im Cultus veranlaßte Luther's entschiedene Opposition dagegen und ihre Unterdrückung in der lutherischen Kirche (1522—1524).

4) Die Mißbräuche beim Abendmahle im Gottesdienste, wie in der Lehre und in der Praxis der Gläubigen, drangen Carlstadt zu einer heftigen, maßlosen Opposition gegen die lutherische Praxis und Theorie, bevor sich diese selbst völlig festgestellt hatte (1524).

5) Carlstadt verwarf nun 1524 die Trans- und Consubstantiation, die Adoration, die Elevation, jede reale Gegenwart, jede eigenthümliche (sacramentliche) Wirksamkeit und Mittheilung des Leibes und Blutes Christi, und das Abendmahl ward ihm eine nicht absolut, sondern nur relativ nothwendige, sinnbildliche Handlung zum Gedächtnisse des Leibes und Blutes Christi für die Gläubigen, zu der wir den Glauben schon hinzubringen müssen und durch die wir eigentlich nichts empfangen, was wir nicht schon haben.

6) Diese Ausdeutung des heiligen Abendmahles ging bei ihm nicht aus Unglauben oder Zweifelsucht hervor,

Digitized by Google

war auch nicht durch fremde Autorität bei ihm hervorgerufen, ſondern ward vielmehr durch einſeitige Polemik gegen den Mißbrauch veranlaßt, und gründete ſich auf ein tief innerliches, wahrhaft gläubiges, echt reales Erfaſſen, Ergreifen und Aneignen des alleinigen Verdienſtes Chriſti im Tode für uns, wobei das Abendmahl als etwas Aeußerliches und relativ nicht Nothwendiges erſcheinen mußte.

7) Denn die Quinteſſenz ſeiner Lehre iſt: Der für uns gegebene Leib Chriſti, das für uns vergoſſene Blut iſt der Grund der Sündenvergebung, nicht der — nicht einmal real vorhandene — Leib und Blut Chriſti im Sacrament.

8) Dieß von den pauliniſchen Worten aus erweiſend, die zwingli'ſche Aushülfe mit „bedeutet" nicht kennend und nicht ahnend, verfiel er auf abentheuerliche Auslegung der Einſetzungsworte und brachte hierdurch, wie durch ſeine Schroffheit und Heftigkeit überhaupt, ſeine ganze Lehre in Mißcredit.

9) Carlſtadt's Lehre war weſentlich reformirt und antilutheriſch; ganz unkirchlich, aber nicht unchriſtlich, daher wohl gefährlich, aber nicht verderblich. In ihrer Negation unbibliſch, irrig und verletzend, in ihrer Poſition echt bibliſch, wahr und erbaulich, aber weder dogmatiſch noch ſpeculativ gehörig durchgebildet und vollendet. Er hat in ihr allein Gottes Ehre geſucht und ſeine Ehre dabei freudig auf's Spiel geſetzt.

Digitized by Google

3.

Ueber die von Justinus dem Märtyrer gebrauchten Evangelien; in beständiger Rücksicht auf die Abhandlung des Herrn Dr. Credner über diesen Gegenstand in dem ersten Bande der Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften.

Von

E. Bindemann,

Licentiaten der Theologie und Privatdocenten bei der theologischen Facultät zu Greifswald.

Bei der immer wieder von neuem bekämpften Echtheit des Evangeliums Johannis war mir der Gedanke lebendig geworden, dieses Evangelium des Geistes, von welchem ich mich in dem Versuch eigner Auslegung innigst überzeugt hatte, daß sein Verfasser an der Brust des Gottessohnes geruht haben müsse, gegen seine Gegner in Schutz zu nehmen, seine Echtheit durch wiederholte Durcharbeitung und durch Mittheilung meiner Untersuchungen und meines Nachdenkens über dasselbe vielleicht manchem seiner Gegner nahe zu bringen. Indem ich, zu diesem Zwecke die kirchlichen Beglaubigungszeugnisse für das johanneische Evangelium zu sammeln beschäftigt, bei Justinus dem Märtyrer länger verweilte, hielt ich es für nothwendig, mich mit den Ansichten Credner's über die von dem Justinus gebrauchten Evangelien genau bekannt zu machen, weil ich mich erinnerte, daß jener scharfsinnige Gelehrte auf eine bemerkungswerthe Weise Beziehungen auf das johanneische Evangelium in Justinus Werken nicht anerkenne. Nach einigem Eindringen

in den ersten Band der Beiträge wurde mein Blick von dem Evangelium des Johannes im engern Sinne abgezogen und überhaupt auf die Ermittlung der Evangelien, welche Justinus gebraucht haben möchte, und in welchem Verhältnisse er dieselben gebraucht haben möchte, hingewandt, indem ich Credner's Meinung von dem vorherrschenden Gebrauche des petrinischen Evangeliums in Justinus Werken zu beurtheilen suchte. Diese aus meinem früheren Plane sich entwickelnde allgemeinere Untersuchung war auch für jenen Plan von Wichtigkeit; denn eben deßhalb erkennt ja Credner sonst angenommene Beziehungen auf das Evangelium Johannis in Justinus Werken nicht an, weil dieselben aus dem Evangelium des Petrus oder doch, — wie etwa die Logoslehre des Justinus —, aus einer andern pseudopetrinischen Schrift abzuleiten seyen, welche letztere Annahme aber wiederum durch Credner's Ansicht von dem petrinischen Evangelium bedingt ist. Und ferner würde die Bemerkung des Justinus, in welcher vielmals eine Hindeutung auf das Evangelium des Johannes gefunden ist, daß nämlich die Evangelien zum Theile von Aposteln verfaßt wären, die beste Kraft ihres Zeugnisses verlieren, wenn sich Credner's Schlüsse über das petrinische Evangelium bewährten. Zugleich aber lag mir daran, mich zu überzeugen, ob Justinus die synoptischen Evangelien fast gar nicht oder vielleicht gar nicht benutzt habe. Wie dem Evangelium des Johannes so auch den synoptischen Evangelien wünschte ich das wichtige Zeugniß eines der frühesten Kirchenlehrer, der zwischen den apostolischen Vätern und den Vätern des sinkenden und ausgehenden zweiten Jahrhunderts fast vereinsamt dastehend zu uns redet, in möglichst weitem Umfange zu erhalten und den Bedenklichkeiten vorzubeugen, welche sich in Betreff unserer Evangelien erst dann ergeben, wenn Credner's Meinung, daß Justinus ebionitisch-christlicher Geistesrichtung gewesen sey, als unhalt-

Digitized by Google

dar erkannt ist und dann noch dasjenige, was sich Credner über das petrinische Evangelium aus Justinus Werken ergeben hat, unwiderlegt bleibt. Meine Untersuchung hat zu dem Ziele geführt, welches ich wünschte, und ich hoffe, daß die Mittheilung derselben für die geschichtliche Beurtheilung der Evangelien nicht ohne Förderung seyn, daß sie im Gegensatze zu der Ansicht Credner's die ältere Ansicht von dem herrschenden Gebrauche der kanonischen Evangelien in Justinus Werken aufs Neue befestigen werde. Was in der folgenden Abhandlung hauptsächlich gegen Credner geltend gemacht wird, daß sich das Verhältniß der evangelischen Stellen in Justinus Werken zu unserem Evangelienterte durch die Annahme, Justinus habe gewöhnlich aus dem Gedächtnisse ungenau seine evangelischen Stellen angeführt, erklären lasse, ist zwar öfters allgemeinhin jenem Gelehrten erwidert worden, aber wie Credner bei seinen Untersuchungen diese Annahme voraussetzte und ihre jedenfalls nur sehr beschränkte Anwendbarkeit durch genaue Vergleichung der evangelischen Stellen bei Justinus mit dem Evangelienterte, zum Theile auch mit einander und mit Parallelstellen in apokryphischen Schriften, gegensätzlich aber zu ihr den herrschenden Gebrauch des petrinischen Evangeliums in Justinus Werken erwiesen zu haben überzeugt ist, so kann auch seine Abhandlung nicht anders widerlegt werden, als vermittelst eines gleich genauen Verfahrens, durch die Erörterung, daß die herkömmliche Weise, die evangelischen Stellen bei Justinus auf die kanonischen Evangelien zurückzuführen, noch immer unerschüttert ihre Berechtigung behalte. Denn Credner's Ansicht ist nicht aus so losen Fäden der Vermuthungen zusammengesetzt, daß dieselben, indem man sie kaum mit dem Nachdenken berührte, auseinander gingen, sondern sie lösen sich nur auf in einer anhaltenden, auf die allgemeinen innern Erfahrungen von den Gesetzen

und Einflüssen, wodurch sich die ungenauen Erinnerungen im Verhältnisse zu dem, was erinnert werden sollte, bestimmen und wiederholen, gerichteten Betrachtung und durch eine Reihe geschichtlicher Untersuchungen, mehrentheils, um jene allgemeinen Erfahrungen an geeigneten Beispielen zu bewähren.

Nach einem flüchtigen Blicke auf die vor Credner über den hier zu erörternden Gegenstand angestellten Untersuchungen, werde ich zunächst mich bemühen, einen Abriß von Credner's Abhandlung über denselben zu entwerfen.

Die Frage, aus welcher Quelle oder aus welchen Quellen die evangelischen Citate in Justinus Werken abzuleiten seyen, gehört zu den geschichtlichen Fragen, in deren Beantwortung sich die Vermuthungsgabe der neuern Theologen bis zur Erschöpfung entwickelt hat. Lange Jahrhunderte, da noch alle Zweifel an der Echtheit unserer Evangelien, welche jetzt sich drängen, dem Glauben an das, was die Väter als schriftliche wahrhafte apostolische Kunde von dem Leben des Herrn überliefert hatten und was als die rechte Geistesspeise unmittelbar angeeignet wurde, tief verborgen waren, und die kanonischen Evangelien in der Schätzung der Kirchenlehrer gleich hohen, herrlichen Bäumen aus den sie umrankenden nichtkanonischen Evangelien emporragten, veranlaßten die evangelischen Stellen in Justinus Werken, so weit diese gelesen wurden, zu keiner Untersuchung und forschenden Vergleichung mit den Evangelien der Kirche. Die anerkannte Kirchlichkeit des Justinus und die fast durchgängige Uebereinstimmung seiner evangelischen Stellen mit dem Inhalte der kanonischen Evangelien genügten, daß sein Evangeliengebrauch unverdächtigt blieb, und hätte man auch die Bevorzugung eines unkanonischen Evangeliums in seinen Werken wahrzunehmen geglaubt, so würde dieß nicht eine solche Aufmerksamkeit

Digitized by Google

und wiederholte Erwägung gefunden haben, als in dem letzten Jahrhunderte, da die Aufmerksamkeit auf das Verhältniß des Justinus zu unsern Evangelien das Bestreben, die Echtheit der Evangelien unabhängig von der entschiedenen Stimme der Kirche zu erforschen, in sich schloß, und dieses wieder die Ahnung des Zweifels an der Ueberlieferung, — da man, als nun über den Evangeliengebrauch des Justinus eine Meinung um die andere wetteifernd beliebt ward, in dem Hange, etwas Neues vorzubringen, wenigstens eine Richtung betreten hatte, auf welcher eine gegensätzliche Kritik gegen die Evangelien sich entwickeln konnte und die kanonischen Evangelien auf einen gleichern Boden mit den nichtkanonischen herabzog.

Sehr vorsichtig ward zuerst, als man entdeckte, daß Justinus aus der Geschichte des Herrn einiges in unsern Evangelien Nichtbemerkte angeführt habe, auf den Gebrauch eines apokryphischen Evangeliums durch den alten Kirchenlehrer hingewiesen, indem der vorherrschende Gebrauch der kanonischen Evangelien in dessen Werken festgehalten wurde. Nachdem aber auch in denjenigen evangelischen Stellen des Justinus, deren Inhalt mit den kanonischen Evangelien übereinstimmte, die oftmalige Wortabweichung von dem Evangelientexte und die öfters vermittelnde Stellung des Justinus zu den Berichten unserer Evangelien, im Grunde nur des ersten und dritten Evangeliums, erwogen war, so wurde von einem Theile der Untersuchenden der Gebrauch der kanonischen Evangelien in den Werken des Justinus verneint, und an jener Stelle nach einzelnen oberflächlichen Wahrnehmungen bald das evangelium secundum Hebraeos, bald das evangelium secundum Apostolos gesetzt, und als nun die Meinung von dem Urevangelium sich verbreitete und man unsere Evangelien als ein glücklich geborgenes Gut aus dem Untergange beliebig vieler Urevangelien

Digitized by Google

oder Bearbeitungen des Urevangeliums anzusehen sich gewöhnte, so lag es nahe, bei dem Justinus noch die Trümmer eines sonst verschollenen Urevangeliums oder einer sonst verlorenen Bearbeitung von dem Urevangelium zu entdecken, Andere aber, welchen es bedenklich war, dem Justinus die kanonischen Evangelien so fern zu stellen, besonders da auch die Oberflächlichkeit der Gründe, nach welchen man dem Justinus bald dieß oder jenes apokryphische Evangelium statt der kanonischen Evangelien an die Hand gab, sich ihnen nicht verbarg, faßten das mittlere Verhältniß mancher evangelischen Stellen bei Justinus zu einander parallelen Berichten unserer Evangelien ins Auge und schlossen, daß Justinus eine Evangelienharmonie gebraucht haben müsse, eine Ansicht, welche in der Abänderung, es sey die justinische Evangelienharmonie die Mischung eines kanonischen Evangeliums und des Hebräerevangeliums gewesen, wieder der entgegenstehenden Meinung angenähert wurde und sich überhaupt weniger Beifall als diese erwarb, es auch nicht konnte, wenn man sich nur einigermaßen verdeutlichen wollte, welche Wahrnehmungen man in den Werken des Justinus gemacht haben müsse, um darauf den Schluß von der Evangelienharmonie mit einiger Sicherheit zu gründen, daß mehr erfordert werde als an verschiedenen Orten eine Beziehung auf dieß oder jenes kanonische Evangelium und öfters eine gewisse Textesmischung aus den Berichten des Matthäus und Lukas, indem dann doch gewöhnlich die Grundbeziehung auf Eins der beiden Evangelien nicht zu verkennen ist, und der Text des andern auf dem Grunde des ersteren nur flüchtig sich abschattet.

Aber auch die andere begünstigtere Ansicht verlor in diesem Jahrhunderte mehr und mehr ihren Beifall, vorzüglich seit Winer a) die Frage von Neuem erörtert hatte.

a) In einem Programme vom Jahre 1819.

Digitized by Google

Im Gegensatze gegen jene Behauptungen, welche zu ihrem besten Grunde eine oder zwei unbedeutende Uebereinkommenheiten in den evangelischen Stellen des Justinus mit dem Evangelium der Hebräer hatten, erwog man wiederum nachdenklich die vielen wesentlichen Uebereinstimmungen derselben Stellen mit den kanonischen Evangelien; im Gegensatze gegen die von einem bestimmtern geschichtlichen Zeugnisse ganz verlassene Annahme, daß Justinus ein sonst verschollenes Urevangelium oder bearbeitetes Urevangelium gebraucht habe, erkannte man unausweichlicher, wie mißlich nach den Erklärungen ältester Kirchenväter über den frühen ausschließlichen Kirchengebrauch unserer Evangelien es sey, dem Justinus den Gebrauch der kanonischen Evangelien abzusprechen; im Gegensatze endlich gegen die Versicherung, daß der Text der evangelischen Stellen bei Justinus der Text dieses oder jenes beliebten Evangeliums, welches man nie gesehen hatte, gewesen sey, wollte man sich überzeugen, ob denn das leichte und einfache Mittel, die evangelischen Bruchstücke in Justinus Werken als freie Anführungen des Gedächtnisses aus den kanonischen Evangelien abzuleiten, wirklich erfolglos ausgeschöpft wäre. Und es bewies sich nicht erfolglos, sondern kräftig; die Ueberzeugung von dem herrschenden Gebrauche kanonischer Evangelien in Justinus Werken machte sich von Neuem geltend; über die wenigen Stellen, welche nicht auf unsere Evangelien zurückgeführt werden konnten und vorhin öfters die Entwickelung der Meinungen über die Evangelienbenutzung des Justinus bestimmt hatten, wurde als über Unwesentliches das Urtheil zurückgehalten, mochten dieselben aus einem apokryphischen Evangelium oder aus der mündlichen Ueberlieferung vom Justinus aufgenommen seyn.

Da trat Credner mit seiner eigenthümlichen und jetzt hier darzustellenden Ansicht hervor.

Einer höchst unüberlegten und dennoch zu verschie-

Digitized by Google

denen Malen gemachten Annahme sich entgegenstellend, geht Credner davon aus, daß „die Apomnemoneumata der Apostel", welche Justinus gewöhnlich als die Quelle seiner evangelischen Citate angibt, nicht Eine Schrift gewesen wären, sondern mehrere Schriften umfaßt hätten, weil Justinus an einem Orte bemerke, daß die Apomnemoneumata der Apostel „Evangelien" genannt würden, und verschiedene Verfasser derselben, nämlich theils Apostel, theils Apostelbegleiter andeute. Aber diese Apostel und Apostelbegleiter könnten nicht ohne Weiteres als die Verfasser der kanonischen Evangelien bestimmt und also die Apomnemoneumata der Apostel nicht ohne Weiteres für die kanonischen Evangelien geachtet werden. Denn noch manche alte Evangelien würden uns als angeblich von apostolischen Verfassern herrührend bekannt gemacht. Zwar habe die Kirche in der Folge diese Evangelien als apokryphisch verworfen, aber es sey nur ein Vorurtheil, schon zur Zeit des Justinus die Aussichtung und Kanonisirung unserer Evangelien als vollendet zu denken und deßhalb den Justinus auf den ausschließlichen Gebrauch derselben einzuschränken. Im Gegentheile dürfe man aus der gewöhnlichen Bezeichnung der Evangelien als Apomnemoneumata — niedergeschriebene Erinnerungen — der Apostel und der gelegentlichen Bemerkung des Justinus, daß durch dieselben vollständiger Bericht (τὰ πάντα) von dem Leben des Herrn gegeben worden, den Schluß ableiten, daß unsere vier Evangelien zur Zeit des Justinus noch nicht ausschließend zum Kirchengebrauche ausersehen waren und namentlich Justinus sich gewiß nicht auf sie als auf evangelische Urkunden beschränkte und an eine göttliche Eingebung der Evangelien, welche ihn allenfalls auf den Gebrauch der vier Evangelien hätte einschränken mögen, nicht dachte. Denn nur so lange, als der Evangelienkanon, mithin der Begriff göttlich eingegebener evan-

Digitized by Google

gelischer Schriften nicht abgeschlossen war, habe für die Evangelien eine Benennung gebraucht werden können, welche an deren Entstehung nach den gewöhnlichen Bildungsgesetzen menschlicher Ueberlieferungen erinnerte, und wie hätte Justinus, in der Ueberzeugung, daß in schriftlichen Darstellungen ein vollständiger Ausdruck von Christi Leben und Wirken enthalten wäre, für dieselben nicht ein weiteres Gebiet annehmen sollen, als das eingeschränkte der vier Evangelien, welche selbst in ihrer Gesammtheit ein lückenhafter Bericht von Christo blieben, wie aber hätte er auch, indem er die evangelischen Urkunden nicht in den vier Evangelien beschlossen dachte, indem er überhaupt die damals bekannt gewordenen Evangelien als Urkunden von Christo benutzte, — denn nur alle zusammen konnten ihm einen vollständigen Ausdruck von Christi Leben und Wirken zu gewähren scheinen —, wie hätte er die Vorstellung von der göttlichen Eingebung der Evangelien hegen mögen! Er hätte dann alle ihm bekannten Evangelien als göttlich eingegebene betrachten müssen, und dieß war einem nachdenkenden Manne, welchem sich die öfteren Widersprüche zwischen den einzelnen Evangelien nicht verbergen konnten, unmöglich; denn die Annahme göttlicher Eingebung nur in Betreff einiger hätte eine ausschließende Bevorzugung eben dieser bedingt und wäre also mit des Justinus Ueberzeugung von der Vollständigkeit der schriftlichen evangelischen Ueberlieferung unvereinbar. Aber Justinus konnte auch nach seinen Vorstellungen von den Merkmalen göttlicher Eingebung den Inspirationsbegriff nicht auf neutestamentlich-evangelische Schriften ausdehnen. Göttliche Eingebung an Menschen war dem Justinus lediglich Erfaßtwerden des menschlichen Geistes von dem göttlichen Geiste, durch kein Erfassen des menschlichen Geistes sich bedingend, in der Weissagung, dem unmittelbaren Anhauche göttlicher Kraft, sich vorzüglich offenbarend, und kam deß-

halb, außer den Büchern des alten Testamentes, von den neutestamentlichen Schriften nur der Offenbarung des Johannes als einem prophetischen Buche zu. Dem alten Testamente war sie durchgehends eigen; denn dieses wurde vom Justinus als Eine große Allegorie, mithin Weissagung des neuen Testamentes bis in dessen einzelnste Züge angesehen und gedeutet, und überdieß fand nach der Meinung des Justinus eine durch menschliche Geistesthätigkeit bedingte Mittheilung göttlicher Wahrheiten bei den Verfassern des alten Testamentes nicht statt; denn erst durch den menschgewordenen Logos, weil in demselben die Offenbarung Gottes vermenschlicht war, ward der Mensch zum selbstthätigen Aufnehmen der Offenbarung befähigt. Deßhalb werden auch die Ausdrücke, mit welchen Justinus öfters alttestamentliche Stellen unmittelbar auf Gott oder den göttlichen Geist zurückführt, bei der Anführung neutestamentlicher Stellen von ihm nicht angewendet, es wird sogar für die neutestamentlichen Ueberlieferungen nicht ihrer selbst wegen Glauben von ihm gefordert, sondern nachdem sie sich an dem Prüfsteine der alttestamentlichen Weissagung bewährt haben, von dem unmittelbaren göttlichen Worte bedürfe das vermittelte göttliche Wort der Bezeugung, daß es nicht von einem unlautern Einflusse der menschlichen Selbstthätigkeit berührt sey.

Durch die Erörterung dieser Bemerkungen glaubt Credner jenen schnell bereiten Schluß, daß die Apomnemoneumata der Apostel nichts Anderes als unsere Evangelien gewesen seyen, als vorschnell zurückgewiesen und dagegen die Anforderung geltend gemacht zu haben, durch nachhaltigere Gründe als durch die später entwickelte, aber für den Justinus und die Kirche seiner Zeit ungeschichtliche Vorstellung von der kanonischen Abgeschlossenheit der vier Evangelien die vom Justinus gekannten und gebrauchten evangelischen Urkunden zu bestimmen.

Digitized by Google

In der Bemerkung des Justinus, daß die Apomnemoneumata theils von Aposteln, theils von Apostelbegleitern verfaßt worden, findet dann auch Credner wenigstens unser zweites und drittes Evangelium bestimmt angedeutet, weil wegen der unverkennbaren Bezugnahme auf Luk. 1, 3 a) die Apostelbegleiter im Sinne des Justinus näher als Apostelschüler bestimmt werden müßten, uns aber außer dem zweiten und dritten Evangelium von keinen durch Apostelschüler zusammengestellten Evangelien Kunde geblieben sey. Außerdem habe Justinus unter die Apomnemoneumata der Apostel ein Evangelium des Petrus gerechnet, laut den Worten (Dial. c. Tryph.): *καὶ τὸ εἰπεῖν· μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων (καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς), σημαντικὸν ἦν τὸν αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι, δι' οὗ καὶ τὸ ἐπώνυμον Ἰακὼβ τῷ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντι ἐδόθη.* Auf die Frage aber, welche Evangelien außer den erwähnten Justinus etwa in die Apomnemoneumata der Apostel einbegriffen und in welchem Verhältnisse er die verschiedenen Evangelien gebraucht habe, lasse sich nur noch aus der Vergleichung und Prüfung der einzelnen evangelischen Stellen in des Justinus Werken eine Antwort erwarten. Aus der Vergleichung nun und Untersuchung der einzelnen Stellen ergibt sich Credenern, daß der Gebrauch des johanneischen Evangeliums vom Justinus sich nicht verbürge, wenn man auch nach anderweitigen kirchlichen Zeugnissen voraussetzen möge, daß es dem Justinus nicht

---

a) Die betreffenden Worte des Justinus sind nämlich diese (Dial. c. Tr.): *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.*

Digitized by Google

unbekannt gewesen sey; aus dem Evangelium des Matthäus indessen habe er Eine Stelle gewiß entlehnt, nämlich die Worte: *τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς* (nachdem der Herr Johannes den Täufer als den von den Propheten verkündeten Elias, welcher dem Heilande den Weg bereiten werde, bezeichnet hatte). Aber obgleich sich die Bekanntschaft des Justinus mit unsern drei ersten kanonischen Evangelien aus seinen Werken nachweisen lasse, so habe er sich doch gewöhnlich eines andern, von der Kirche an uns nicht überlieferten Evangeliums bedient, und fast alle evangelische Stellen in seinen Schriften, mit sicherer Ausnahme allein jener Worte aus dem Matthäus, aus diesem Evangelium entlehnt. Für diese Behauptung hat Credner folgende Gründe:

Es sey im Ganzen wohl deutlich, daß Justinus frei aus dem Gedächtnisse die evangelischen Stellen angeführt habe — der Grund, wodurch diejenigen, welche den herrschenden Gebrauch kanonischer Evangelien in Justinus Werken vertheidigen, die Textesabweichungen erklären —, aber in manchen Citaten erscheine rücksichtlich unserer Evangelien der Text so zusammengezogen und aus verschiedenen evangelischen Stellen gemischt, daß man dieß wohl unseren Tagen, den jetzigen in einander mengenden excerpirenden Bücherschreibern, nicht aber einem Manne der ältesten christlichen Zeit gemäß finden könne. Ferner lasse sich von manchen evangelischen Stellen des Justinus auf das bestimmteste nachweisen, daß ihre Quelle eine andere als unsere Evangelien sey.

Erstens könnten aus unseren Evangelien nicht solche Stellen geflossen seyn, deren Text, von jenen abweichend, in Schriftwerken, welche vom Justinus durchaus unabhängig waren, wörtlich genau wiederkehrte, am wenigsten, wenn wir wüßten, daß ihnen in jenen Schriften andere Quellen unterlagen. Nun aber stimmten zwei von

Digitized by Google

dem kanonischen Evangelientexte abweichende Stellen des Justinus mit Anführungen der Markosier aus einem apokryphischen Evangelium überein, und drei andere von unsern Evangelien sich ebenso entfernende Stellen mit evangelischen Stellen der Clementiner, in welchen der herrschende Gebrauch eines nichtkanonischen Evangeliums erweislich sey. Außer den drei Hauptstellen macht Credner noch einige Male auf eigenthümliches Zusammentreffen des Justinus mit den Clementinen in evangelischen Stellen aufmerksam a).

Zweitens könnten solche evangelische Citate des Justinus, welche, an getrennten Orten seiner Werke wiederholt, dieselben bemerkenswerthen Textesabweichungen von den kanonischen Evangelien darstellten, nicht aus unsern Evangelien entnommen seyn, weil die Gleichmäßigkeit der Abweichungen nicht auf einen Zufall des Gedächtnisses zurückgeführt werden dürfe, sondern auf einen entsprechenden Ausdruck der schriftlichen Quelle zurückgeführt werden müsse. Mehrere evangelische Stellen des Justinus werden aus diesem Grunde von Credner unsern Evangelien abgesprochen. An solchen mehrmals vom Justinus wiederholten Stellen, welche sich durch unbedeutende gegenseitige Abweichungen als freie Anführungen aus dem Gedächtnisse anzeigten, im Wesentlichen aber denselben Text ausprägten, bemerkt Credner, könne man lernen, daß man in der Annahme, die Textesabweichungen der evangelischen Stellen bei Justinus von den kanonischen Evangelien seyen durch freies Anführen aus dem Gedächtnisse bedingt, sich ein Maaß stellen müsse, daß man durch diese Annahme allerdings unbedeutendere Abweichungen beseitigen, nicht aber ein buntes Durcheinanderwerfen des Textes aus verschiedenen Evangelien erklären könne.

---

a) Das Genauere unten bei der Widerlegung.

Oefters, erinnert Credner, beweise auch in evangelischen Stellen des Justinus, wie fern derselbe von dem ausschließenden Gebrauche späterer kanonischer Evangelien gewesen sey, der von unsern Evangelien abweichende Inhalt, indem theils Einzelnheiten zur und aus der Geschichte des Herrn und Aussprüche desselben, von welchen die Evangelien schwiegen, berichtet, theils andere dergleichen Einzelnheiten, in unsern Evangelien angegeben, übergangen, und in der Voraussetzung, daß Justinus sich auf unsere Evangelien bezog, auf unerklärliche Weise übergangen würden, und der stillschweigende Widerspruch sogar zum offenen Widerspruche sich schärfte. Justinus erzähle uns, daß der Geburtsort des Joseph Bethlehem war, Jesus in einer Höhle geboren wurde, seiner menschlichen Herkunft nach durch die Maria von David abstammte, Zimmermannsarbeit, Joche und Pflüge verfertigte, daß bei der Taufe, als Jesus in den Jordan hinabgestiegen war, eine Feuererscheinung auf dem Strome sich zeigte und nach dem Wiederemporsteigen Jesu die Himmelsstimme auch diese Worte sprach: heute habe ich dich gezeuget! Dieser Ausspruch der Stimme sowohl als die Feuererscheinung werde auch in dem sogenannten Evangelium κατ' Ἑβραίους erwähnt, letztere auch in der Praedicatio Pauli. Die Einwendung, es möchten jene in den kanonischen Evangelien nicht vorkommenden Einzelnheiten dem Justinus aus der mündlichen Ueberlieferung zugekommen seyn, wird nach Credner theils durch die Wahrnehmung beseitigt, daß sich Justinus bei einigen jener Angaben ausdrücklich auf die Apomnemoneumata berufe, theils durch die von einer neben der schriftlichen evangelischen Ueberlieferung einhergehenden mündlichen evangelischen Ueberlieferung sich lossagende Erklärung Justin's.

Zwei Stellen hebt Credner hervor, welche durch Verschweigung kanonisch-evangelischer Angaben ihren

Digitized by Google

nichtkanonischen Ursprung anzeigten. Daß Jesus in dem Garten des Oelberges im Todeszagen ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι vergossen habe, erwähne Justinus gleich dem Evangelium des Lukas, aber er übergehe das denkwürdige αἷματος dieses Evangeliums. Dieß könne nicht in einem Gedächtnißfehler, sondern nur in dem benutzten Evangelium seinen Grund gehabt haben. Merkwürdiger noch sey die zweite Stelle. In dieser werde vom Justinus gesagt, daß in der Nacht des Verraths Keiner, auch nicht Einer zum Beistande des Herrn aufgestanden sey a), da doch unsere vier Evangelien der kühnen That des Petrus erwähnten. Unmöglich könnte Justinus hiervon abgesehen haben, wäre nicht in dem Evangelium, auf welches er sich bei dem letzten Apomnemoneuma bezog, jener denkwürdige Zug aus der Geschichte des Petrus übergangen gewesen.

Ein offener Widerspruch gegen den beschränkenden Bericht des ersten kanonischen Evangeliums soll endlich z. B. die Angabe des Justinus seyn, daß Herodes befohlen habe: πάντας ἁπλῶς τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ — — ἀναιρεθῆναι.

Weil Justinus in diesen verschiedenen Fällen seine evangelischen Citate nicht aus kanonischen Evangelien entlehnt habe, so erklärt Credner um so leichter die meisten noch übrigen Stellen, mit allein sicherer Ausnahme der wenigen bemerkten Worte aus dem Matthäus, für nichtkanonischen Ursprungs, da, abgesehen von einigen für sich nichts beweisenden Gründen, in der Voraussetzung, es wären die Stellen aus unsern Evangelien abgeleitet, eine so durchgreifende Textesänderung — Verkürzung und Verschmelzung — angenommen werden müßte, daß sie gegen den Geist und die Gewohnheit des christlichen Alterthums und gegen den Maßstab der

a) Dial. c. Tr.: οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου βοηθεῖν αὐτῷ ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχε.

Digitized by Google

vom Justinus wiederholten evangelischen Stellen wäre. Und zwar liege den Stellen im Ganzen Ein Evangelium zum Grunde, wegen ihres im Ganzen gleichen Verhältnisses zu den kanonischen Evangelien, indem besonders deutlich ihre Mischung aus dem Texte des Matthäus und Lukas hervortrete, wegen der in ihnen unverkennbaren Eigenthümlichkeit, am Ende einer für sich stehenden Rede den Hauptgedanken derselben mit kurzen Worten zu wiederholen, und wegen mancher einzelnen Spracheigenthümlichkeiten, des wiederholt gebrauchten ἅμα, der Ausdrücke καινὸν ποιεῖν, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ u. s. w.

Eine nähere Bestimmung des Evangeliums lasse sich nun theils aus der christlichen Richtung des Justinus überhaupt, theils aus einzelnen besondern Merkmalen gewinnen.

Justinus scheine zwar zu Anfang des Dialogs mit dem Tryphon die Geschichte seiner Bekehrung zu erzählen, daß er in seiner Jugend längere Zeit vergebens bei verschiedenen philosophischen Lehrern die Erkenntniß der Wahrheit gesucht und endlich in der platonischen Philosophie zu finden gemeint habe, aber einstmals, am Meere einsam wandelnd, von einem ehrwürdigen, zuvor nie gesehenen Greise auf die Schwäche seiner derzeitigen Ueberzeugung, auf die Wahrheit und unwiderlegliche Bestätigung des Christenthums aufmerksam gemacht und darauf durch eigenes Forschen in den heiligen Schriften dem Christenthume zugeführt worden sey; indessen sehe diese Erzählung einem Phantasiestücke zur Verzierung des Dialogs zu ähnlich, um Glauben zu verdienen. In seinem Geburtsorte, dem alten Sichem Samarias, habe Justinus wohl frühzeitig das Christenthum von dort verbreiteten Judenchristen kennen gelernt, vielleicht aber, weil damals schon die Judenchristen von dem größern Verbande der Kirche, welcher die eigenthümlich pauliniſche Lehre

Digitized by Google

in sich aufgenommen hatte, den Ketzern beigezählt wurden, die Grundlegung seiner christlichen Ueberzeugung durch jene erdichtete Bekehrungsgeschichte im Dialoge mit dem Tryphon zu verdecken gesucht; dennoch blicke aus seinen Schriften sein Zusammenhang mit den Judenchristen hervor. Er, der eine eigene Schrift gegen die Ketzereien seiner Zeit geschrieben, sich ausdrücklich von jedem Verkehre mit Ketzern losgesagt und das Aergste bei ihnen für möglich gehalten, habe doch die Judenchristen für wahre Christen anerkannt und, was die meisten katholischen nicht thaten, in Verkehr mit ihnen gestanden, er urtheile sogar milde über diejenigen Judenchristen, welche Jesu übernatürliche Erzeugung leugneten. Für eine Hinneigung zu den Judenchristen müsse es ferner gelten, daß Justinus über den Apostel Paulus und dessen Schriften das strengste Stillschweigen beobachte, ja sich sogar durch eine Aeußerung über den Genuß des Opferfleisches und diejenigen, welche über den Genuß desselben freisinnig dächten, eigentlich ganz von dem Apostel Paulus lossage. Ebionitisch seyen des Justinus Ansichten von der Taufe, seine Dämonologie, seine Art, das alte Testament zu gebrauchen, sein auffallender Chiliasmus, u. s. w. a). Man könne auf Grund dieser Erscheinungen des jüdisch-christlichen Geistes nichts Weiteres zugeben, als daß Justinus zwischen dem Judenchristenthum und der katholischen Kirche eine vermittelnde Stellung eingenommen habe.

Auf die Frage nach dem von ihm vorzugsweise gebrauchten Evangelium lasse sich also mit Rücksicht auf seine christliche Geistesrichtung die vorläufige Antwort geben, daß es ein Evangelium der Judenchristen gewesen sey, daß Justinus, ungeachtet seines freundlichen Verhältnisses zur katholischen Kirche, doch, gleich seinem

a) Das Ausführlichere unten.

Landsmanne und Zeitgenossen Hegesippus, das Evangelium der Kirchenpartei, aus welcher er hervorgegangen war und an welcher er durch einzelne Ansichten stets festgewurzelt blieb, beibehalten habe.

Die nächste Bestimmung endlich des Evangeliums gewinnt Credner aus folgenden Schlüssen: Wir ersehen ausdrücklich, daß Justinus ein Evangelium des Petrus benutzte. Justinus erwähnt aus demselben, wie dem Simon der Name Petrus und den Söhnen des Zebedäus der Name Boanerges von Christo beigelegt sey. Denn das Evangelium des Markus, in welchem dasselbe berichtet und welches von alten Kirchenlehrern wohl als Evangelium des Petrus betrachtet wird, kann nicht vom Justinus gemeint seyn, weil ein angebliches Evangelium des Petrus in den ersten Jahrhunderten wirklich vorhanden war und vom Justinus, der den nachherigen schroffen Unterschied der kanonischen und apokryphischen nicht kannte, zur Vervollständigung der evangelischen Geschichte zugezogen werden mußte. Erst nachdem das geradezu unter dem Namen des Petrus bekannte Evangelium von der Kirche verworfen war, konnte das Evangelium des Markus als das petrinische Evangelium sich geltend machen; vielleicht wurde es zum Ersatze des verworfenen Petrusevangeliums als dessen besserer Stellvertreter in den Kanon aufgenommen. Auf das Evangelium des Petrus verweist auch der vom Justinus erwähnte Ausspruch Christi, daß man diejenigen, welche nur den Leib tödten könnten, nicht fürchten solle; denn mit denselben Textesabweichungen von unsern Evangelien, aber nach ausdrücklicher Hervorhebung des Petrus ist derselbe in dem zweiten Briefe des Clemens Romanus berichtet a). Es war natürlich, daß Justinus diesem

a) Eine zweite, die Logoslehre enthaltende Stelle, in welcher Credner dieselbe Beziehung findet, übergehe ich, weil diese zweite Stelle nur den Gebrauch der Praedicatio Petri durch den Justinus beweisen könnte.

Digitized by Google

Evangelium vorzugsweise in demjenigen folgte, was den Petrus persönlich betraf. Nun erklärt sich das auffallende Schweigen des Justinus von dem Versuche des Petrus, in der Nacht des Verraths den Herrn zu vertheidigen. In dem petrinischen Evangelium war jene That des Petrus, weil sie des Charakters desselben unwürdig schien, unerwähnt geblieben. Also die sichere, wiederholte Spur eines bestimmten, vom Justinus gebrauchten apokryphischen Evangeliums, aus welchem wahrscheinlich — wegen des schon hier eingreifenden allgemeinen Textesverhältnisses zwischen den evangelischen Stellen des Justinus und den kanonischen Evangelien — die Mehrzahl der übrigen neutestamentlichen Angaben vom Justinus entlehnt wurde.

Auf denselben Punkt der Entwickelung gelangt man, wenn man von den Uebereinstimmungen in den evangelischen Stellen des Justinus mit einem Evangelium der Markosier ausgeht. Nach dem Irenäus waren die Markosier reich an apokryphischen Schriften. Daß sich unter diesen das Evangelium des Petrus befand, ergibt sich aus einigen vom Eusebius aufbewahrten Worten des Serapion, der um's Jahr 190 Bischof zu Antiochien in Syrien war. Auf einer Visitationsreise in seinem Kirchensprengel wurde dem Serapion von einem „Markianos" in Begleitung Anderer ein Evangelium übergeben, und das Verlangen, es lesen zu dürfen, ausgesprochen. Serapion erlaubte es, ohne es genauer zu untersuchen. Er faßte keinen Verdacht auf Irrlehren der Männer. Aber nachher erfuhr er, welcher Secte der Markianos angehört habe, erfuhr auch, daß das Evangelium des Petrus bei den Sprößlingen der Doketen in Ansehen stehe und von den Doketen gebraucht sey; er ließ es sich geben, ging es sorgfältig durch, und fand sich bewogen, seine frühere Verwilligung zurückzunehmen; zwar enthielt das Evangelium mehrentheils das reine Wort des Hei-

Digitized by Google

landes, aber mit einigen Beisätzen. Nun frage sich, sagt Credner, die Bedeutung des Wortes Markianos; Markianos könne ein Eigenname, aber auch ein Parteiname seyn, einen Anhänger des Gnostikers Markus bezeichnen. Das alsdann ausdrucksvolle Hervortreten des Artikels begünstige diese Auffassung. Zwar werde jene gnostische Partei sonst mit andern Ableitungen von dem Namen Markus benannt, indessen sey Markianos ganz nach der Analogie anderer Parteinamen und auch in einer Stelle des Justinus als Parteiname gebraucht. Also hätten auch die Markosier das Evangelium des Petrus als evangelische Urkunde gebraucht, und nicht allein dürfe man vermuthen, daß jene beiden mit einem markosischen Evangelium übereinstimmenden evangelischen Stellen vom Justinus gerade aus dem Evangelium des Petrus entnommen wurden, sondern erkenne auch aus der Beschreibung des Serapion von dem Evangelium des Petrus, daß dieses kein anderes als das vom Justinus gewöhnlich gebrauchte Evangelium war. So ganz eigne die Beschreibung des Serapion demselben. Habe es doch meistentheils denselben Inhalt mit den kanonischen Evangelien gehabt, jedoch einige Zusätze, und den Doketismus begünstigt. Zur Begründung der letzten Behauptung verweist Credner darauf, daß in Justin's Evangelium der Todesschweiß Jesu im Garten am Oelberge nicht als ein blutähnlicher bezeichnet sey.

Eine Bestätigung dieses Ergebnisses sollen wir gewinnen, wenn wir von der Wahrnehmung ausgehen, daß Justinus mehrere Male das Evangelium der Clementinen benutzte. Denn, schließt Credner, die ebionitischen Clementinen geben nächst dem Jakobus, dem Bruder des Herrn, dem Petrus das höchste apostolische Ansehen; seine Thaten und Predigten werden berichtet. Man darf vermuthen, daß die evangelischen Stellen der Clementinen und also auch die übereinstimmenden Stellen in den Werken des Justinus aus dem Evangelium des Petrus

Digitized by Google

entlehnt sind. Aber noch mehr, die Gesammtuntersuchung der evangelischen Bruchstücke in den Clementinen und Vergleichung derselben mit den kanonischen Evangelien beweise, daß auch die meisten übrigen evangelischen Stellen des Justinus dem Evangelium der Clementinen angehörten, oder daß Justinus und der Verfasser der Clementinen ein und dasselbe Evangelium als vorzüglichste evangelische Urkunde gebrauchten. Und daß nun der Vermuthung, dieses Evangelium sey kein anderes als das petrinische, das Siegel der Bestätigung aufgedrückt werde, sage uns Theodoret, es hätten die Nazoräer das sogenannte Evangelium des Petrus gebraucht. Nämlich die Nazoräer, wie sich aus Theodoret's Bericht von ihrer Lehre ergebe, seyen dieselbe Partei gewesen, welcher der Verfasser der Clementinen angehörte.

Nach dem Gesagten mußte Credner die Bestimmung des justinischen Evangeliums für hinlänglich sicher halten, der weitere Blick aber auf die übrigen Nachrichten, welche uns von den Evangelien der Judenchristen geworden sind, scheint ihm das Gefundene auf's Neue zu bekräftigen und über die verworrenen Ansichten, welche uns von der schriftlichen evangelischen Ueberlieferung bei den Judenchristen geblieben sind, ein neues Licht zu werfen, statt der Verworrenheit Einheit, statt Willkür Gesetz der Entwickelung zu bringen. Ich fasse seine Forschungen wie bisher im Auszuge zusammen.

Die in den Clementinen dargestellte christliche Partei finden wir wieder in den Ebioniten, welche uns Epiphanius beschreibt. Unter mehreren Schriften, welche bei diesen in Ansehen standen, erwähnt er auch ihres Evangeliums. Es werde das Evangelium von den Ebioniten selbst *κατ' Ἑβραίους* oder *Ἑβραϊκὸν* genannt, sey aber das Evangelium des Matthäus. Dies letztere war nicht erst des Epiphanius, sondern eine schon länger außerhalb der Ebioniten von ihrem Evangelium verbreitete

Digitized by Google

Meinung, wie es Epiphanius in folgenden Worten: *ἐν τῷ γὰρ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ*, bestimmt andeutet. Zu beachten ist es aber, daß nicht die Ebioniten ihr Evangelium für das Evangelium des Matthäus hielten — sonst wäre dieß dem aufgefundenen Evangelium des Petrus ungünstig —, aber auch *καθ' Ἑβραίους* oder *Ἑβραϊκὸν* kann nicht die eigentliche Benennung des Evangeliums gewesen seyn — diese Benennung könnte ebenfalls das gewonnene Resultat von dem Evangelium des Petrus verdächtigen; — denn *καθ' Ἑβραίους* würde entweder die Bestimmung des Evangeliums für Judenchristen oder seine Abfassung nach dem Berichte von Judenchristen, *Ἑβραϊκὸν* aber seine Sprache bezeichnen. Keiner dieser Ausdrücke eignete sich zur ursprünglichen Ueberschrift eines Evangeliums, vielmehr wurden beide von Männern der katholischen Kirche eingeführt, ein Evangelium der Judenchristen zu benennen, was ihnen nur aus unvollständigen Nachrichten und Bruchstücken bekannt war. Auch Epiphanius, wie sich in der Prüfung der von ihm angeblich mitgetheilten Bruchstücke aus dem Evangelium *κ. Ἐ.* — abgesehen hier von anderen Gründen auch — aus dem Grunde ergibt, daß in den Bruchstücken einigemal Apostel redend eingeführt sind, hatte das Evangelium selbst nicht zu Händen, sondern eine andere ebionitische Schrift, ähnlich den Clementinen, und sah dort vorkommende evangelische Stellen als Worte des Evangeliums an, was dann auch wohl im Ganzen sich so verhielt. Aber Epiphanius hatte denn doch die Benennungen *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* und *Ἑβραϊκὸν* nur von Hörensagen, nicht selbst als Ueberschriften des Evangeliums gefunden, und sollten auch wirklich Judenchristen von jenen Gebrauch gemacht haben, so thaten sie es nur im Verkehre mit katholischen Christen aus Anbequemung an die Ausdrucksweise derselben. Welches aber war denn der eigentliche ursprüngliche Name des Evangeliums? In der Erzählung von der Taufe des Herrn

Digitized by Google

stimmte der Bericht des justinischen Evangeliums, einigemal von den kanonischen Evangelien abweichend, mit dem Evangelium der Ebioniten überein. Die hierdurch angeregte Vermuthung, ob nicht beide Evangelien vielleicht ein und dasselbe waren, wird zur Gewißheit, wenn man die Textesbeschaffenheit der Bruchstücke aus dem ebionitischen Evangelium genau erwägt. Es hat nämlich der Text im Ganzen dieselbe Beschaffenheit wie der evangelische Text bei Justinus und den Clementinen, dasselbe Schwanken zwischen Matthäus und Lukas, nur erscheint er einigemal ebionitischen Ansichten zufolge geändert. Im Grunde war also das Evangelium der Ebioniten, von welchem Epiphanius Nachricht gibt, einerlei mit dem Evangelium des Justinus und der Clementinen. Auf dasselbe Evangelium verweist die ähnliche Textesgestalt der Bruchstücke, welche, dem angeblichen Evangelium κατ' Ἑβραίους oder iuxta Apostolos — denn auch so wurde es mißverständlich benannt — angehörend, überdieß aus den Werken alter Kirchenlehrer zusammengelesen werden können.

Demnach gewinnt Credner aus seiner ganzen, von den evangelischen Stellen bei Justinus ausgehenden Untersuchung dieses Ergebniß: Ein Evangelium war bei den jüdisch-christlichen und — darf ich hinzusetzen — auch bei einigen gnostischen Abzweigungen der ältesten Kirche im größten Ansehn, das Evangelium des Petrus; es wurde vom Justinus vorzüglich gebraucht; es liegt den evangelischen Stellen in den Clementinen zu Grunde; es ist in den Stellen wiederzuerkennen, welche aus dem Evangelium κατ' Ἑβραίους oder iuxta Apostolos a) geflossen seyn sollen. Aber ein Evangelium mit der eigent-

---

a) Die Benennung Ἑβραϊκόν, welche allerdings auch fast gar nicht hervortritt, läßt Credner, seine Untersuchungen zusammenfassend, unberücksichtigt.

Digitized by Google

lichen Benennung κατ' Ἑβραίους gab es nicht, ebensowenig ein evangelium iuxta Apostolos. Die erstere Benennung bildete sich, indem die Kirchenväter solche evangelische Stellen in Schriften der Judenchristen, welche sich mit den kanonischen Evangelien nicht ausgleichen ließen, so weit sie konnten, auf ihre Quelle zurückführten, es sey eine evangelische Ueberlieferung nach den Angaben der Hebräer oder Judenchristen. Die eigentliche Benennung des Evangeliums blieb mit dem Evangelium selbst den Kirchenlehrern meistens unbekannt. Die Bezeichnung evangelium iuxta Apostolos entstand, indem Kirchenlehrer in jüdisch-christlichen Schriften, wie z. B. den Clementinen, solche evangelische Stellen, in welchen die Apostel selbstredend eingeführt worden, als unmittelbar einem Evangelium angehörend betrachteten. Dann lag die Bezeichnung evangelium iuxta Apostolos am nächsten. Die eigentliche Benennung des Evangeliums κατ' Ἑβραίους und iuxta Apostolos war Evangelium des Petrus. Wie sich aber dieses Evangelium in Bruchstücken aus verschiedenen Zeiten und im Besitze verschiedener jüdisch-christlicher und anderer von der kirchlichen Richtschnur abweichenden Parteien zeigt, so sind auch Aenderungen, welche es unter den verschiedenen Verhältnissen erlitt, nicht zu verkennen. Denn insonderheit die Judenchristen kannten das Bedürfniß göttlich eingegebener Evangelien nicht, denn sie waren theils Chiliasten und fast blinde Verehrer des alten Testaments, theils speculative Theosophen. Die ersteren wurden durch ihre Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und auch, als sie diese Erwartung auf eine fernere Zeit hinausschieben mußten, durch ihre Ehrfurcht vor dem alten Testamente, in welchem sie die Fülle der Wahrheit enthalten glaubten, an der Ausbildung des Inspirationsbegriffes für neutestamentliche Schriften gehindert; die letzteren hatten Befriedigung in ihren theosophischen Geheimlehren, zu deren Gunsten sie selbst auf

Digitized by Google

die Bücher des alten Testamentes eine sehr durchgreifende Kritik anwandten; nur das von Jesus ausgesprochene Sittengesetz hatte in ihren Augen die höchste Bedeutung, nicht die Geschichte seines Lebens. Wozu denn durch den Glauben der Inspiration in ihren Worten geheiligte Evangelien? Es hatte also wegen Mangelung des Inspirationsbegriffes der evangelische Text bei den Judenchristen keine unverletzbare Heiligkeit, sondern nach den Veränderungen, welchen die mündliche Ueberlieferung im Laufe der Zeit unterliegt, und je nach der Besonderung der Judenchristen in Parteien oder Andersgestaltung ihrer Parteien wurde auch ihr Evangelium geändert. Am ursprünglichsten liegt das petrinische Evangelium in den Werken des Justinus vor.

Endlich gewinnt Credner eine Bestätigung dessen, was sich ihm über das Evangelium des Justinus ergeben hatte, aus der Untersuchung über das Diatessaron, Tatian's Evangelienschrift, welche auf den ersten Anblick jenem Ergebniß ungünstig scheint, weil es sich erwarten ließe, daß Tatian, Justinus anhänglicher Schüler, nicht das von seinem Lehrer vorzugsweise gebrauchte Evangelium aufgegeben haben werde, und doch die alten Kirchenlehrer das von ihm verbreitete Evangelium als eine Harmonie der vier kanonischen Evangelien betrachteten. So zuerst Eusebius in den Worten: ὁ *Τατιανός, συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθείς, τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν.* Aber Eusebius, sagt Credner, habe dieses Evangelium des Tatianus, wie aus dem *οὐκ οἶδ' ὅπως* deutlich sey, nicht aus eigener Ansicht gekannt, er berichte nur Ueberliefertes, und es könne also auch die Angabe, daß Tatian selbst dieses Evangelium verfaßt und *διὰ τεσσάρων* genannt habe, von keinem Gewichte seyn, sobald ihr durch Aussagen, welche sich auf eigene Einsicht der Schrift gründeten, widersprochen werde. Epiphanius kannte ebenfalls

Digitized by Google

nur das Gerücht, daß Tatian Verfasser des Evangeliums sey. Theodoret fand in seinem Kirchensprengel das Evangelium sehr verbreitet, nicht allein bei den Anhängern des Tatian, sondern auch bei Katholischen, welche, ohne ketzerische Bestrebungen in dem Buche zu ahnen, dasselbe als eine bequeme Zusammenstellung der vier Evangelien gebrauchten. Theodoret vermißte bei Durchgehung der Schrift die Genealogien und alle Stellen, welche darauf hinwiesen, daß der Herr dem Fleische nach von David abstamme. Er zog mehr als zweihundert Exemplare des Diatessaron ein, unterdrückte sie und führte statt ihrer die kanonischen Evangelien ein. Theodoret's Urtheil, meint Credner, sey freilich etwas kurz gerathen, indessen verstatte uns auch das Wenige ein eigenes Urtheil über das Evangelium. Habe doch Theodoret gerade so von Tatian's angeblicher Schrift geurtheilt als Neuere von dem Evangelium des Justinus; auch dieß erscheine gewissermaßen als eine Harmonie unserer vier Evangelien; auch in diesem würden die von Matthäus und Lukas mitgetheilten Geschlechtsregister und Beziehungen auf die davidische Abkunft Christi dem Fleische nach vermißt. Warum hätte Tatianus ein Evangelium gerade des Inhaltes wie das Evangelium des Justinus erst anfertigen sollen, und nicht vielmehr das von seinem Lehrer empfangene Evangelium beibehalten? Zwar scheine dieser Ansicht die Bemerkung des syrischen Schriftstellers Dionysius Bar-Salibi in der letzten Hälfte des 12. Jahrhunderts entgegenzutreten, daß Ephräm einen Commentar über das Diatessaron des Tatianus geschrieben habe und dasselbe mit dem johanneischen: „im Anfange war das Wort" beginne. Aber die Unrichtigkeit der Bemerkung sey schon deßhalb zu vermuthen, weil ja der rechtgläubige gelehrte Ephräm nicht über ein ketzerisches Machwerk einen Commentar geschrieben haben werde. Ferner sey es auffallend, daß Dionysius unmittelbar auf die

Digitized by Google

Erwähnung des ephrämischen Commentars und des tatianischen Diatessarons hinzufüge, es habe auch ein gewisser Elias aus Salama das Diatessaron des Ammonius aufgesucht, aber nicht erhalten können. Man müsse also vermuthen, daß entweder Dionysius das Diatessaron des Tatianus und des Ammonius verwechselt, oder den Tatian eben für den Ammonius gehalten habe. Die letztere Vermuthung lasse sich aber zur Gewißheit erheben, denn auch Ebed-Jesu — gegen Ende des 13. und im Anfange des 14. Jahrhunderts — erkläre gradezu den Ammonius für den Tatian. Uebrigens sey die Evangelienharmonie, welche beide syrische Schriftsteller im Auge gehabt hätten, auch nicht das Diatessaron des Ammonius gewesen, denn auch dieses habe nach dem Eusebius nicht mit den Eingangsworten des johanneischen Evangeliums begonnen, sondern vielleicht jenes Diatessaron, welches, noch jetzt in einigen alten Uebersetzungen vorhanden, bald dem Tatian, bald dem Ammonius beigelegt werde. Endlich, nach Wegräumung der Hindernisse, diene es der Einerleiheit des tatianischen Diatessarons und des justinischen Evangeliums zur Bestätigung, daß jenes, wie Epiphanius angebe, von Einigen das Evangelium *κατ' Ἑβραίους* genannt werde. Dieses Urtheil konnte sich nur auf eigene Ansicht gründen, und das von manchen alten Kirchenlehrern so wunderlich benannte *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* was war es anders als das Evangelium des Petrus.

Erwägen wir nun in apologetischer Rücksicht unserer Evangelien dieß Ergebniß über Justinus Evangeliengebrauch, so scheint dasselbe wenig bedenklich. Es soll ja dadurch bewiesen werden, daß Justinus die drei ersten kanonischen Evangelien als apostolische Urkunden anerkannte; es wird eingeräumt, daß er auch wohl mit dem Evangelium des Johannes bekannt gewesen sey, und daß er demungeachtet einem nichtkanonischen Evangelium den Vorzug gab, scheint in seinem Verhältnisse zu den Judenchristen

Digitized by Google

begründet, ohne ein nachtheiliges Licht auf unsere Evangelien zu werfen. Aber zuvörderst wird doch für das Evangelium des Johannes nicht das Geringste gewonnen, und dem Skepticismus dürften die Zeugnisse für die drei übrigen Evangelien wenig ausmachen. Nachdem Credner keinen Anstoß gefunden hat, so manche Stellen des Justinus, die fast wörtlich mit Stellen des Matthäus und Lukas zusammenstimmen, und auch wörtliche Uebereinkommenheiten mit diesen aus dem Evangelium des Petrus abzuleiten, kann man nur ein willkürliches Belieben ersehen, wenn gerade die Worte: *τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς*, aus dem Evangelium des Matthäus genommen seyn sollen, als ob die evangelische Ueberlieferung, welche so oft in verschiedenen, nicht unmittelbar von einander abhängigen Evangelien in wörtlicher Gleichmäßigkeit sich darstellt, nicht auch an dieser Stelle verschiedener Evangelien sich gleichmäßig wiederholt haben könnte. Weit ungünstiger ist aber das Ergebniß für unsere Evangelien, wenn sich nun die unbefangene Untersuchung gestehen muß, daß sich eine sektirerische Abweichung von der Kirchenlehre, eine jüdisch-christliche Richtung vom Justinus nicht nachweisen lasse. Die Gründe Credner's dafür, so sicher sie auch in kurzer Anführung klingen, zeigen sich doch bei näherer Prüfung haltlos, wie sogleich dargestellt werden soll.

Es ist wohl klar, daß, wenn auch in Sichem mehrere Judenchristen wohnten, daraus noch nichts über Justin's Bekanntschaft mit ihnen und ihrem Christenthume gefolgert werden kann. Es wäre immer Mangel an Wahrheitsliebe, wenn Justinus seine geistige Entwickelung nach ästhetischer Eingebung seiner Phantasie dargestellt hätte, noch gehässiger, wenn sich der Wunsch hinzudrängte, dadurch die Abhängigkeit seiner christlichen Bildung von der Christenpartei, welcher er noch innerlich angehörte, äußerlich zu verdecken. Seine Erzählung im

Digitized by Google

Dialoge enthält auch an sich nichts Unwahrscheinliches; man braucht nur die Confessionen des Augustinus zu vergleichen. In seinen Werken zeigt Justinus, daß er mit den verschiedenen damals verbreiteten philosophischen Systemen bekannt war, und an sich läge der Gedanke schon nahe, daß Justinus, nach Wahrheit bei verschiedenen Lehrern suchend, seine philosophischen Kenntnisse sich erworben habe.

Justin's Aeußerungen über die Judenchristen beweisen für seine angeblich jüdisch-christliche Richtung nichts, sondern sie deuten auf das Gegentheil, daß Abweichung von dem größern kirchlichen Verbande und Zusammenhang mit der jüdisch-christlichen Partei bei ihm nicht stattfand. Nachdem nämlich Justinus den Tryphon und seine Begleiter sehr eindringlich ermahnt hatte, daß sie den einzigen Weg des Heils, Erkenntniß Christi, Eintritt durch die Taufe in seine Gemeinschaft, und alsdann ein unsträfliches Leben nicht versäumen möchten, sonst werde auch an ihnen jenes Wort der Schrift sich erfüllen, wenn gleich Noah, Hiob und Daniel ihre Söhne und Töchter zurückforderten, würde es ihnen nicht gegeben werden, bittet Tryphon um die Beantwortung der Frage, ob diejenigen, welche ohne die Berufung zu Christo treu in den Geboten des Moses gewandelt hätten, gerettet werden könnten. Justinus bejaht es, weil das mosaische Gesetz außer den Ceremonialsatzungen auch die Gebote der ewigen göttlichen Gerechtigkeit kund gemacht hätte, wer also in diesen gewandelt, sey angenehm vor Gott. Darauf fragt Tryphon weiter, wenn aber auch jetzt Einige die mosaischen Satzungen beobachteten, dabei aber auf Jesus den Gekreuzigten ihr Vertrauen setzten, in ihm den Christ Gottes erkennten, welchem das Gericht über Alle und das ewige Reich gegeben sey, ob auch diese selig werden möchten. Justinus zeigt nun dem Tryphon zunächst, daß

Digitized by Google

es gegenwärtig unmöglich sey, die mosaischen Satzungen genau zu beobachten, daß auch dieselben erst wegen des jüdischen Volkes Herzenshärtigkeit gegeben, die Väter aber des alten Bundes bis auf Moses ohne die Satzungen gerechtfertigt seyen. Als aber Tryphon seine Frage abgeändert also wiederholt: Wenn Jemand auch diesem allen beistimmend und Christo im Gehorsam thätigen Glauben weihend, dennoch auch die mosaischen Satzungen zu beobachten strebte, wird dieser gerettet werden? so antwortet Justinus bejahend, doch mit der Einschränkung, daß ein Solcher nicht den Heidenchristen, welche ohne des Gesetzes Werke selig zu werden hofften, die Seligkeit absprechе und sie nicht zu sich hinüberziehen wolle. Auf welchen andern Standtpunkt als auf den kirchlichen, echt apostolisch-pauliniſchen, von jeder Parteilichkeit fernen Standpunkt weist der Zusammenhang dieser Stelle hin? Daß Christus die Frommen des alten Bundes, wenn sie auch die Stimme des menschgewordenen Logos nicht vernahmen, in sein Reich aufnehmen werde, ist stets Kirchenlehre gewesen. In dem Sinne, in welchem Justinus Judenchristen, welche gegen die Heidenchristen brüderlich gesinnt wären, als Brüder in Christo und Miterben derselben Verheißungen anerkannte, hat der Apostel der Heiden jene als Brüder erkannt. Das Urtheil des weit spätern fanatischen Epiphanius über die Judenchristen, welches Credner beibringt, um aus der Vergleichung desselben seine Meinung von einem unkirchlichen Zusammenhange des Justinus mit den Judenchristen zu bewähren, kann unmöglich einen Maßstab für den Justinus, den milden, von apostolischem Geiste durchhauchten Justinus abgeben. Aber indem Justinus sich milde über die Judenchristen äußert, bezeugt er ja von sich die Gesinnung der christlichen Freiheit, welche der Apostel Paulus der Kirche erwarb. Credner bezieht sich, um den Zusammenhang des Justinus mit den Judenchristen nachzuweisen,

Digitized by Google

noch auf eine gelinde Aeußerung desselben auch über solche Judenchristen, welche die übernatürliche Zeugung Christi in Abrede stellten. Des Justinus Worte: *εἰσὶν τινὲς ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτὰ δοξάσαντες εἴποιεν.* Aber erstens sagt sich Justinus von dieser jüdisch-christlichen Meinung los, und daß er es in einer milden Weise thut, war seinem milden Geiste gemäß. Denn milde gesinnt war Justinus; dieß beweist der Gesammteindruck aus seinen Schriften, dieß seine milde Ansicht sogar von dem Heidenthume, daß auch das Heidenthum der Einwirkung des Logos nicht beraubt gewesen sey und manche Heiden durch die Erleuchtung des Logos Gemeinschaft mit Christo hätten. Die einzelnen Bemerkungen Credner's, welche auf eine schroffe, verdammungssüchtige Richtung des Justinus gegen die Ketzer hinweisen sollen, sind ohne Gewicht. Justinus habe ein Buch gegen den Marcion und ein anderes gegen alle Ketzereien seiner Zeit geschrieben. Aber es ist eben die Frage, ob in einem fanatischen Geiste. Er schrieb auch gegen die Juden, aber würdevoll, ohne leidenschaftliche Ausfälle. Er nennt allerdings die Lehren mancher Gnostiker, der Marcioniten, Valentinianer, Basilidianer, Saturninianer und Anderer gottlos und lästerlich, und daß keine Gemeinschaft der Kirche mit diesen Irrlehrern bestände, aber diese Aeußerung zeugt nur von Entschiedenheit des Denkens und der Gesinnung, die mit echter Milde vereinigt seyn muß, und hat ihr Vorbild an dem Apostel Paulus. Es bedarf auch wohl kaum der Hindeutung, daß der Gnosticismus in theoretischer und praktischer Beziehung der Kirche ferner stand als die jüdisch-christliche Richtung, selbst wenn das göttliche Wesen in Christo verkannt wurde. Denn ganz geleugnet wurde es doch auch von den Judenchristen nicht; nur

Digitized by Google

in Hinsicht der Persönlichkeit desselben vor seiner Verbindung mit Jesu und der Zeit und Weise dieser Verbindung waren sie zum Theile mit der Kirche uneins. Das Urtheil der Kirchenlehrer über die Gnostiker mußte also schärfer als über die Judaisten seyn. Justin's Besonnenheit und Freiheit von Verketzerungssucht zeigt sich übrigens auch deutlich in seinen Aeußerungen über die verirrtesten Ketzer. In der zweiten Apologie a) gedenkt er der Gerüchte, welche von dem ruchlosen Leben der Ketzer in Umlauf waren, aber mit der Bemerkung, daß er keinen gewissen Grund der Gerüchte kenne. Mit dieser Bemerkung sind des Epiphanius Abschilderungen von dem Leben der Häretiker zusammenzuhalten, und der große Charakterunterschied des Justinus und Epiphanius wird nicht bezweifelt werden.

Daß Justinus den Paulus nicht namentlich erwähnt, nicht wörtlich aus seinen Schriften citirt, kann sich der, welcher mit Justin's Schriften bekannt ist und in denselben öftere namentliche Erwähnung einzelner Apostel und wörtliche Citate aus den allgemein anerkannten katholischen Briefen gesucht hat, gewiß füglicher auf andere Weise als aus judaistischem Vorurtheile des Justinus gegen den Heidenapostel erklären. Und wie leicht läßt sich der Vorwurf zurückweisen, als sage sich Justinus durch eine Aeußerung über den Genuß des Opferfleisches eigentlich ganz von dem Paulus los. Justinus hatte gesagt, die Christen, welche aus den Heiden gläubig geworden seyen, stürben lieber, ehe denn sie den Götzen dienten und Götzenopferfleisch verzehrten. Hierauf wendet Tryphon ein, er habe gehört, daß Viele, die sich Christen nennten und Christen genannt würden, Götzenopferfleisch äßen

a) S. 70. Es ist nämlich für diese Abhandlung folgende Ausgabe des Justinus benutzt: Sancti patris nostri Iustini philosophi et martyris opera. Editio nova iuxta Parisinam anni 1636. Coloniae anno 1686. fol.

Digitized by Google

und keinen Schaden davon zu nehmen versicherten. Justinus erwidert, solche seyen keine wahren Christen, ob sie gleich Jesum den Christus und Herrn nennten, und er spricht sich dann — was schon bemerkt worden ist — schärfer gegen einige gnostische Parteien aus, woran sich zeigt, daß er die starken Geister, welche beim Genusse des Opferfleisches kein Bedenken hatten, unter diesen sich dachte. Credner verweist nun auf 1 Kor. 10, 25. und die folgenden Verse, mit welcher Stelle Justinus in Widerspruch trete. Paulus lehrt hier, die Christen sollten beim Fleischeinkauf auf den bestimmten öffentlichen Plätzen nicht ängstlich forschen, ob sich unter dem Fleische auch Stücke eines Götzenopfers befänden, weil diese Aengstlichkeit ihnen Anlaß werden könnte, ihr Gewissen zu verwirren; sie sollten in dem Gedanken, daß die Erde und Alles von der Erde des Herrn sey, sich über ängstliche Bedenken bei dieser unbewußten Möglichkeit des Opferfleischgenusses erheben. Ebenso, wenn sie von einem Heiden zu Tische geladen würden, sollten sie das Vorgesetzte essen, ohne ängstliche Nachfrage und ohne Beunruhigung, ob sich Götzenopfer darunter befinde, um ihr Gewissen nicht zu verwirren. Keiner dieser beiden Fälle, in welchen Paulus den Genuß des Opferfleisches für unschädlich erklärt, paßt zu den Worten des Justinus. Auch Justinus war der innigsten Ueberzeugung, daß die Erde und Alles von der Erde des Herrn sey; auch er möchte wohl in diesen Fällen die Kraftlosigkeit der Dämonen gegen denjenigen, welcher einfältigen Sinnes in der Kraft des Herrn gewaffnet sey, behauptet haben. Justinus äußert seinen Abscheu gegen die Frechheit, welche in absichtlichem Genusse des Opferfleisches — was als Huldigung der Götzen angesehen werden durfte — einen Ruhm setzen wollte. Hierin konnte er sich aber gerade auf Worte des Apostels berufen, z. B. auf 1 Kor. 10, 14., wo der Apostel den unschicklichen Genuß des Gö-

Digitized by Google

tzenopfers Götzendienst nennt, und auf V. 19, wo er sagt, daß die Christen durch solchen vermeintlich starkgeistischen Genuß des Götzenopfers in die Gemeinschaft der Dämonen kämen, denen das Götzenopfer gebracht würde. Es ist also eine Abweichung des Justinus von dem Apostel Paulus in Ansehung des Götzenopfers unnachweislich.

Justin's Ansichten von der Taufe seyen ebionitisch, schließt Credner aus Vergleichung der Clementinen. Aber wenn hier wie dort die durch die Taufe bedingte innere Umwandlung des Menschen Wiedergeburt genannt, wenn hier wie dort das Fasten unter den erforderlichen Vorbereitungen auf das heilige Sacrament genannt wird, was müssen wir eigenthümlich Ebionitisches beim Justinus erkennen? Die Benennung und der Begriff ἀναγέννησις konnte doch auch wohl gleicherweise in der katholischen Kirche vorhanden seyn, und ebenso das der heiligen Handlung vorangehende Fasten? Weßhalb muß denn absolute Verschiedenheit in der kirchlichen und der jüdisch-christlichen Feier des Sacramentes angenommen werden?

Der Beweis, daß die Dämonologie des Justinus ebionitisch sey, wird von Credner wiederum aus den Clementinen hergenommen. Aber bei mehreren alten Kirchenschriftstellern wiederholt sich die Dämonologie nach denselben Grundansichten. Von der Erzählung der Genesis Kap. 6., daß die Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen Kinder erzeugt hätten und diese Gewaltige auf Erden geworden wären, wird ausgegangen. Die hier genannten Kinder Gottes waren eine Classe von Engeln, denen Gott die Beaufsichtigung der Erde anvertraut hatte. Aus Begierde zu den Töchtern der Menschen verloren sie ihre höhere Natur; sie und die abgeschiedenen Seelen ihrer Kinder, welche durch die Sündfluth vertilgt wurden, bilden die Dämonen. Es wurde ihnen von Gott noch eine gewisse beherrschende Ein-

Digitized by Google

wirkung auf die von der Sünde ergriffenen Menschen verstattet — nach dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit, wonach, wer Böses thut, unter die Macht des Bösen tritt —, aber es wurde auch von Gott das Werk der Erlösung, die endliche völlige Zerstörung der in Gottes Schöpfung eingreifenden dämonischen Macht durch Christum vorbereitet und in der Sendung des Heilandes verwirklicht. Die Dämonen thun nun Alles, was in ihren Kräften steht, um die Menschen tiefer in ihre Gewalt zu ziehen, dadurch ihrer Sinnlichkeit, welche sie nur durch Vermittelung der Menschen befriedigen können, zu fröhnen und den göttlichen Plan der Erlösung zu zerstören. Ihr Werk und ihre Lust sind die heidnischen Gottesdienste. Diese Grundansichten erscheinen bei verschiedenen alten Kirchenlehrern nur mit unwesentlichen Verschiedenheiten ausgebildet, und in Rücksicht solcher unwesentlichen Verschiedenheiten trennt sich die clementinische Dämonenlehre weiter von der Lehre des Justinus als z. B. von der Lehre des Athenagoras oder Tertullian. Beide letztern Kirchenlehrer sagen in Uebereinstimmung mit den Clementinen, daß die geglaubten heidnischen Volksgötter ursprünglich Menschen gewesen seyen: die Dämonen sind hinter der Vorspiegelung dieser Volksgötter verborgen, empfangen die Opferspenden der Menschen und wirken in den Götterbildern. Nach dem Justinus sind die Dämonen unmittelbarer Gegenstand der heidnischen Götterverehrung, aus ihrer Eingebung sind großentheils Götternamen — und Erzählungen ohne den Grund wirklicher Geschichte gebildet. Die Clementinen geben auch die Ursache zu dem Abfalle der Dämonen wunderlicher Weise dahin an, die über die Erde gesetzten Engel hätten voll Schmerz und Zorn über das böse Thun und Treiben der Menschen menschliche Leiber angenommen, um, als Menschen unter den Menschen wandelnd, die Menschen durch ein heiliges Leben ihrer Sünde

Digitized by Google

zu überführen und zu bestrafen. Aber mit Aneignung des menschlichen Leibes ward ihnen auch die fleischliche Lust zu eigen; daher ihr Fall. Nach dem Justinus war die schon erwachte Begierde die Veranlassung, daß die Engel den Menschen sich leiblich zu nähern suchten. Ueberhaupt ist die clementinische Dämonologie weit phantastischer als die des Justinus ausgebildet.

Ebionitisch wäre Justin's Art, das alte Testament zu gebrauchen? Er betrachtet das alte Testament als eine Weissagung auf Christum, sucht in demselben das Leben Christi als vorbildlich bezeichnet nachzuweisen, oft durch allegorische Deutung, hält die Weissagung des alten Testamentes für das stärkste, unüberwindlichste Bollwerk der Wahrheit gegen jede Falschheit der Irrlehre, hat die Ueberzeugung, daß in dem alten Testamente Gottes Wort niedergeschrieben sey; aber dieses Alles ist ja nicht ebionitisch, sondern altkirchlich. Bei allen ältesten Apologeten, die doch wahrlich nicht Judenchristen waren, — den Namen als Parteinamen betrachtet — finden sich gleiche Aeußerungen über das alte Testament und gleicher Gebrauch desselben. Dieß bedarf für Alle, welche sich mit den ältesten Kirchenschriften bekannt gemacht haben, nicht der geringsten Nachweisung.

Auch der Chiliasmus war, wie bekannt genug ist, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts keine eigenthümliche Vorstellung der jüdisch-christlichen Partei, sondern Vorstellung der meisten Kirchenlehrer, und dürfte darum, wie ihn auch Justinus an einer Stelle so ansehen mag a), als ein zur völligen Rechtgläubigkeit ge-

a) Dial. c. Tr. p. 307: *ἐγὼ δὲ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοὶ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα, καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν.* Gewiß bezieht sich, wie sich aus der Satzverbindung ergibt, das *ὀρθογνώμονες* vorzugsweise auf die Lehre von der Auferstehung.

Digitized by Google

hörendes Merkmal in jener ältesten Zeit der Kirche betrachtet werden. Weil aber doch schon ein kleinerer Theil der katholischen Christen sich von dem Chiliasmus abgewandt hatte, sonst am vollsten Glauben der Kirche festhaltend, so mußte auch von den freisinnigen Freunden des Chiliasmus über die in diesem Punkte Andersdenkenden milde geurtheilt werden; man durfte ihnen wegen ihrer Abweichung von dieser Einen kirchlichen Vorstellung nicht das Bürgerrecht in der katholischen Kirche absprechen. Demgemäß lesen wir auch bei unserm Justinus auf die Frage des Tryphon, ob Justinus an ein zukünftiges tausendjähriges Reich in dem neuerbauten Jerusalem glaube, die Antwort a): Ich habe dir schon früher bekannt, daß ich und viele Andere dieß glauben, — aber ich habe dir auch angezeigt, daß Viele, welche in reiner, frommer Meinung Christen sind, dieß nicht glauben. Die Vorstellungen von dem tausendjährigen Reiche können nicht ganz ohne sinnliche Färbung seyn, daß aber des Justinus Vorstellungen auffallend, also doch wohl grobsinnlich gewesen wären, ist mit keinem Worte zu beweisen. Er bezieht freilich auf das tausendjährige Reich eine Schilderung des Jesaias, aus welcher bedeutender sinnliche Vorstellungen herausgedeutet werden möchten, aber es fragt sich, wie weit Justinus, welchem die allegorische Deutung so zur Hand war, die Schilderung wörtlich verstanden hat; jedenfalls bürgt die aus seinen Werken hervorleuchtende keusche Gesinnung, daß in seinem Hinblick auf das Reich des neuen Jerusalems jedes aufquellende sinnliche Bild nicht ohne die Verklärung und Durchdringung des heiligen Geistes gewesen sey.

So leicht und so sicher lassen sich die Merkmale abweisen, aus welchen Credner die jüdisch-christliche Richtung und Abweichung des Justinus von der katholischen

a) S. 306.

Digitized by Google

Kirche anſchaulich machen will; daß ihrer *nicht unzweideutigere* gegeben ſind, kann ſchon das Vorurtheil von der entſchiedenen kirchlichen Richtung des Juſtinus erwecken, die denn noch in der Kürze dargeſtellt werden ſoll.

Jeder, der ſich durch ſelbſtändige Forſchung mit des Juſtinus Schriften bekannt gemacht hat, wird den Eindruck gewonnen haben, daß der Mann, deſſen Worte er geleſen hat, nicht den Meinungen irgend einer chriſtlichen Secte ergeben war, ſondern als ein Glied der großen Kirchengemeinſchaft angehörte, welche in allem Weſentlichen Einheit des Glaubens bewahrte. Er führt nicht einer chriſtlichen Partei, ſondern der Chriſten Sache überhaupt vor dem römiſchen Kaiſer, Senat und Volk. Keine Spur jenes Conventikelgeiſtes, von welchem ſich ſelbſt geiſtig ſehr begabte Männer, innerhalb einer Partei ſtehend, nicht frei machen können, welcher ſich in dem dringlichen Einſchärfen gewiſſer ſeltſamer oder unbedeutender Meinungen ausſpricht, wie z. B. der geiſt- und kenntnißreiche Verfaſſer der Clementinen ſeine Lehre von den Syzygien als einen der höchſten Glaubensartikel wiederholt vorträgt. Wie die alte Kirche neben ſich die im Ganzen entgegengeſetzten Abweichungen des Judaismus und Gnoſticismus hatte, ſo erſcheinen auch in Juſtin's Werken dieſe Anſichten ſeiner Ueberzeugung widerſtrebend. Was beſonders die erſtere betrifft, ſo war ſie, wenn gleich ſich die Judenchriſten in mehrere Parteien mit einzelnen eigenthümlichen Meinungen getrennt hatten, doch in dem einen Princip enthalten, das Chriſtenthum möglichſt in das Judenthum herabzuziehen, nicht das Judenthum möglichſt in das Chriſtenthum zu erheben. Dieſes Princip erſcheint unter den Judenchriſten nicht nur bei den Piſtikern (wenn dieſer Ausdruck erlaubt iſt), welche die evangeliſche Freiheit in alle Satzungen des Geſetzes einfaſſen wollten, ſondern auch bei den Gnoſtikern. An der Bedeutung, welche in

Digitized by Google

den Clementinen dem Fasten gegeben wird, zeigt sich ein gesetzlich-peinlichster Sinn; das Christenthum, wird in den Clementinen gelehrt, sey mit dem eigentlichen Judenthume durchaus Eins, die Erscheinung Christi nur eine neue Manifestation des schon öfters wiedererschienenen ersten Adam's; durch Christus soll den Heiden nur angeeignet werden, was die Juden schon völlig haben; denn wer der reinen Lehre des Moses anhänge, bedürfe Christi nicht u. s. w. Wie ganz anders dachte Justinus. Er steht im Verhältnisse zum Judenthum auf dem völligen Standpunkte der Kirchenlehre, welche sich unter dem bestimmenden Einflusse des Apostels Paulus herausgebildet hatte. Nicht des Gesetzes Werk vermag den Menschen vor Gott zu rechtfertigen, sondern allein der Glaube an Jesum Christum den Gekreuzigten. Das jüdische Ceremonialgesetz sollte nur eine Zeitlang ein Zügel des Volkes auf Christum seyn; es sollte abgeworfen werden, sobald Christus, der Sohn Gottes, das verheißene ewige Gesetz, was sich in die Tafeln des Herzens schreibt, gebracht hatte. Diese den Dialog mit dem Tryphon beseelenden Ideen sind eben Grundprincipe der pauliniſchen Lehre, mit welchen eine jüdisch-christliche Parteirichtung nicht bestehen kann. Ja es finden sich, was ebenfalls mit jüdisch-christlicher Richtung unverträglich ist, bei Justinus einige auffallend scharfe Urtheile über das Judenthum a): ein paarmal betrachtet er die Beschneidung als ein Zeichen des göttlichen Zorns, wodurch das halsstarrige Volk als Gegenstand der göttlichen Strafe gezeichnet werden sollte; er spricht den Juden seiner Zeit, welche nur nach dem Gesetze Moses leben und nicht an Christum glauben wollten, die Seligkeit ab. Erkennen wir an solcher Stellung zum Judenthume schon deutlich genug, daß Justinus den Apostel Paulus als Lehrer der Wahr-

a) S. 234; 236.

heit geehrt haben muß, so beweisen uns dieß auch manche einzelne — nicht wörtliche Citate, aber — Beziehungen auf Stellen der pauliniſchen Briefe a). Wir können alſo nicht anders urtheilen, als daß Juſtinus durchaus innerhalb der katholiſchen Kirche ſtand, welche von den Secten dadurch getrennt war, daß ſie die Offenbarung deſſelben Gottes, der ſich in Chriſto geoffenbart hatte, im Judenthum erkannte, aber das Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthume ſo beſtimmte, wie es der Apoſtel Paulus entwickelt und zur ſpätern herrſchenden apoſtoliſchen Lehre erhoben hatte. Auch findet ſich bei den ſpätern

---

a) Apol. II. p. 93: *ὡς συνεῖναι, οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει θεοῦ.* cf. 1 Cor. 2, 4—5. — Dial. c. Tryph. p. 229: *Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικὸν καὶ Ἰούδα γένος καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραάμ, τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐπὶ τῇ πίστει μαρτυρηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ εὐλογηθέντος καὶ πατρὸς πολλῶν ἐθνῶν κληθέντος ἡμεῖς ἐσμεν οἱ διὰ τούτου τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ τῷ θεῷ προσαχθέντες.* cf. Gal. 3, 6—9; Rom. 4. — Pag. 229: *δευτέρας ἤδη χρεία περιτομῆς, καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῇ σαρκὶ μέγα φρονεῖτε.* cf. Phil. 3, 3. — P. 231: *ὑμεῖς δὲ πάντα σαρκικῶς νενοήκατε.* cf. e. g. Rom. 8, 5—7. — *Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε. — Διὸ καὶ — νέαν ζύμην φυρᾶσαι — ὁ θεὸς παρήγγειλε, τουτέστιν ἄλλων ἔργων πρᾶξιν, καὶ μὴ τῶν παλαιῶν καὶ φαύλων τὴν μίμησιν.* cf. 1 Cor. 5, 6—8. — P. 241: *καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ Ἀβραὰμ ἐν ἀκροβυστίᾳ ὢν διὰ τὴν πίστιν, ἣν ἐπίστευσε τῷ θεῷ, ἐδικαιώθη καὶ εὐλογήθη, ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει· τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν.* cf. Rom. 4, 1—11. — P. 258: *λαμβάνουσι (οἱ μαθητευόμενοι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ) δόματα ἕκαστος —. ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ.* cf. 1 Cor. 12, 7—11; 28. — P. 261: *ὁποῖον καὶ ἐπὶ τοῦ σώματός ἐστιν ἰδεῖν. πολλῶν ἀριθμουμένων μελῶν τὰ σύμπαντα ἓν καλεῖται καὶ ἐστὶ σῶμα. καὶ γὰρ δῆμος καὶ ἐκκλησία, πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες, ὡς ἓν ὄντες πρᾶγμα τῇ μίᾳ κλήσει καλοῦνται.* cf. e. g. 1 Cor. 12, 12. — u. ſ. w. u. ſ. w.

Digitized by Google

katholischen Kirchenlehrern, welche des Justinus gedenken, und deren erster ist bereits Irenäus, keine Andeutung, daß Justinus der Kirche, welcher sie angehörten, nicht ganz und völlig angehört habe.

Bei dieser richtigen Ansicht von Justinus christlicher Richtung würden sich bedenkliche Betrachtungen aufwerfen, wenn von seiner Evangelienbenutzung Credner's Meinung für sicher begründet gehalten werden müßte. Justinus ist der früheste Kirchenlehrer aus dem zweiten Jahrhundert, in dessen Schriften wir genauern Aufschluß über den damaligen Bestand der Evangelien in der Kirche erwarten dürfen, und nun gewinnen wir für das Evangelium des Johannes nichts, die drei ersten kanonischen Evangelien, wenn er sie überhaupt erwähnt hat, sind fast unbenutzt gelassen und fast alle evangelischen Citate aus einem Evangelium entnommen, welches die Kirche Veranlassung hatte aus ihrem Kanon auszuschließen. In der That, da müßten sich die Meinungen derer bestätigen, nach welchen in dem Evangeliengebrauche der ältesten Kirche arge Verwirrung gewesen seyn soll, oder man wüßte nicht, wie man der Kirche objectiv geschichtliche Ueberzeugung von den apostolischen Verfassern ihrer spätern kanonischen Evangelien zusprechen möchte, da das Evangelium, was unter dem Namen des Ersten der Apostel gebraucht, vorzüglich gebraucht wurde, der geschichtlichen Beglaubigung ermangelte. Soll die Vergleichung des Hegesippus dieselbe Betrachtung darbieten, so ist doch zu erwidern, daß erstens die Annahme einer jüdisch-christlichen Denkweise bei dem Hegesippus bessern Grund habe als beim Justinus, und daß es zweitens nie auszumachen sey, ob nicht Hegesippus den kanonischen Evangelien vor dem Evangelium *κατ' Ἑβραίους*, aus welchem er Einiges anführte — *τινὰ τίθησιν* — den Vorzug gegeben habe. Es möchte eingewendet werden, Eusebius hätte nach seinem Bestreben, aus den Schriften alter Kirchenlehrer Zeug-

Digitized by Google

niſſe für die neuteſtamentlichen Schriften zu ſammeln, es bemerkt, wenn ſich in dem Werke des Hegeſippus aus unſern Evangelien entlehnte Stellen gefunden hätten. Aber auch über des Juſtinus evangeliſche Stellen, deren Grundlage Euſebius gewiß nur in unſern Evangelien geſehen hätte, ſchweigt der Kirchengeſchichtsſchreiber.

Aber auf der andern Seite, wenn man die Bezeugung der großen Kirchenlehrer, welche gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in weitgetrennten Theilen der Kirche lebten, des Irenäus, Clemens Alexandrinus und Tertullian, erwägt, wie auch manche eigenthümliche Verhältniſſe, wodurch es ihnen möglich war, das vergangene Jahrhundert ſicher zu überſehen, ſo wird der vorausgeſetzte verbreitete Gebrauch des petriniſchen Evangeliums in der Kirche zu Juſtinus Blüthezeit zum Räthſel. In den Werken aller drei Väter kann man auch keine Spur entdecken, daß dieſelben die Kunde gehabt hätten, es wären die kanoniſchen Evangelien ſeit der apoſtoliſchen Zeit nicht im vollſten Kirchengebrauche, oder zu irgend einer Zeit den ſpäter für apokryphiſch erkannten Evangelien gleich, nur beziehungsweiſe gleichgeſtellt geweſen. Vergegenwärtigen wir uns von den drei Kirchenvätern nur die Lebensverhältniſſe des Irenäus, welcher freilich für unſern Zweck unter den dreien der bedeutendſte iſt. Irenäus war gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein ſchon im Dienſte der Kirche ergrauter Mann, Repräſentant der damaligen galliſchen Kirche und in fortgeſetzten engen Verbindungen beſonders mit den kleinaſiatiſchen Kirchen und der römiſchen Kirche, welcher Juſtinus muthmaßlich die größere Zeit ſeines chriſtlichen Wirkens gewidmet hat. Er war gegen das Jahr 180 in der biſchöflichen Würde zu Lyon der Nachfolger des mehr als 90jährigen, alſo gewiß mit dem Juſtinus gleichalterigen Pothinus, deſſen Erfahrung von den kirchlichen Zuſtänden ſeine eigne geworden ſeyn mußte;

Digitized by Google

er erinnert sich nicht allein deutlich des Polykarpus und seiner Worte, sondern theilt größere Bruchstücke von der unmittelbar ihm gewordenen Belehrung eines andern apostolischen Mannes mit, und nun enthalten die Werke des Irenäus nichts, woraus sich entnehmen ließe, daß Irenäus auch nur die leiseste Vermuthung von einem Rangstreite der kanonischen Evangelien mit später abgeschiedenen apokryphischen innerhalb der Kirche hätte fassen können. Wie hätte sich, wenn frühestens seit einem halben Jahrhundert das vordem hochgeachtete Evangelium des Petrus von dem Kirchengebrauche ausgeschlossen war, davon dem Irenäus die Kunde entziehen können? Credner sagt, die Ausscheidung der kanonischen Evangelien hätte sich nach einem innern Bedürfnisse der Kirche in den verschiedensten Gegenden im Ganzen in einerlei Weise von selbst gemacht und deßhalb das Ansehn, zu welchem die neutestamentlichen Schriften gelangt waren, für ein uraltes gegolten. Aber welch eine historische Pistis man haben muß, um dieser Bemerkung beizustimmen, bedarf keiner Erörterung.

Eben so schwer ist es zu erklären, weßhalb die Kirche das Evangelium des Petrus ausgeschlossen hätte, und diese Schwierigkeit würde bleiben, wenn man auch annehmen wollte, es sey das Evangelium des Petrus anfänglich im Bereiche jüdisch-christlicher Gemeinden gewesen, Justinus seiner christlichen Lebensbildung nach aus solchen Gemeinden hervorgegangen und habe, später der katholischen Kirche beitretend, den Gebrauch des petrinischen Evangeliums beibehalten, wiewohl nach dem Bemerkten der Zusammenhang des Justinus mit den Ebioniten jeder geschichtlichen Anknüpfung entbehrt. Daß die Kirche das Evangelium nicht schon deßhalb, weil es in den Händen der Judenchristen war, als ein ketzerisches Machwerk verworfen haben würde, besonders nicht in jener frühesten Zeit, als die Kirche den Judaismus noch

Digitized by Google

nicht mit der ſpätern Schroffheit gegen die Ketzer von ſich abſchloß, ergibt ſich aus der lange bewahrten kirchlichen Vorſtellung von dem unter den Judenchriſten vorhandenen Originalterte des Matthäus. An ſich mußte es ſich der Kirche empfehlen, von dem Erſten der Apoſtel ein ſchriftliches Evangelium zu beſitzen. Uralt muß doch jedenfalls das vorgeblich petriniſche Evangelium geweſen ſeyn, die geſchichtliche Ueberlieferung deſſelben ehrenwerth; denn wie hätte es anders ein nachdenkender, an Forſchungen gewöhnter, wahrheitsliebender Mann wie Juſtinus, welcher gewiß einer der einflußreichſten, hervorragendſten Kirchenlehrer ſeiner Zeit ward, als authentiſch benutzen, es den übrigen kanoniſchen Evangelien vorziehen können? War das Evangelium aber, was Credner anzunehmen ſcheint, bereits weiter in die katholiſche Kirche eingedrungen, ſo war um ſo weniger in Hinſicht der geſchichtlichen Ueberlieferung ein Widerſpruch gegen daſſelbe möglich. Es müßte alſo wohl aus innern Gründen das Evangelium von der Kirche zurückgewieſen ſeyn; aber aus welchen innern Gründen? Juſtinus, der von Chriſto und dem Verhältniſſe des Geſetzes zum Evangelium rechtgläubig dachte, lehrte und ſchrieb, fand in ſeinem Evangelium keinen Anſtoß und auch wir können in den evangeliſchen Bruchſtücken in Juſtinus Werken eben ſo wenig etwas Häretiſches entdecken. Läge uns in denſelben der Text des petriniſchen Evangeliums vor, ſo würden wir ein Evangelium kennen lernen, was im Ganzen im Verhältniſſe des Markusevangeliums zu den Evangelien des Matthäus und Lukas geſtanden hätte. Einzelne etwaige Abweichungen in den erzählten Begebenheiten von der Erzählung der drei erſten Evangelien hätten es nicht von dem Kanon ausſchließen können; denn Abweichungen haben auch die drei erſten Evangelien, und ſo gut wie hier konnte auch dort die Harmoniſtik aushelfen oder der Glaube ſich beruhigen. Einzelne Zuſätze,

welche unsern Evangelien mangeln, mochten das Petrusevangelium vielmehr empfehlen als verdächtigen. Credner scheint anzudeuten, daß durchscheinender Doketismus der Kirche das Evangelium verleidet habe, weiß aber aus dem Evangelium nur jenes Eine doketische Merkmal anzugeben, daß der Todesschweiß Christi im Garten des Oelberges vom Justinus nicht als ein blutähnlicher bezeichnet werde. Ein höchst leicht wiegender Grund. So gut wie ein Doket nach seinen Meinungen den Schweiß Jesu sich erklären konnte, konnte er auch den Blutschweiß Jesu sich erklären. Wiederum aber ist es kaum denkbar, daß man kirchlicher Seits in dem Mangel des αἵματος nach θρόμβοι in dem Evangelium des Justinus Doketismus gespürt haben sollte. Auch Lukas will ja wohl nicht berichten, daß Christus Blut geschwitzt habe, sondern nur, daß der Schweiß so heftig gewesen sey, um gleich Blutstropfen auf die Erde zu fallen; Justinus vergleicht den Schweiß allgemein mit großen herabfallenden Tropfen; was also vom Lukas wie vom Justinus bezeichnet werden soll, ist ganz dasselbe, und sehr erklärlich, wie sich in freier Anführung des Justinus die wörtlich allgemeinere, wesentlich selbige Vergleichung bilden konnte. Dagegen erwähnt Justinus, daß Jesus nach seiner Auferstehung von den Jüngern sich habe betasten lassen, daß er mit den Jüngern gegessen und getrunken habe und endlich sichtbar zum Himmel aufgefahren sey, um in den Seinen die Ueberzeugung seiner leiblichen Auferstehung, und daß auch die σάρξ zum Himmel erhoben werden könnte, zu erwecken. Es wird bekannt werden müssen, daß sich die durchgängige Benutzung des Petrusevangeliums vom Justinus sehr schwer mit dem entschiedenen und alleinigen Kirchengebrauche der vier kanonischen Evangelien in nicht viel späterer Zeit vereinigen lasse; es ist eine billige Forderung, daß jene behauptete Benutzung auf deutlichen, gewichtigen Gründen beruhe, wenn

Digitized by Google

ſie Anerkennung in Anſpruch nehmen wolle, nicht auf einigen Zufälligkeiten und deßhalb zertrennbaren Hypotheſen.

Credner möchte hierauf erwidern, abgeſehen von der durchgängigen Benutzung des petriniſchen Evangeliums durch Juſtinus, ſey doch aus Einer Stelle zum mindeſten erwieſen, daß Juſtinus es gekannt und benutzt habe, aus der oben angeführten Stelle: *μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς.* Das Evangelium des Markus könne Juſtinus hier nicht gemeint haben, weil es ein eigentlich benanntes Evangelium des Petrus gab, welches Juſtinus nach ſeiner Meinung, daß die Apoſtel Alles (*τὰ πάντα*) von dem Leben des Herrn ſchriftlich berichtet hätten, zur Vervollſtändigung ſeiner evangeliſchen Kenntniſſe gleich allen andern Evangelien, welche ihm zu Händen kamen, herbeiziehen mußte, und dieß ohne Anſtoß thun durfte, weil ihm der Begriff inſpirirter und kanoniſch ausgeſchiedener Evangelien fremd war. Aber wie wird in dieſer Beweisführung das *τὰ πάντα* gepreßt, welches ja doch nicht, eben ſo wenig wie in dem Ausdrucke *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* das *τῶν ἀποστόλων* im völligſten Wortumfange feſtgehalten werden kann, ſondern auf das Hervortretendſte des Lebens und Wirkens Chriſti beſchränkt werden muß. In dieſer nothwendigen Beſchränkung kann aber auch der Ausdruck den kanoniſchen Evangelien zukommen. Daß Juſtinus den Inſpirationsbegriff für die neuteſtamentlichen Schriften nicht gehabt habe, iſt ganz unerweislich. Die dem Juſtinus gewöhnliche Bezeichnung der Evangelien als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* kann ja ebenſowohl den Inſpirationsbegriff vorausſetzen als ihn ausſchließen. Denn keinem Kirchen-

Digitized by Google

lehrer ist es wohl eingefallen, den Inspirationsbegriff für die historischen Schriften des neuen Testaments so zu fassen, daß dadurch die Thätigkeit der menschlichen Erinnerung ganz verneint würde. In Rücksicht dieser war auch bei schroffster Auffassung der Inspiration die Bezeichnung der Evangelien durch *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* durchaus passend. Es entdeckt sich auch der Grund leicht, warum Justinus in den uns überlieferten Schriften von der kirchlichen Benennung Evangelien abwich; er thut es wegen der jüdischen und heidnischen Leser, für welche die Schriften zunächst bestimmt waren. Diesen mußte entweder, was die Kirche unter *εὐαγγέλια* verstände, umständlich erklärt, oder auch eine andere, an und für sich deutliche Benennung der heiligen Schriften mitgetheilt werden, und welche Benennung lag in dieser Beziehung näher als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*? Auf der andern Seite lassen sich aus Justin's Werken einige Stellen anführen, nach welchen es sehr wahrscheinlich ist, daß Justinus in demselben Maße wie im alten Testament in den Schriften der Apostel Gottes Wort und Wahrheit anerkannte, daß er die Worte der Apostel nicht allein als Erzeugnisse nach den gewöhnlichen Gesetzen menschlicher Geistesthätigkeit, sondern ebenso sehr als bedingt durch die unmittelbare Anregung und Beseelung des Gottesgeistes betrachtete. Er sagt in der zweiten Apologie a): Von Jerusalem gingen hinaus in die Welt zwölf Männer, welche als Ungebildete nicht reden konnten, aber durch Gotteskraft zeigten sie allem Geschlechte der Menschen, wie sie von Christo gesandt wären, um Alle den Logos Gottes zu lehren. Mag man in dieser Stelle die Gotteskraft auch mit von den Wundern deuten, so enthält sie doch ebenfalls den Gegensatz dessen, was das Wort der Apostel durch Gottes Einwirkung ward, gegen

a) S. 78.

das ſchwache und arme der ſich ſelbſt Ueberlaſſenen. Zunächſt das mündlich verkündete Wort der Apoſtel betreffend, findet die Bemerkung des Juſtinus von ſelbſt ihre Anwendung auf das ſchriftliche Wort der Evangelien. Im Dialoge mit dem Tryphon ſagt Juſtinus a): Wie Abraham der Stimme Gottes glaubte, und es ihm gerechnet ward zur Gerechtigkeit, ebenſo haben auch wir, der Stimme Gottes glaubend, welche wiederum zu uns durch die Apoſtel Chriſti geredet ward und uns durch die Propheten verkündigt war, Allem in der Welt ſelbſt bis zum Tode abgeſagt. In dieſen Worten wird die Inſpiration der Apoſtel mit der Inſpiration der Propheten ganz gleichgeſetzt. Zwar dürfte auch hier zunächſt an das mündliche Wort der Apoſtel zu denken ſeyn, aber es wäre reine Willkür, wenn Juſtinus das ſchriftliche Wort der Apoſtel nicht ebenſowohl als das mündliche von dem Geiſte Gottes beſeelt gedacht hätte. An einem andern Orte des Dialogs b) wird das Vertrauen auf die Predigt der ſeligen Propheten und auf die Lehre Chriſti, welche Juſtinus ja nach der eben angeführten Stelle durch die Mittheilung der Apoſtel vermittelt dachte, dem Vertrauen auf *διδάγματα ἀνθρώπεια* entgegengeſetzt. Aus der Art, wie Juſtinus am Ende der zweiten Apologie von den kirchlichen Leſeſtücken ſpricht, iſt es klar, daß damals in der Kirche die apoſtoliſchen Schriften gleich hoch mit den altteſtamentlichen Schriften gehalten wurden. Juſtinus ſchreibt, und am Sonntage kommen Alle, die in den Städten oder auf dem Lande wohnen, zuſammen, und die Apomnemoneumata der Apoſtel oder die Schriften der Propheten werden geleſen, ſo weit es angeht. Zu beachten dürfte hier wie in der vorletzten Stelle die Zuerſterwähnung des Apoſtoliſchen

---

a) S. 347.
b) S. 267.

Digitized by Google

vor dem Prophetischen seyn. Es genügen wohl die mitgetheilten Stellen, um die Anerkennung zu bewirken, daß Justinus den göttlichen Gehalt dem alttestamentlich-prophetischen nicht nachgesetzt habe. Will aber Credner behaupten, daß deßhalb Justinus dem alten Testamente ein weit höheres Ansehen als den evangelischen Schriften beigelegt habe, weil ihm das Zusammentreffen der alttestamentlichen Weissagung mit den Berichten der Evangelien von der größten Wichtigkeit ist, was sagt Credner denn zu diesen Worten des Dialogs: *εὖ ἴσθι οὖν, ὦ Τρύφων, ὅτι ἃ παραποιήσας ὁ λεγόμενος διάβολος ἐν τοῖς Ἕλλησι λεχθῆναι ἐποίησεν — καὶ ταῦτα βεβαίαν μου τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς γνῶσιν καὶ πίστιν κατέστησεν?* Als wenn die Ueberzeugung von der Inspiration heiliger Schriften nicht auch an diesem Grunde ihre Bewährung und Stütze hätte.

Ueberhaupt ist Credner's Versicherung, daß bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Kirche von inspirirten Schriften des neuen Testaments nichts gewußt habe, ohne zureichenden Beweis gegeben. Denn die Gründe, in welche seine Entwickelung sich zusammenziehen läßt, daß in den Schriften der alten Kirchenlehrer bis zu der bestimmten Zeit nicht die specifischen Ausdrücke für die Inspiration des alten Testaments von neutestamentlichen Schriften gebraucht sind, daß in den Schriften der ältesten Väter mehreremal von unsern Evangelien abweichende Stellen sich finden, daß jene Kirchenlehrer zwar das Einwohnen Gottes und des göttlichen Geistes in den Aposteln preisen, aber auch wieder denselbigen Geist allen Gläubigen zueignen, daß Papias durch die mündliche Ueberlieferung sich mehr als durch Schriften gefördert gefühlt habe: diese Gründe lassen sich doch leicht abweisen. Das alte Testament mußte wegen der christlichen Beweisführung aus den Weissagungen desselben in der ältesten kirchlichen Zeit am meisten hervortreten; aus diesem durch das Bedürfniß geforderten Vorzuge folgt

Digitized by Google

nicht, daß es für göttlicher als das neue Testament angesehen sey. Einzelnes dem Inhalte nach von unsern Evangelien Abweichende in den Schriften der apostolischen Väter kann Bestandtheil der damaligen mündlichen Ueberlieferung gewesen seyn; einige andere Stellen in denselben, welche nur der Form nach von kanonisch-evangelischen Stellen abweichen, dürften von diesen als freie Citate abzuleiten seyn, und daß nicht wörtliche Uebereinstimmung gesucht ward, kann noch nicht den Mangel des Inspirationsbegriffes verbürgen. Auch in den Werken z. B. des Clemens Alexandrinus und Epiphanius finden sich ungenaue Anführungen evangelischer Stellen in Menge. Jeder spätere rechtgläubige Kirchenlehrer wird doch auch wohl bei der strengsten Fassung des Inspirationsbegriffes bei den Aposteln denen, welche durch ihr Wort gläubig geworden sind, nicht allein etwas von dem Geiste Christi, sondern den Geist ganz und selbst zusprechen. Etwas Anderes ist die Bethätigung des Geistes in den Aposteln in bestimmten auszeichnenden Wirkungsweisen, welche nur denen, durch welche die Kirche gepflanzt werden sollte, recht angemessen und nothwendig waren. Der Gedanke, daß diejenigen, welche von dem fleischgewordenen göttlichen Logos am längsten und unmittelbarsten gebildet und von ihm zur Pflanzung der Kirche ausersehen waren, in ihren Worten und Schriften vor jeder störenden Einwirkung der menschlichen Beschränktheit von dem Herrn geschützt seyen, erscheint der ältesten kirchlichen Anschauung so gemäß, daß wir bis auf ein entschiedenes Gegenzeugniß ihn bei den ältesten Kirchenlehrern vorauszusetzen berechtigt sind und auch bei einem Gegenzeugnisse nur eine Ausnahme gelten lassen könnten. Ein solches Gegenzeugniß wird wohl nicht in der mitgetheilten Bemerkung des Papias gefunden werden. Vergegenwärtigen wir uns nur die Verhältnisse des alten Bischofs, welcher durch apostolische Männer Reden, Er-

Digitized by Google

zählungen der Apostel erfahren konnte, wer mag es ihm billig verdenken, daß ihm das mündliche, aus lebendigem Verkehre geschöpfte apostolische Wort mehr Reiz gab und ihm sich lebendiger einprägte als das schriftliche Wort der Wahrheit, da er ja auch jenes als lautere Wahrheit hinnahm. Hat nicht die Rede vor der Schrift den Reiz des unmittelbar quellenden Lebens? Spätere Kritiker mögen von ihrem Standpunkte den Papias tadeln, mit der Demonstration, es sey das schriftliche Wort der Apostel doch zuverlässiger als das überlieferte mündliche Wort, aber nicht, wenn sie sich auf den Standpunkt des am liebsten in lebendigster Anschauung lebenden apostolischen Mannes versetzten. Und wollen wir es auch zugeben, daß bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Glaube an außerordentlichen göttlichen Beistand bei der Abfassung der Evangelien nicht wie in der spätern Zeit gewesen sey, so folgt doch noch gar nicht, worauf Credner hindeutet, daß die Kirche von der Unterscheidung des Kanonischen und Apokryphischen fern gewesen sey oder beliebig den Evangelientext umgebildet habe. Gegen solche Unterscheidungslosigkeit und Willkür kann schon das Bewußtseyn geschichtlicher Zuverlässigkeit und Unzuverlässigkeit sichern.

Von dem bunten Evangeliengemisch, welches zum Beispiel Irenäus von den Ketzern um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erwähnt und aus welchem Credner auf den damaligen Evangelienbestand in der Kirche zurückschließen will, habe ich hier absehen zu dürfen geglaubt. Es ließen sich die betreffenden Bemerkungen des Irenäus gegen Credner benutzen; denn sollte Irenäus, welcher so gut von den vielen Evangelien der Häretiker unterichtet ist, von den mancherlei in der Kirche gebrauchten Evangelien nichts geahnt haben, da sie doch fast zur Zeit seines geistlichen Wirkens erst ausgeschieden waren? Aber die frühesten Irrlehrer, von welchen der Gebrauch apokryphischer Evangelien erweislich

Digitized by Google

ist, sind größtentheils Gnostiker, phantastisch-speculative Denker, und deßhalb zur Vielschreiberei geneigt, weit weniger als die Kirche von einem geschichtlichen Grunde abhängig, auf die Kirche herabsehend, schlaffen Wahrheitssinnes, wie dieß Geheimlehrern eigenthümlich zu seyn scheint, und daher auch leichtfertiger, untergeschobene Werke anzunehmen, wenn ihre speculativen Phantasien davon angesprochen wurden, oder selbst dergleichen unterzuschieben und mit willkürlicher Kritik die heiligen Schriften der Kirche zu meistern. Oder es waren Judenchristen, für welche zwar die geschichtliche Ueberlieferung höheren Werth haben mußte, zwischen welchen und der übrigen Kirche aber zu der Zeit, als die Evangelien des Markus, Lukas und Johannes in derselben hervorgingen, schon ein gewisser Gegensatz bestand, so daß sie dadurch leicht von der Annahme, oder vielmehr, weil wenigstens nur ein Theil der Judenchristen diese Evangelien abgewiesen hat, von der unbedingten Schätzung derselben zurückgehalten werden mochten. Vielleicht veranlaßte dieser Mangel bei ihnen den leichteren Eingang einiger apokryphischen Schriften, deren früheste nicht ohne echten Grund gewesen seyn mögen. Ueber das Verhältniß des von ihnen am meisten geschätzten und gebrauchten Evangeliums zum Evangelium des Matthäus sey später noch eine Bemerkung erlaubt.

Es ergibt sich also in Hinsicht des Justinus Folgendes: Es ist unnachweisbar, daß dem Justinus der Inspirationsbegriff für die apostolischen Schriften gefehlt habe, unnachweisbar, daß er nach seiner Voraussetzung, die Apostel hätten Alles von Jesu schriftlich berichtet, auch alle nur aufzutreibenden Evangelien unter Apostelnamen habe benutzen müssen, unnachweisbar, daß damals ein trübes Gemisch von Evangelien in der Kirche gewesen sey; und nur mit Verweisung auf diese unbegründeten Behauptungen kann gesagt werden, daß Justinus das Evangelium des Markus nicht als Apomnemoneu-

Digitized by Google

mata des Petrus habe betrachten dürfen. Daß es damals ein geradezu so genanntes Evangelium des Petrus gegeben habe, mag eingeräumt werden, wiewohl die bestimmte Nachricht von einem solchen Evangelium erst vom Ende des zweiten Jahrhunderts ist, nicht, daß es im Kirchengebrauche gewesen sey, nicht, daß es im Gebrauche des Justinus gewesen seyn müsse. Und kannte Justinus es nicht, oder erkannte er es nicht für echt an, so fiel jeder Grund weg, das Evangelium des Markus nicht als Apomnemoneumata des Petrus zu bezeichnen. In der ganzen alten Kirche herrscht seit der bekannten Erzählung des Papias die Ueberzeugung, daß Markus sein Evangelium treu nach der evangelischen Erzählung des Petrus geschrieben habe. Warum durfte Justinus es nicht Evangelium des Petrus nennen? Diese Frage kann doch wohl nicht durch die Bemerkung, welche Credner auch noch zu benutzen scheint, abgewiesen werden, daß kein anderer Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts für das Evangelium des Markus die Benennung Evangelium des Petrus gebrauche. Gewiß wurde im zweiten Jahrhundert das Evangelium des Markus als Evangelium des Petrus betrachtet. Wenn Justinus es zuerst Evangelium des Petrus nannte, so erscheint darin doch keine eigenthümliche Ansicht von dem Evangelium. Die Beziehung des *αὐτοῦ* auf Christus ist grammatisch nicht unrichtig, aber gegen den sonstigen Sprachgebrauch des Justinus, indem sonst der von *ἀπομνημονεύματα* abhängige Genitiv stets Subjects-, nicht Objectsbedeutung hat. Doch sey noch eine Vermuthung über die Stelle erlaubt. Etwas auffallend ist das *αὐτοῦ*, nicht weil man sich wegen des petrinischen Evangeliums in Verlegenheit fände, sondern weil die Apomnemoneumata sonst immer allgemeinhin als Apomnemoneumata der Apostel bezeichnet sind, mehrentheils als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ*. Ist vielleicht an dieser Stelle durch ein Versehen des

Digitized by Google

Abſchreibers τῶν ἀποστόλων ausgefallen, oder ſtatt des αὐτοῦ αὐτῶν zu leſen? Dieſe letztere Conjectur würde ſich wegen ihrer Leichtigkeit — in abgekürzter Schreibart iſt τοῦ und τῶν faſt ununterſcheidbar —, und weil τῶν ἀποστόλων vor αὐτοῦ wegen des ſo kurz vorhergegangenen τῶν ἀποστόλων dem Satze etwas Schwerfälliges gäbe, ganz beſonders empfehlen.

Jedenfalls erfahren wir aus der Stelle an und für ſich nichts Beſtimmtes darüber, ob Juſtinus ein Evangelium des Petrus, was nur unter dem Namen des Petrus bekannt geweſen ſey, benutzt habe. Im Zuſammenhange mit andern Gründen, welche Credner's Meinung von dem petriniſchen Evangelium unterſtützen, kann auch dieſe Stelle für das petriniſche Evangelium ſprechen, ſie kann es aber nicht an ſich allein. Es muß nun geprüft werden, ob die übrigen Gründe Credner's unwiderlegbar ſind.

Man hat die Wortabweichungen von dem Texte unſerer Evangelien in den Citaten des Juſtinus gewöhnlich aus der Annahme freien Citirens erklären wollen. Credner erhebt dagegen die Einwendung, daß man alsdann in Juſtin's Citaten ein gewaltſames Durcheinanderwerfen oder Zuſammenziehen des Textes aus verſchiedenen Evangelien annehmen müſſe, wie es nicht in der Weiſe des gedächtnißfriſchern Alterthums und gegen den Maßſtab einiger doppelt wiederholten Stellen in Juſtin's Werken ſey. Hierauf muß erwidert werden: die Vorſtellung von der größern Gedächtnißfriſche im Alterthum iſt eine zu unbeſtimmte, als daß ſie in einem einzelnen vorliegenden Falle einen Maßſtab der Beurtheilung geben kann, und auch die wiederholten Stellen können nicht zu einem zuverläſſigen Maßſtabe dienen, weil, was ſpäter begründet, hier als eine allgemeine innere Erfahrung erwähnt werden ſoll, eine in unbeſtimmter Erinnerung nachgebildete Schriftſtelle in der durchgebildeten, beſtimmten Geſtalt gerade wegen der Durchbildung Eigenthum des Geiſtes wird. Setzen wir einmal in Beziehung auf

Digitized by Google

mehrere, aber zu einander in parallelem Verhältnisse sich befindende Schriften, entsprechend unsern Evangelien, den Standpunkt wirklich freier Erinnerung voraus, welcher eben so wenig bei einem fast gänzlichen Verwischtseyn als bei einem Auswendigwissen der Schriften bestehen kann, sondern sich in der Mitte zwischen beiden hält, zwar den Inhalt, oft auch die wesentlichen Worte der Schriften gegenwärtig hat, so jedoch, daß es nicht nur der Anregung an einen Mechanismus des Gedächtnisses, sondern der bildenden Denkkraft bedarf, um einzelne Stellen der Schriften frei hervortreten zu lassen, einzelne oder mehrere dem Gedächtniß unsichtbar gewordene, dennoch in dem Geiste als in einem verborgenen Mutterschooße sich regende Worte und Satzverbindungen zu ersetzen, oder wenigstens den Inhalt in Worte zu fassen; setzen wir ferner voraus, was nothwendig ist, damit dieser Standpunkt zur Erscheinung komme, daß ein möglichst wörtlicher Bericht von Stellen der Schriften, durch die Erinnerung nicht einmal erstrebt — denn in solchem Bestreben war es ja das Gemäßeste, die Schriften nachzuschlagen — sondern die Erinnerung leicht ihrem Zuge überlassen werde; so können, scheint es, die erinnerten Stellen im Verhältniß zu den Schriften folgende Haupteigenthümlichkeiten zeigen: erstens Zusammenziehungen des Schrifttextes, theils nur Heraushebung der wesentlichsten Gedanken, wenn, abgesehen von dem Falle, daß durch das Citat nur diese Beziehung auf Schriftstellen erreicht werden soll, der Schrifttext in dem Geiste stärker erblaßt ist, theils nur Verkürzungen von Wort- und Satzparallelismen, wenn die Schriftstellen dem Gedächtnisse noch schärfer eingeprägt waren, so daß alsdann das Anschaulichere, Lebendigere erhalten wird; denn beide Male muß ja im Ganzen das seiner Natur nach Bedeutendere fester in den Geist einwurzeln und deßhalb, wenn die Erinnerung das still verhüllte Gebiet des Geistes anregt, emportauchen, gleich den Bergspitzen, von

Digitized by Google

welchen vor den Strahlen der Sonne der Nebel gesunken ist, ob er auch die ebenern Gegenden noch verbirgt. Eine Seite dieses Falles sind Verallgemeinerungen des Schrifttextes in den Erinnerungen; denn auch jene sind ein Erfassen und Erhalten des Bedeutendern, man möchte sagen der Gattungsbegriffe, während das Individuelle untergegangen ist. Eine zweite dieser erstbemerkten in gewissem Betrachte gegenüberstehende Erscheinung in frei erinnerten Schriftstellen kann aber auch eine Fortbildung derselben zu individuellen Zügen seyn, dann besonders, wenn der Inhalt der Schriftstelle lebhafter den Berichtenden anregte, daß verwandte Erinnerungen anklangen und sich in die Betrachtung der Schriftstelle verschmolzen. Denn im Grunde tönt doch keine Erinnerung nur für sich im Geiste wieder, sondern ist wie eine angeschlagene Saite, welche durch ihre Bewegung auch andere Saiten in Schwingung setzt, und sind die Erinnerungen sehr verwandt, so können sie wohl in dem Maße harmonisch zusammenfließen, um nur als Eine betrachtet zu werden. Vorzüglich häufig aber werden nach diesem Gesetze Schriftstellen, welche im Ganzen nur mit abweichendem Wortausdrucke und einzelnen eigenthümlichen Zügen dasselbe berichten, sich in dem Geiste mehr oder weniger zusammenschließen und also gemischt in der freien Erinnerung sich darstellen, sey es, daß Züge oder Worte der einen Stelle mit denen der andern sich verbinden, oder minder lebendiger Ausdruck der einen durch lebendigeren der andern zurückgedrängt wird. In dieser Gestaltung kann die zweite Erscheinung rücksichtlich der verschiedenen Stellen, auf welche Beziehungen genommen sind, als in der ersten aufgehend betrachtet werden. Aber auch dadurch kann in der Erinnerung eine Stelle individuell fortgebildet werden, daß der Erinnernde einen allgemein ausgesprochenen Gedanken reflectirend auf einen bestimmten, vorzüglich nahe

Digitized by Google

liegenden Fall anwendet. Wie in dieſer zweiten Erſcheinung der freien Erinnerung oft die Anordnung der Citate durch keinen äußerlich gegebenen Zuſammenhang, ſondern durch die Gedankenfolge des Erinnernden bedingt iſt, ſo werden auch in der erſten Erſcheinung derſelben, wenn die Form der Schriftſtellen dem Gedächtniſſe ferner lag, die Hauptbeſtandtheile der Stellen häufig nicht nach ihrer Folge in den Schriften, ſondern nach der Gedankenzuſammenfügung des Erinnernden ſich zuſammenſchließen. Endlich wie jede Erinnerung ein Zurückdenken, das Zurückdenken aber oft ein Ueberarbeiten des ſchon Vorhergedachten iſt, ſo wird auch die freie Erinnerung öfters Unebenheiten des Schrifttextes vermeiden, der Schriftſtelle eine leichtere, fließende Geſtalt geben, unbeſtimmter Angedeutetes verdeutlichen, welches Letztere dem zweiten Falle der zweiten Erſcheinung entſpricht. Dieſes dürften die bemerklichſten Eigenthümlichkeiten in dem Verhältniſſe freier Erinnerungen zum Schrifttexte ſeyn, insbeſondere zu dem Texte mehrerer einander großentheils paralleler Schriften, wie ſie aus dem Hinblicke auf die bedeutendſten Geſetze und Einflüſſe, unter welchen die Erinnerungen erweckt werden, ſich ergeben. Unbedeutendere Einflüſſe, wodurch ſich Abweichungen der Erinnerungen vom Schrifttexte bedingen können, indem z. B. der Erinnernde einen Ausdruck der Schriftſtelle mit einem gleichbedeutenden vertauſcht, weil er dieſen kurz zuvor gebraucht und alſo im Vordergrunde ſeines Gedächtniſſes hatte, und dergleichen, werden ſich bei der Durchprüfung einiger Stellen aus Juſtin's Werken paſſend ergänzen laſſen. Sie nähern ſich dem Gebiete an, was man in der gewöhnlichen Vorſtellung dem Zufall einzuräumen pflegt, weil man dem Geſetzmäßigen deſſelben nicht mehr ſicher nachzuforſchen weiß. In dieſem Sinne möchte auch in freien Erinnerungen das Spiel des Zufalles anzuerkennen ſeyn. Während in ſolchen

Digitized by Google

Fällen die Abweichungen der freien Erinnerungen vom Schriftterte meistens in einzelnen gleichgültigen Wortunterschieden bestehen werden, kann in dem ersten und zweiten Falle der Wortausdruck der Schriftstelle sich weit verlieren. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß in Einem Apomnemoneuma mehrere dieser Fälle zusammentreten und sich durchdringen können.

Um nun zu erfahren, ob Justinus in Beziehung auf die von ihm benutzten evangelischen Urkunden den Standpunkt eingenommen habe, auf welchem wir die angedeuteten Erscheinungen zu erwarten berechtigt sind, liegt wohl nichts näher, als eine Anzahl der vom Justinus angeführten alttestamentlichen Stellen zu vergleichen. Denn da das alte Testament eine so hohe Bedeutung für ihn hatte; da er in seinem Berufe, vor Heiden und Juden schriftlich und mündlich von Christo, dem Sohne Gottes, zu zeugen und die Gemeinde zu erbauen, so oft auf dasselbe zurückgehen mußte, so ist es keine willkürliche Annahme, daß dem Justinus die angegebenen evangelischen Stellen, wenn auch etwas, doch nicht viel deutlicher erinnerlich gewesen seyen, als die frei erwähnten alttestamentlichen Stellen, und daß Justinus, wenn er diese frei aus der Erinnerung anzuführen pflegte, auch jene deßgleichen angeführt haben werde. Die Durchprüfung verschiedener alttestamentlicher Stellen aus den Werken des Justinus mag auch als die Probe für die aufgestellten Eigenthümlichkeiten der freien Erinnerungen im Verhältnisse zum Schriftterte betrachtet werden.

Nun sind freilich in dem Dialoge mit dem Tryphon die alttestamentlichen Stellen meistens wörtlich. Aber Justinus hatte in jenem Dialoge auch eine besondere Veranlassung, in den Anführungen aus dem alten Testamente genau zu seyn. Er gebraucht sie gegen die Juden als Grundlegungen seiner Entwickelung, daß Jesus der Gekreuzigte wahrhaftig der Christ und der Sohn Gottes sey.

Digitized by Google

Stellen, in deren genauester, einzelnster Anwendung auf die evangelische Geschichte nach der damaligen Schätzung der Weissagungen der wichtigste Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums lag, durften gegen Juden, welche jedes Wort abwogen und in jedem Worte eine Widerlegung der Christen suchten, zum Zwecke dogmatischer Beweise nicht anders als wörtlich angeführt werden. Es können also die alttestamentlichen Stellen in dem Dialoge mit dem Tryphon im Ganzen nicht zum Maßstabe der neutestamentlichen Stellen in Justin's Schriften genommen werden, weil letztere nicht als Stellen, aus welchen streng dogmatische Beweise abgeleitet werden müßten, vom Justinus betrachtet sind. Aber in den Apologien war nicht in diesem Grade die Nöthigung zu genauen Citaten aus dem alten Testamente vorhanden, weil die heidnischen Leser zunächst nur zum Erforschen der alttestamentlichen Weissagungen anzuregen waren, und ihnen das Bekenntniß der Christen ebensowohl durch Analogien ihrer eignen Götterverehrung und Darstellung seiner sittlichen Richtung zu empfehlen war. Deßhalb sind die alttestamentlichen Stellen mehr als die Stellen im Dialoge zu einer Vergleichung mit den neutestamentlichen Stellen geeignet. Vergleichen wir z. B. mehrere alttestamentliche Stellen der zweiten Apologie:

Seite 73. verhält sich Justinus in der Anführung der berühmten messianischen Weissagung Gen. 49, 11. von dem δεσμεύων an also zum Texte der Septuaginta: Sept. *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ. πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ.* Just.: *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ, πλύνων ἐν αἵματι τῆς σταφυλῆς τὴν στολὴν αὐτοῦ.* Diese alttestamentliche Stelle hat Justinus aus vier Sätzen in zwei Sätze zusammengezogen, den wesentlichen Inhalt der Stelle bewahrend; der zweite Satz ist aus den beiden

Digitized by Google

letzten alttestamentlichen Sätzen gemischt, indem aus den parallelen Ausdrücken der lebendigere und deutlichere Ausdruck vom Justinus verbunden wurde. Die Umänderung des πλυνεῖ in πλύνων — denn ich finde πλύνων nicht als eine handschriftliche Variante angegeben — ist auch noch zu bemerken; die Sätzeverbindung mit dem Participium ist fließender. Seite 74. sind nachstehende Worte als Weissagung des Jesaias angeführt: ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ ἄνθος ἀναβήσεται ἀπὸ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν. Eine solche Stelle findet sich im Jesaias gar nicht, nur zwei Bestandtheile derselben stehen Cap. 11, 1. u. 10. Die Worte des ersten Verses sind nämlich diese: καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται, und aus dem zehnten Verse sind die Worte ἐπ' αὐτῷ (wofür auch die Lesart ἐπ' αὐτὸν) ἔθνη ἐλπιοῦσι vom Justinus hinübergenommen. Aber die Worte ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ gehören zu Num. 24, 17. Es bewährt also diese freie alttestamentliche Erinnerung des Justinus, daß Anklänge von verschiedenen Schriftstellen, welche äußerlich nicht zusammenhängen, sich wegen ihres Einklanges der freien Erinnerung auch in äußerlicher Verbindung darstellen können. Die Grundbeziehung in Justin's Erinnerung, welche dieses eigenthümliche Citat gestaltete, war auf die erste Stelle des Jesaias, das Hervorsprossen des Messias aus der Wurzel Isai; daher ist das ganze Citat als Ausspruch des Jesaias angeführt. Aber in jene Beziehung klang das alte, weissagende Wort des Bileam hinein und verschmolz sich mit ihr: auch hier ein Aufgehen des Messias, aber als des Sterns aus Himmelsbläue, nicht als der Blume aus Erdennacht. Indem Justinus das schöne, verwandte Bild aus der Weissagung des Bileam zu der Weissagung des Jesaias zog, verkürzte er diese, das Pleonastische des hebräischen Parallelismus vereinfachend

Digitized by Google

und das zweite schönere, das erste in sich begreifende Glied des hebräischen Parallelismus vorziehend, wobei freilich das Ἰεσσαὶ des ersten Gliedes erhalten werden mußte. An den Gedanken von dem Aufgehen des Messias fügte sich der Gedanke von der dem Messias entgegenschlagenden Sehnsucht der Völker; daher schließt Justinus Worte des zehnten Verses unmittelbar an den ersten Vers jenes Kapitels im Jesaias, aber nicht ohne alle Bestimmung des im zehnten Verse wiederholten ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί; statt des einfachen ἐπ' αὐτὸν wurde das lebendiger malende ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτοῦ, welches sich zwar an jener Stelle des Jesaias nicht findet, aber der biblischen anschaulichen Sprache gewöhnlich ist, vom Justinus gewählt. Kann sich also ein Citat in freier Erinnerung aus verschiedenen Stellen mischen, welche nur dem Inhalte nach sich an einander schließen oder in entfernterem Sinne einander parallel sind, wie vielmehr aus eigentlichen Parallelstellen, wenn in jeder besonders hervortretende, lebendige Züge sind! — Seite 76. sind als eine Stelle des Propheten Jesaias die Worte angeführt: ἐγὼ ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα, ἐπὶ τοὺς πορευομένους ἐν ὁδῷ οὐ καλῇ· αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν καὶ ἐγγίξειν θεῷ τολμῶσιν. Im Jesaias sind die entsprechenden Worte: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα τοῖς πορευομένοις ὁδῷ οὐ καλῇ. Die übrigen Worte in der Stelle des Justinus sind nach einer Gedankenverbindung hinzugefügt. Die erstern Worte des Justinus mit den Worten des Jesaias vergleichend, erkennt man die zusammenziehende und Unebenheiten der Satzverbindung ausgleichende Eigenheit der freien Erinnerung. — Die gleich folgende Stelle: αὐτοὶ ὤρυξάν μου πόδας καὶ χεῖρας, καὶ ἔβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ist zusammengezogen aus Psalm 21, V. 16. u. 18. Die Worte des achtzehnten Verses: καὶ ἔβαλον κλῆρον

Digitized by Google

ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου, fügten ſich als eine beſonders merkwürdig erfüllte Weiſſagung von den letzten Stunden des irdiſchen Lebens Chriſti in Juſtin's Gedanken an die erſtern weiſſagenden Worte, und von den beiden Gliedern des Parallelismus — das erſtere: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς — wurde das lebendigere und das vorhergehende einſchließende vom Juſtinus gewählt. — S. 77. ſind die Worte: ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαός μου οὐ συνῆκεν· οὐαὶ ἔθνος ἁμαρτωλόν, λαὸς πλήρης ἁμαρτιῶν, σπέρμα πονηρόν, υἱοὶ ἄνομοι, ἐγκατελίπετε τὸν κύριον, wörtlich übereinſtimmend mit der Septuaginta. Dieſe Stelle war keine meſſianiſche, und auch deßhalb wohl des Juſtinus Erinnerung an ſie zu undeutlich, als daß er nicht genöthigt geweſen wäre, die Septuaginta nachzuſehen. Unmittelbar aber folgt ein freies Citat; es läßt bemerken, daß Juſtinus, ſobald er nicht ſtreng dogmatiſche Beweiſe auf altteſtamentliche Stellen gründen wollte, nur ausnahmsweiſe, wenn ſeine Erinnerung zu undeutlich war, den Text nachſah. Das nächſte Citat lautet nämlich: ποῖόν μοι οἶκον οἰκοδομήσετε; λέγει κύριος· ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου. Im Jeſaias iſt die Sätzeſtellung anders: οὕτως λέγει κύριος· ὁ οὐρανός μου θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου, ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι; — Die ſogleich hierauf folgende Stelle iſt durchaus frei gehalten, veranſchaulicht ebenfalls, wie ſehr Juſtinus an freies Citiren gewöhnt war. Denn da ſie von dem vorletzten Citate, welches Juſtinus in der Septuaginta nachgeſehen hatte, nur um wenige Verſe entfernt war, ſo konnte Juſtinus derſelben durch einige Blicke auf das vorliegende Bibelexemplar Genauigkeit geben. Es lautet aber: τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχή μου καὶ μεγάλην ἡμέραν νηστείας καὶ ἀργίαν οὐκ ἀνέχομαι, οὐδ', ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι, εἰσακούσομαι

ὑμῶν. πλήρεις αἵματος αἱ χεῖρες ὑμῶν· κἂν φέρητε σεμίδαλιν, θυμίαμα, βδέλυγμά μοι ἐστί. στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων οὐ βούλομαι. τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; ἀλλὰ διάλυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάσπα στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων, ἄστεγον καὶ γυμνὸν σκέπε, διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου. Von den drei so unmittelbar einander folgenden Citaten ist dieses dritte, wie auch das zweite, durch ein καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ eingeführt. Man sollte also glauben, Justinus sey es sich recht deutlich bewußt gewesen, daß er eine zusammenhängende Stelle des Jesaias niederschreibe, und dennoch sind nicht nur die bezüglichen Worte aus verschiedenen Stellen des ersten Kapitels vom Justinus durch einander geworfen, sondern es ist auch eine Stelle des 58. Kapitels angeschlossen. Aus dem ersten Kapitel sind zu vergleichen die Worte: πλήρης εἰμὶ ὁλοκαυτωμάτων κριῶν, καὶ στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι. οὐδ', ἂν ἔρχησθε, ὀφθῆναί μοι. τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; πατεῖν τὴν αὐλήν μου οὐ προσθήσεσθε. ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, μάταιον θυμίαμα, βδέλυγμά μοι ἐστί. τὰς νουμηνίας καὶ τὰ σάββατα καὶ ἡμέραν μεγάλην οὐκ ἀνέχομαι, νηστείαν καὶ ἀργίαν. καὶ τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰς ἑορτὰς ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχή μου. ἐγενήθητέ μοι εἰς πλησμονήν, οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν. ὅταν ἐκτείνητε τὰς χεῖρας, ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν. αἱ γὰρ χεῖρες ὑμῶν αἵματος πλήρεις, und aus dem 58. Kapitel Vers 6. u. 7.: λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων, ἀπόστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει καὶ πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα, διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου, ἐὰν ἴδῃς γυμνόν, περίβαλε, καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει. An diesem Citate wiederholt sich das früher

Beobachtete, daß der freien Erinnerung Abkürzung, Zusammenziehung des Wesentlicheren, Heraushebung der bestimmtesten, lebendigsten Ausdrücke eigenthümlich ist. Das pleonastische *τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι, καὶ τὰς νουμηνίας καὶ τὰς ἑορτὰς ὑμῶν μισεῖ ἡ ψυχή μου* ist zusammengefaßt in die Worte: *τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχή μου*, indem das bestimmtere, stärkere *σάββατα* statt *ἑορτάς*, *μισεῖν* statt *ἀνέχεσθαι* gewählt ward; statt aller der Sätze: *ἐγενήθητέ μοι εἰς πλησμονήν, οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν, ὅταν ἐκτείνητε τὰς χεῖρας, ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν* ist mit Aufnahme des vorhergehenden *οὐδ'*, *ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι* der kurze, einfache Satz vom Justinus gebildet: *οὐδ', ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι, εἰσακούσομαι ὑμῶν*. In diesem Satze war zugleich das *πατεῖν τὴν αὐλήν μου οὐ προσθήσεσθε* einbegriffen; es eignete sich *πατεῖν τὴν αὐλήν μου* nicht so sehr als *ὀφθῆναί μοι*, vom Justinus aufgenommen zu werden, weil das Bestreben der Juden, Gottes Blick auf ihre äußerlichen Gesetzbezeugungen zu lenken, alle ihre Werke bedingte und deßhalb am wenigsten zu übergehen war. An das *οὐδ' εἰσακούσομαι ὑμῶν* schlossen sich die folgenden Worte: *αἱ γὰρ χεῖρες ὑμῶν αἱμάτος πλήρεις*, in zu inniger Causalverbindung, um vom Justinus übergangen zu werden. Daran schloß sich in den Gedanken des Justinus die gegensätzliche Beziehung auf das Opfer, welches die Juden auf ihren Händen Gott darbringen wollten, also die Anfügung des *κἂν φέρητε σεμίδαλιν* bis *αἷμα ταύρων οὐ βούλομαι*, welches im Jesaias früher und etwas getrennt von einander steht. Auch hier zeigt sich, wie die freie Erinnerung das Band des innern Zusammenhanges zwischen äußerlich getrennten Stellen auch zu einem äußerlichen Bande macht, und auch hier erscheint wieder eine Zu-

Digitized by Google

sammenziehung des πλήρης εἰμὶ ὁλοκαυτωμάτων κριῶν, καὶ στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι in στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων οὐ βούλομαι. Nach diesen Worten boten sich der Erinnerung des Justinus die Worte: τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; als ein passender Schluß der Strafrede, an welche die Ermahnung sich anreiht. Auf diese war Justinus nicht allein durch den innern Zusammenhang hingeleitet, sondern auch durch die nächstfolgenden Verse des ersten Kapitels, welche eine solche Ermahnung enthalten. Doch anstatt dieser drängte sich von einer andern Stelle eine Ermahnung desselben Inhalts, aber lebendigeren Ausdrucks in Justins Erinnerung, und er fügte sie, aber auch verkürzend, hinzu. — Seite 77. folgen zwei Citate, beide durch ein καὶ πάλιν eingeführt, von welchen das erste nicht allein frei, sondern auch aus dem dritten und 21. Psalme zusammengezogen ist. Ein neuer Beweis, ebenfalls in Beziehung auf Credner's Abhandlung zu erwähnen, daß man bei gehäuften, durch ein καὶ πάλιν, καὶ πάλιν an einander gereihten neutestamentlichen Stellen in Justin's Werken nicht zuversichtlich annehmen dürfe, Justinus habe die einzelnen Stellen nach ihrem Zusammenhange in seinem Evangelium niedergeschrieben. Die erste der beiden Stellen lautet: αὐτοὶ ἔβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου καὶ ὤρυξάν μου πόδας καὶ χεῖρας. ἐγὼ δὲ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα καὶ ἀνέστην, ὅτι κύριος ἀντελάβετό μου. Die Worte bis zu dem ἐγὼ δὲ sind das schon besprochene aus dem 16. und 18. Verse des 21sten Psalms zusammengezogene Citat. Es steht hier wie dort in gleichem Verhältnisse zur Septuaginta und stimmt mit dem obigen Citate, außer der gleichgültigen Veränderung, daß der zweite Satz in jenem in diesem zum ersten gemacht ist, wörtlich zusammen. Die folgenden Worte von ἐγὼ bis ἀντελάβετό μου entsprechen Psalm 3, 6., nur hat die Septuaginta für ἀνέστην

Digitized by Google

ἐξηγέρθην und für ἀντελάβετο ἀντιλήψεται. Ἀνέστην ist vom Justinus geschrieben, weil man in der Kirche häufiger von der Auferstehung als von der Auferweckung Christi sprach; von der Lesart ἀντελάβετο sehe ich, daß sie sich noch verschiedentlich, indessen nur in alten Uebersetzungen der Septuaginta findet. Vielleicht also war sie in Abschriften der Septuaginta und auch in dem Exemplare, dessen sich Justinus bediente, vorhanden. Aber man möchte fragen, ob nicht diese Lesart, gemäß dem Standpunkte der christlichen Reflexion, welcher die Erfüllung der Weissagung als vergangen anschaute, verschiedenerseits unabhängig entstanden sey. Das zweite, schon erwähnte und noch zu betrachtende Citat: ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλὴν λέγοντες· ῥυσάσθω ἑαυτόν ist etwas abgekürzt und umgeändert aus Psalm 21, V. 7. u. 8., wo es heißt: ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν, ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν. Die Verkürzung und Abänderung wurde wohl durch den Rückklang der evangelischen Ueberlieferung von dem Hohne über den Gekreuzigten bewirkt. Die drei Synoptiker beschreiben es als den Hauptinhalt des Spottes, daß Jesus jetzt am Kreuze sich nicht selbst helfen könne, und sogleich im Folgenden stellt Justinus diesen evangelischen Bericht als die Erfüllung der vorher angeführten Psalmworte dar. — Nach einigen alttestamentlichen Citaten, die wörtlich mit der Septuaginta übereinstimmen, folgt dieses durchaus freie alttestamentliche Apomnemoneuma: ᾄσατε τῷ κυρίῳ, πᾶσα ἡ γῆ, καὶ ἀναγγελλατε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας τὸ σωτήριον. κύριος καὶ αἰνετὸς σφόδρα, φοβερὸς ὑπὲρ πάντας τοὺς θεούς· ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν, ὁ δὲ θεὸς τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησε. δόξα καὶ αἶνος κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ ἰσχὺς καὶ καύχημα ἐν τόπῳ ἁγιάσματος αὐτοῦ. δότε τῷ κυρίῳ τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων δόξαν, λάβετε χάριν καὶ εἰσέλθετε κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ προσκυνήσατε ἐν

Digitized by Google

αὐλαῖς ἁγίαις αὐτοῦ. φοβηθήτω ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ καὶ κατορθωθήτω καὶ μὴ σαλευθήτω. εὐφρανθήτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου. Das Citat bezieht sich fast auf den ganzen 95. Psalm. Dieser lautet nämlich V. 1. bis gegen 12.: 1) ᾄσατε τῷ κυρίῳ ᾆσμα καινόν, ᾄσατε τῷ κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ. 2) ᾄσατε τῷ κυρίῳ, εὐλογήσατε τὸ ὄνομα αὐτοῦ, εὐαγγελίζεσθε ἡμέραν ἐξ ἡμέρας τὸ σωτήριον αὐτοῦ. 3) ἀναγγείλατε ἐν τοῖς ἔθνεσι τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς λαοῖς τὰ θαυμάσια αὐτοῦ. 4) ὅτι μέγας κύριος καὶ αἰνετὸς σφόδρα, φοβερός ἐστιν ἐπὶ πάντας τοὺς θεούς. 5) ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν. 6) ἐξομολόγησις καὶ ὡραιότης ἐνώπιον αὐτοῦ, ἁγιωσύνη καὶ μεγαλοπρέπεια ἐν τῷ ἁγιάσματι αὐτοῦ. 7) ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ τιμήν. 8) ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν ὀνόματι αὐτοῦ, ἄρατε θυσίας καὶ εἰσπορεύεσθε εἰς τὰς αὐλὰς αὐτοῦ. 9) προσκυνήσατε τῷ κυρίῳ ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ, σαλευθήτω ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ. 10) εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὁ κύριος ἐβασίλευσε· καὶ γὰρ κατώρθωσε τὴν οἰκουμένην, ἥτις οὐ σαλευθήσεται, κρινεῖ λαοὺς ἐν εὐθύτητι. 11) εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ. — Auch an diesem Citate erscheint die Grundeigenthümlichkeit des freien Citirens, kürzeres Zusammenfassen des Wesentlichen. Vers 1. bis 4. ist demgemäß in zwei kurze Sätze zusammengezogen, und sogleich der causale vierte u. fünfte Vers, welche nicht so leicht der Erinnerung sich verwischen konnten, vollständig angeschlossen. Merkwürdig ist das Verhältniß der Worte des Justinus zu dem 5ten Verse des Psalms. Justin's Erinnerung war schon ziemlich unbestimmt; deßhalb vertauscht er die ungewöhnlichern Ausdrücke der preisenden Bewunderung, ἐξομολόγησις, ὡραιότης, ἁγιωσύνη, μεγαλοπρέπεια, mit den gewöhnlichen doxologischen Ausdrücken δόξα, αἶνος, ἰσχύς, καὶ-

Digitized by Google

χημα. Das ἐνώπιον αὐτοῦ ist mit dem gleichbedeutenden κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ vertauscht. Aus Vers 7. ist wieder der Hauptgedanke ausgezogen, von den Worten αἱ πατριαι τῶν ἐθνῶν ist noch ein Anklang in dem Beisatze τῷ πατρὶ τῶν αἰώνων zu verspüren und zu bemerken, wie aus einer bloßen Wortähnlichkeit ein ganz verschiedener, aber dem christlichen Bewußtseyn bekannter Ausdruck hervorgerufen wurde. Der erste pleonastische Satz des achten Verses ist weggelassen, das ἄρατε θυρας nur in so weit dem Gedächtnisse des Justinus eingedrückt, daß es seiner Erinnerung eine allgemeine Richtung zu geben vermochte. Das εἰς τὰς αὐλὰς αὐτοῦ verwechselte Justinus mit κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, was ihm noch von der Anwendung kurz zuvor geläufig war, und bei seiner zusammenziehenden Weise einen Uebellaut vermied, indem alsbald ἐν αὐλαῖς ἁγιαις αὐτοῦ folgte. Auf die letzten Verse finden sich in Justin's Citate nur einzelne Beziehungen; es ist, an einzelne, dunkel wiederhallende Elemente des Psalms anknüpfend, eine fast selbständige Gedankenbildung. Nachdem in der unbestimmten Erinnerung des Justinus das erstere σαλευθήτω mit dem gewöhnlicheren φοβηθήτω vertauscht war, reihte er das in den Gedanken einstimmende καὶ κατορθωθήτω καὶ μὴ σαλευθήτω an, und nun traten ihm noch aus den letzten frohlockenden Worten des Psalms die Worte εὐφρανθήτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν hervor, an welche sich die Schlußworte: ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου a), deren eigentliche Stelle Justinus vergessen, um deren Willen er aber das ganze Citat angeführt hatte, auf das passendste und nachdrücklichste anschlossen. — Seite 86. befindet sich folgendes alttestamentliche Apomnemoneuma: ἄρατε πύλας οὐρανῶν, ἀνοίχθητε, ἵνα εἰσέλθῃ ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, κύριος κραταιὸς καὶ κύριος δυνατός. Es bezieht sich

a) Die Worte ἀπὸ τοῦ ξύλου gehörten nämlich nach Justin's Meinung zum unverfälschten Texte.

Digitized by Google

auf Psalm 23, Vers 7. u. 8.: ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. Τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός —. Vornehmlich möchte ich durch das οὐρανῶν und ἀνοίχθητε in der justinischen Anführung noch ein Beispiel geben, daß durch die freie Erinnerung die Schriftstelle auch verdeutlicht, schärfer bestimmt werden könne.

Doch es würden durch Erörterung auch nur der noch übrigen alttestamentlichen Citate in der zweiten Apologie die Grenzen dieser Abhandlung überschritten werden. Darum sey es vergönnt, die gegenwärtige Untersuchung derselben hier zu beschließen. Es ist aus der Häufigkeit der freien alttestamentlichen Citate wahrscheinlich, daß Justinus aus dem neuen Testamente gewöhnlich frei citirte; es ist auch vorauszusetzen, daß die Abweichungen des Justinus von dem Evangelientexte nicht auf die Vertauschung einzelner Worte oder Umänderungen der Construction gemäß dem Redezusammenhange, in welchen das Citat eingefügt wurde, sich beschränkten, sondern weit durchgreifenderer Art waren und, gleich den betrachteten alttestamentlichen Stellen, die angedeuteten Haupteigenthümlichkeiten freier Erinnerungen im Verhältnisse zu einem Schriftterte bestätigen werden.

Aber auch von den neutestamentlichen Stellen sey es vergönnt, damit die Grenzen der Abhandlung nicht zu sehr sich erweitern, eine Anzahl aus der Gesammtmasse herauszuheben. Ich wähle solche, welche Credner am wenigsten aus freier Erinnerung von unsern Evangelien ableiten zu dürfen glaubt.

Von folgender Stelle erklärt Credner, sie könne wegen ihres theilweisen Zusammenstimmens mit dem Matthäus und Lukas nicht als eine freie Anführung aus dem Gedächtnisse betrachtet werden: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἐξ ὅτου ἡ βασιλεία τῶν οὐ-

Digitized by Google

ρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. Die Parallelſtellenim Matthäus und Lukas ſind Matthäus 11, 12. bis 15.: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν. ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. Luk. 16, 16.: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου. ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Und warum könnte denn das eigenthümliche Verhältniß jener juſtiniſchen Stelle zu den beiden angeführten evangeliſchen Stellen nicht allein in Anführung aus dem Gedächtniſſe ſeinen Grund haben? Es läßt ſich ganz vorzüglich klar die Bildung derſelben aus den Parallelſtellen des Matthäus und Lukas nachweiſen. Juſtinus hatte die Stelle des Jeſaias von der Stimme in der Wüſte, welche dem meſſianiſchen Könige Bahn ruft, auf Johannes den Täufer angewendet und dadurch die Meſſiaswürde des Herrn dem Tryphon dargeſtellt. Tryphon lenkt mit der Bemerkung ab, die Worte der Weiſſagung ſeyen zu unbeſtimmt, als daß etwas aus ihnen geſchloſſen werden könne. Juſtinus erwidert, dieß dürfe doch gar nicht behauptet werden, denn anerkanntermaßen ſey mit Johannes dem Täufer das jüdiſche Prophetenthum erloſchen, Jeſus aber habe, noch während Johannis Wirkſamkeit am Jordan mit der Ankündigung des Evangeliums hervortretend, die vorbereitende Beſtimmung des Täufers beendet, und ſich auch klar darüber ausgeſprochen, daß mit Johannes dem Täufer das altteſtamentliche Prophetenthum zu ſeinem Ziele gekommen, und der verheißene neue Bund Gottes mit den Menſchen geſchichtlich erſchienen ſey. Nun folgt das Citat. Die erſten Worte des Lukas waren geeig-

Digitized by Google

neter als die ersten Worte des Matthäus, den Anfang des Citats zu bilden. Denn von der Darstellung aus, daß im Johannes das Ziel des Prophetenthums erschienen sey, war Justinus zu dem Citate veranlaßt; das ἐξ ὅτου statt ἀπὸ τότε ist eine der Abglättungen, welche in Anführungen aus dem Gedächtnisse gewiß oft vorkommen. Nun wendet sich Justinus zum Texte des Matthäus und gibt ihn wörtlich, mit Ausschließung des Satzes, welcher mit den Anfangsworten des Lukas und dem Anfange des Citates übereinkam. Die Wiederholung desselben durfte ja wohl Justinus vermeiden. Warum er aber von der Stelle des Lukas zur Stelle des Matthäus überging? Man kann einen doppelten Grund vermuthen. Das βιάζεται war auffallender, stärker als das εὐαγγελίζεται, deßhalb dem Justinus hervortretender, und die Schlußworte von dem καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι an durfte er nicht übersehen, weil sie die bestimmteste Bezeugung Christi enthielten, daß Johannes der von den Propheten geweissagte Vorgänger des Messias sey. — In der zweiten Apologie S. 66. führt Justinus als Worte Christi an: μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι. φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν. Zu diesen Worten sind aus unseren Evangelien die Parallelstellen Matth. 10, 28.: μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. Luk. 12, 4. bis 5.: μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι· φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν. Diese Stelle des Justinus, meint Credner, könne nicht füglich auf unsere Evangelien zurückgeführt werden. Aber sie kann es doch ohne Zwang. Vorherrschend war in Justin's Erinnerung die Beziehung

Digitized by Google

auf die Stelle des Matthäus. Die ersten Worte des Justinus bis φοβήθητε zeigen die verkürzende, verallgemeinernde Eigenschaft der freien Erinnerung, wie sie an alttestamentlichen Stellen beobachtet wurde. Die Construction des φοβεῖσθε mit dem Accusativ ist fließender als seine Verbindung mit ἀπό, kann also nach dem vorhin Bemerkten nicht befremden. Betrachtet man die Veränderungen der erstern evangelischen Worte durch den Justinus, so kann man schwerlich eine näher liegende Fassung des verallgemeinerten Gedankens finden. Justinus schließt sich in den Worten: καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι, etwas mehr an den Lukas als an den Matthäus an, weil die Form der entsprechenden Worte im Lukas im Verhältnisse zum Matthäus bereits verallgemeinert ist. Dann folgt Justinus entschiedener dem Matthäus. Der Satz, welchen Lukas noch vorher einschiebt: ἀποδείξω δὲ ὑμῖν, τίνα φοβηθῆτε, enthält nichts, was ihn in der Erinnerung des Justinus hätte hervorheben mögen. Das μᾶλλον des Matthäus ist weggefallen, es ist pleonastisch; der Gegensatz scheint ohne dasselbe geschärfter. Das μετὰ τὸ ἀποθανεῖν, dem Lukas sich annähernd, dem Matthäus fremd, ist verdeutlichend, erklärend, ein Merkmal der Ueberarbeitung. Das Evangelium des Lukas kann ja im Ganzen für nicht so ursprünglich als das Evangelium des Matthäus betrachtet werden. Daraus nun, daß Justinus sagt: φοβήθητε δὲ τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν muß gefolgert werden, daß schon vorher in seinem Evangelientexte τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν enthalten war. Dann erscheint das καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν am passendsten. Das ἐμβαλεῖν εἰς γέενναν ist wieder von dem Matthäus abweichend nach Anleitung des Lukas gebildet, aber der Ausdruck des Lukas war hier auch lebendiger und der Vorstellung von der Hölle als einem Feuermeere am gemäßesten. — In der zweiten Apologie S. 62. berichtet

Digitized by Google

Justinus als Worte Jesu: παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλόμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆτε· εἰ γὰρ δανείζετε, παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν· ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζητε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ λῃσταὶ διορύσσουσι. θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει. τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα; θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει. An dieses aus mehreren evangelischen Stellen zusammengesetzte Citat reiht Justinus ein anderes vermittelst der Partikel καί. Wie wenig aber aus dem καὶ geschlossen werden könne, daß Justinus die vorangehende Stelle in seinem Evangelium in derselben Verbindung gelesen habe, bedarf in Hinsicht auf die verglichenen alttestamentlichen Stellen keiner Erörterung. Die Parallelen zu dem Citate sind Matth. 5, 42.: τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῇς. Luk. 6, 30.: παντὶ δὲ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει. Luk. 6, 34.: καὶ ἐὰν δανείζητε, παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν. Matth. 6, 19—20.: μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσι καὶ κλέπτουσι· θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν. Matth. 16, 26.: τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; Aus der Vergleichung dieser Stellen mit dem Citate des Justinus erkennt man sogleich das der freien Erinnerung so gewöhnliche abkürzende Verfahren. Es fehlt in dem Texte des Justi-

Digitized by Google

nus nach αἰτοῦντι das σέ, nach βουλόμενον das ἀπὸ σοῦ des Matthäus; das καὶ γὰρ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν des Lukas iſt in τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν verwandelt. In dem Folgenden fehlt beide Male nach dem θησαυρίζετε — θησαυρούς, für ὅπου κλέπται διορύσσουσι καὶ κλέπτουσι iſt καὶ λῃσταὶ διορύσσουσι geſetzt; das zweitemal fehlt dem Juſtinus nach ἀφανίζει das καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσι des Matthäus ganz. Das ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; des Matthäus iſt vom Juſtinus in ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα; zuſammengezogen. Von ſämmtlichen Abkürzungen iſt es klar, wie leicht ſie ſind und wie leicht ſie deßhalb in freier Erinnerung geſchehen konnten. Daß die Stelle des Juſtinus aus verſchiedenen, nicht unmittelbar verbundenen evangeliſchen Stellen zuſammengeſetzt iſt, kann nach der Erläuterung mehrerer altteſtamentlicher Stellen an und für ſich nicht mehr befremden. Es muß nur unterſucht werden, ob die Zuſammenreihung nach dem Gedankenzuſammenhange geſchah. Das εἰ γὰρ δανείζετε bis τελῶναι ποιοῦσιν ſchließt ſich an das Vorhergehende im innigſten Grundverhältniſſe an und war noch beſonders durch den Anklang des δανείσασθαι hervorgerufen worden. Das ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζητε bis ἀφανίζει fügte ſich an als Gegenſätzlichkeit deſſen, was die Zöllner thun. Das τί γὰρ ὠφελεῖται bis ἀντάλλαγμα hat wieder das engſte Grundverhältniß zu dem Vorhergehenden. Das folgende θησαυρίζετε bis ἀφανίζει, welches ebenſo wie zuvor verkürzt iſt, faßt die Summe der ganzen vorhergehenden Ermahnung und Belehrung in ſich, beſchließt alſo die Gedankenreihe in dem Citate des Juſtinus durchaus paſſend. Credner behauptet zwar, die Wiederholung laſſe ſich nur aus der Beſchaffenheit des von Juſtinus gebrauchten Evangeliums erklären und ſey gegen alle Analogie bei Fehlern des Gedächtniſſes. Es gebe ſich als eine Eigenthümlichkeit von Juſtin's Evangelium zu er-

Digitized by Google

kennen, daß es am Ende einer für sich stehenden Rede den Hauptgedanken derselben nochmals wiederhole. Um sich von dieser Eigenthümlichkeit zu überzeugen, wird man mindestens einige Beispiele erwarten. Credner macht auf zwei Citate aufmerksam, deren ersteres nicht im entferntesten hierher gehört und keiner Beurtheilung in dieser Hinsicht bedarf. Es lautet nämlich im Dialoge mit dem Tryphon: *εἶπε γάρ· — πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες. καὶ ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. καὶ προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.* Dieses Citat gehört deßhalb nicht hierher, weil es Justinus nicht als Eine zusammenhängende evangelische Stelle, sondern als drei getrennte Stellen des Evangeliums anführt. Mit dem zweiten Citate, welches jene Eigenthümlichkeit des justinischen Evangeliums verbürgen soll, steht es fast um nichts besser. An zwei weit getrennten Stellen des Dialogs citirt Justinus fast übereinstimmend die Strafworte Christi, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten übertünchte Gräber, auswendig glänzend, inwendig voller Todtengebeine wären. Daran schließt er in der spätern Stelle die Worte des Herrn: *τὸ ἡδύοσμον ἀποδεκατοῦντες, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες, τυφλοὶ ὁδηγοί*, eine Reminiscenz aus einem etwas früheren Verse des Matthäus, welche in der erstern Stelle den parallelen Worten zum Theile vorangeht. Es heißt dort nämlich: *ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε.* Es ist diese Stelle auch benutzt worden, um aufmerksam zu machen, daß Justinus öfters in seinen neutestamentlichen Citaten bedeutender vom Evangelientexte abweiche. Man bemerkte nämlich, was nach meiner Meinung durchaus mit Recht geschieht, daß Justinus das *ἡδύοσμον ἀποδεκα-*

Digitized by Google

τοῦν verſchieden geſtellt, und jedesmal mit einem andern Gegenſatze verbunden habe. Credner will es in beiden Citaten an den urſprünglichen Daten des juſtiniſchen Evangeliums wiſſen. Fürwahr kann ein matter Nachklang! Man muß auch aus dem unvollkommenen Gegenſatze: ἀποδεκατοῦντες τὸ ἡδύοσμον, τὴν δὲ κύμινον καταλιποντες, vermuthen, ſo habe nicht in dem ſchriftlichen Evangelium, ſondern nur in der flüchtigen Erinnerung der Gegenſatz geſtanden. Credner könnte nur Eins für ſeine Behauptung anführen, in beiden Citaten die faſt wörtliche Uebereinſtimmung der Vergleichung mit den Gräbern; dieß zeige an, daß Juſtinus ſich beidemale genau an ſein Evangelium halte. Aber es wurde in den unterſuchten altteſtamentlichen Stellen bemerkt, daß auch freie Erinnerungen eine feſte Geſtaltung im Gedächtniſſe anzunehmen vermöchten, was ja nicht gleichmäßig von allen Erinnerungen gelten kann, ſondern am meiſten nur von ſolchen, deren Gehalt an ſich zur tiefern Einprägung geeignet iſt, welche öfters wiederholt werden und deren Abweichungen von den Schriftworten, aus welchen ſie entſpringen, ſich leicht ergeben. Nach dieſen Geſichtspunkten muß geprüft werden, ob in den beiden parallelen Citaten die Vergleichung der Phariſäer mit den Gräbern, wie ſie vom Matthäus berichtet iſt, vor den andern Worten in der Erinnerung eine feſte Geſtalt und gerade die Geſtalt, welche ſie beim Juſtinus hat, anzunehmen geeignet war. Gewiß gehört ſie wegen ihrer ſchlagenden und erſchütternden Kraft zu den Ausſprüchen des Herrn, welche vor vielen andern im Gedächtniſſe haften und ſich vergegenwärtigen. Mir wenigſtens, als ich das Verhältniß jenes Ausſpruches zu den übrigen Theilen der Strafrede an die Phariſäer in meiner Erinnerung überlegte, trat derſelbe bei weitem am beſtimmteſten hervor. So dürfte es auch beim Juſtinus geweſen ſeyn. Vergleichen wir beidemal die Worte des Juſtinus

mit dem Matthäus: Justin.: *τάφοι κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν.* Matth. 23, 27.: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας*, so sehen wir solche Abweichungen, welche in der freien Erinnerung auf das leichteste sich bilden und befestigen konnten, nämlich das Wesentliche der Vergleichung herausgehoben, die kürzere, ansprechende Participialconstruction, im Uebrigen völliges Beibehalten der Worte des Evangeliums. Also ist jene von Justin's Evangelium behauptete Eigenthümlichkeit ohne Grund. Und weßhalb ist, damit wir auf den Satz, welcher die letzte Erörterung veranlaßte, zurückkommen, die Wiederholung der Worte: *θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει*, nicht sehr wohl als Gedächtnißfehler zu denken? Kann das ungenaue Gedächtniß in einem Citate Sätze umstellen, auslassen, aus ganz verschiedenen Schriften nach der Gedankenverwandtschaft hinübernehmen, so sieht man doch wahrlich nicht ein, warum es nicht auch einen Satz wiederholen sollte, wenn derselbe als der Gesammtinhalt einer gegebenen Ermahnung und Belehrung nachdrücklich in dem Denken hervortauchte. So verschwindet einer der beiden Hauptgründe, aus welchen Credner das Citat nicht auf unsern Evangelientext zurückführen will; der zweite beruht in einer Wortabweichung des Justinus. Auch die Wortabweichungen nämlich, diese eine zunächst noch ausgeschlossen, bieten dem Erklärungsversuche aus der freien Erinnerung ebenfalls keine Schwierigkeit. Die Anfangsworte des Matthäus sind vom Justinus ausdrucksvoll, die Ermahnung schärfend, verallgemeinert durch Hinübernahme des *πανταχοῦ* aus dem Texte des Lukas und durch Anwendung des Plural-Imperativs. Diese Form ist in Ermahnungen an Mehrere gewöhnli-

Digitized by Google

cher, war also in der Erinnerung, die nicht ganz genau an den Worten des Textes haftete, leicht einfließend. Der folgende, aus dem Lukas entnommene Satz schloß sich am passendsten im Grundverhältnisse an, daher das γὰρ statt des καί. In dem τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν statt des καὶ γὰρ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν zeigt sich die Umgestaltung der freien Erinnerung recht anschaulich. Die genauen Textesworte waren dem Gedächtnisse des Justinus verwischt, nur ihr Gedanke war geblieben, daß die Christen anders nichts Auszeichnendes selbst vor Uebelberüchtigten hätten. Der Gedanke bestimmte die Reflexion. Welche andere Menschenart eignete sich hier mehr zu einem Beispiele als die Zöllner, diese nach den Zwecken des Gewinnstes so vorzugsweise sich bestimmenden Leute? Die Reflexion wurde unterstützt durch den Einklang des οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν in der gedankenverwandten Stelle Matth. 5, 46. Gleichgültig ist die Verwechslung des κλέπται mit λῃσταὶ und das ἐν τοῖς οὐρανοῖς statt ἐν οὐρανῷ. Aber an der Vertauschung des ζημιωθῇ mit ἀπολέσῃ zeigt sich wieder das Werk der überarbeitenden freien Erinnerung. Der geradeste Gegensatz: gewinnen ist verlieren, trat zugleich mit seinem Gegentheil ins Gedächtniß und ward in der sorglosen Erinnerung niedergeschrieben. Vielleicht, daß auch das ἀπολέσας aus der Parallelstelle des Lukas mitwirkte. Die Abweichung des Justinus, welche Credner so bedeutend erscheint, ist das τί καινὸν ποιεῖτε; statt des ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; des Lukas. Diese Abweichung könne nicht in freier Anführung ihren Grund haben, hier erscheine eine Ausdruckseigenthümlichkeit des justinischen Evangeliums; denn an einer andern Stelle habe Justinus wiederum τί καινὸν ποιεῖτε; statt des parallelen ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; beim Lukas und τίνα μισθὸν ἔχετε; beim Matthäus. Credner sucht diese Verschiedenheiten des Matthäus, Lukas und Justinus aus verschiedener Uebersetzung und Falschlesung desselben aramäischen

Digitized by Google

Ausdruckes sehr gelehrt zu erklären. Aber wir bedürfen in der That nicht so spitzfindiger Vermuthungen. Hatte Justinus an dieser Stelle in seiner Erinnerung nicht mehr den Ausdruck der Evangelien, sondern nur dessen allgemeinere Gedankenrichtung gegenwärtig, so lag, wollte er diese in einer bestimmten Form geben, keine Form näher als τί καινὸν ἐποιεῖτε; dasselbe gilt von dem τί καινὸν ἐποιεῖτε; in dem Citate: εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ἐποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. Dieses τί καινὸν ἐποιεῖτε; ist von jenem nur durch ein paar Zeilen getrennt, und daher bei der Annahme, daß Justinus in freier Erinnerung den Ausdruck gebildet habe, seine Wiederholung wohl sehr erklärlich, ebenso wie es sich erklärt, warum in wenigen auf einander folgenden Versen Lukas bei dem ποια ὑμῖν χάρις ἐστί; und Matthäus bei dem τινα μισθὸν ἔχετε; bleibt. Den beiden letztern Ausdrücken mag übrigens dieselbe aramäische Form zu Grunde liegen.

Aber eine ausführliche Prüfung aller evangelischen Citate in Justinus Schriften würde den Umfang eines eignen Buches erfordern. Es darf auch wohl an den durchgegangenen Stellen sein Bewenden haben; denn die gleichmäßige Erörterung vieler übrigen wäre nur eine fortgesetzte Erneuerung der Ansichten, welche die Zurückführung der bis jetzt durchforschten Stellen auf unsere Evangelien geleitet haben. Bei manchen Stellen würde die Zurückführung einfacher seyn; es sind hier zu näherer Besprechung schwierigere, auch nach Credner's Meinung, gewählt, um so mehr können sie als Maßstab jener übrigen gelten. Ließen sich wohl nach den betrachteten alttestamentlichen Stellen geringere Abweichungen des Justinus von dem Texte der Evangelien erwarten?

Indessen erfordern doch noch zweierlei evangelische Citate in Justinus Werken eine besondere Betrachtung, diejenigen, welche, verschiedene Male vorkommend, gleichmäßige Abweichungen von dem evangelischen Texte zei-

Digitized by Google

gen, und diejenigen, welche, von dem evangelischen Texte sich entfernend, in Schriften, welche vom Justinus unabhängig sind, übereinstimmende Parallelen haben, wiewohl in Betreff der erstern schon auf das hingedeutet ist, was auch in diesem Falle der Zurückführung auf unsere Evangelien das Wort redet.

Es ist ja nicht anders denkbar, als daß alles schriftlich oder mündlich Vernommene, wenn es, nicht ganz wörtlich behalten, durch die Erinnerung wiederholt erweckt wird, auch eine festere Gestalt in dem Gedächtnisse annehmen müsse. Denn in der Erinnerung wird das Erinnerte im Geiste durchgearbeitet, erdacht, und kann deßhalb nicht so leicht vermischt werden. Jedem wird seine Erfahrung bezeugen, daß er einmal Erdachtes lange in derselben Form nicht allein festzuhalten, sondern auch gar nicht leicht eine andere Form zu finden vermochte a). Dieß muß ja auch bei wiederholten evangelischen Stellen des Justinus berücksichtigt werden, und wird um so zuverlässiger seyn, je näher die Stellen aneinander stehen, je sicherer vorausgesetzt werden darf, daß Justinus die Stellen häufig gebrauchte und je leichter die Veranlassungen gerade zu der vorliegenden Formbestimmung zu entdecken sind. Bei der Prüfung der alttestamentlichen Stellen wurde schon auf ein hierher gehöriges Beispiel aufmerksam gemacht. Ein anderes Beispiel bietet S. 76. der zweiten Apologie das Citat: ἐγὼ ἐξεπέτασα — κλῆ b), welches S. 77, mit denselben Abweichungen von der Septuaginta wiederholt ist. In Hinsicht evangelischer Stellen bieten die von Griesbach in den Symbolis criticis aus den Werken des Clemens Alexandrinus und Origenes zusammengestellten Lesarten ausreichende Beispiele. So wenig ist die Thatsache befremdend, daß in wiederholten freien Citaten des Justinus gleichmäßige Abwei-

a) Auf eine merkwürdige Weise veranschaulichen dieß die Briefe Melanthon's.

b) S. oben S. 415.

chungen von unsern Evangelien erscheinen, daß es befremden müßte, wenn dergleichen nicht vorhanden wären. Prüfen wir aber die einzelnen Stellen.

Nicht sehr getrennt im Dialoge mit dem Tryphon führt Justinus zweimal als Worte Johannis des Täufers an: *ἥξει — ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*, was zum Theil wörtlich übereinstimmend mit dem Matthäus ist, zum Theile aber auch dem Lukas entspricht. Im Matthäus lautet die Parallelstelle: *ὁ — ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστὶν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*; im Lukas: *ἔρχεται — ὁ ἰσχυρότερος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ*. Der Eine Satz, in welchem Justinus vom Matthäus abweicht, hat in diesem offenbar etwas Ungefügiges und erscheint beim Justinus als eine vereinfachende Ueberarbeitung, welche der Anklang des Lukas beförderte. Das dem Justinus eigenthümliche *ἥξει* ist verdeutlichender als das *ἔρχεται* des Lukas. Von der Stelle selbst, der bestimmtesten Erklärung Johannis des Täufers über sein Verhältniß zum Herrn, ist zu vermuthen, daß Justinus sie sich öfters werde vergegenwärtigt und in seinen Lehrvorträgen gebraucht haben. Daher in seinem Gedächtnisse die festere Gestalt ihrer einmal durchgebildeten Form. — In der zweiten Apologie und dem Dialoge mit dem Tryphon stehen diese beiden Parallelstellen: *γίνεσθε — χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηρούς. — γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα ὁρῶμεν, καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὁσίους καὶ πονηρούς*. Die zu vergleichenden evangelischen Stellen sind Luk. 6, 36.: *γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί.* — Matth. 5, 45.: *τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς*

Digitized by Google

καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. Credner hält besonders die zweimalige Verbindung der vereinzelten evangelischen Aussprüche für ein Zeugniß, daß Justinus das Citat nicht aus unsern Evangelien vermittelt, sondern ebenso verbunden in seinem Evangelium gelesen habe. Aber da die Gedanken der beiden Stellen so innig ineinander fassen, der letztere nur die Erläuterung des erstern und in der Stelle des Lukas durch die unmittelbar vor dem *γίνεσθε* stehenden und ausdrücklich durch das *οὖν* aufgenommenen Worte: *ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς*, angedeutet ist, so darf man gewiß annehmen, daß auch ohne die Beziehung der Erinnerung auf ein Evangelium, in welchem die Stellen zusammenhängen, sie sich dem Justinus öfters im Zusammenhange darstellen konnten. Man darf auch fragen, ob sich nicht Justinus in dem Dialoge der äußern Trennung beider Stellen in den Evangelien bewußt war, ob er nicht im Gegentheil ebenso wie in der Apologie das Beispiel mit dem Satze, welchen es erläutern sollte, unmittelbar zu Einem Ausspruche verbunden haben würde, während er jetzt das innere Verhältniß der beiden Sätze angibt, gemäß welchem die Form des Citates in der Apologie sich bestimmt hatte. Gleichgültig sind bis auf das *χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες* die Wortabweichungen des zwiefachen justinischen Citates von den evangelischen Stellen. Justinus bleibt sich in der Wahl der Ausdrücke nicht gleich. Das *ἀχαρίστους* dürfte ein Anklang aus Luk. 6, 35. seyn. Allein die von Lukas abweichende, zweimalige Verbindung des *χρηστοὶ* mit *οἰκτίρμονες* hat einigen Schein einer wirklichen Textesabweichung des justinischen Evangeliums von dem Evangelium des Lukas, aber erwägen wir z. B. an dem deutschen: milde und barmherzig (dem hebräischen חנון ורחום), wie gewöhnlich dergleichen Zusammenstellungen werden, und daß Lukas selbst in den Worten: *ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς· γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες*, gewissermaßen

Digitized by Google

ßen die Eigenschaften des *χρηστὸς* und *οἰκτίρμων* in Betreff Gottes vereinigt, so werden wir wohl einräumen, daß auch diese Form des justinischen Citates durch Bezugnahme der freien Erinnerung auf den Text des Lukas entstanden seyn könne. — In der zweiten Apologie und dem Dialoge finden sich diese beiden parallelen Citate: *εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.* — *(τοῦ Χριστοῦ) παραγγείλαντος ἡμῖν εὔχεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν καὶ ἀγαπᾶν τοὺς μισοῦντας καὶ εὐλογεῖν τοὺς καταρωμένους.* Es gehört dieser Ausspruch zu den Worten des Herrn, welche dem christlich-sittlichen Bewußtseyn am gegenwärtigsten seyn mußten. Es ist daher nicht anders zu erwarten, als daß er auch in der freien Erinnerung des Justinus eine feste Gestalt gewonnen habe, und nur zu untersuchen, ob die beiden gleichmäßigen Abweichungen von dem Texte des Matthäus und Lukas, das *εὔχεσθε ὑπὲρ* statt des *ἀγαπᾶτε* in Beziehung auf *τοὺς* *ἐχθροὺς* und das *ἀγαπᾶτε* statt des *καλῶς ποιεῖτε* in Beziehung auf *τοῖς μισοῦσιν* leicht in der freien Erinnerung sich bilden konnten. Der einfachste, geradeste Gegensatz zu hassen ist lieben; mit dem einen Gliede des Gegensatzes mußte leicht das andere hervortreten, und die Verbindung des *εὔχεσθε* mit *ἐχθρῶν* mochte deßhalb bewirkt seyn, weil die christliche Liebe gegen die Feinde sich am herrlichsten und heiligsten nach dem Beispiele Christi und seines ersten Märtyrers Stephanus im Gebete für dieselben darstellt. Da übrigens Justinus mit dem Lukas und Matthäus übereinstimmend *εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς* hat, so darf man vermuthen, daß in seinem Evangelienexemplare nicht *εὔχεσθε* mit *ἐχθροὺς* verbunden war. Sonst wäre ja in kaum zwei Zeilen des Evangeliums zweimal völlig dasselbe ausgedrückt. Dazu

Digitized by Google

ſagt Juſtinus wirklich einmal a): *Ἰησοῦς ἐκέλευσεν ἀγαπᾶν καὶ τοὺς ἐχθρούς.* In der zweiten Apologie und dem Dialoge ſtehen dieſe beiden parallelen Citate: *πολλοί δὲ ἐροῦσί μοι· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάται τῆς ἀνομίας. — πολλοὶ ἐροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν; καὶ ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ.* Zu vergleichen iſt Matth. 7, 22—23.: *πολλοί ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι προεφητεύσαμεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.* Luk. 13, 26–27. *τότε ἄρξεσθε λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. καὶ ἐρεῖ· λέγω ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ, πάντες οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας.* Die Citate des Juſtinus ſind aus dem Texte des Matthäus und Lukas zuſammengezogen und gemiſcht. Dieß könnte bei einem einzelnen Citate nicht weiter befremden; es ließe ſich das Verhältniß des Juſtinus zu den evangeliſchen Worten recht anſchaulich aus dem Eigenthümlichen der Erinnerung ableiten. Hier iſt nur zu unterſuchen, ob die Miſchung aus dem Matthäus und Lukas in der Erinnerung des Juſtinus verſchiedenemal mit Leichtigkeit geſchehen mochte. Ich ſtehe nicht an, es zu bejahen, weil der Gedanke des Ausſpruches Chriſti, daß kein äußerliches Zeichen der Gemeinſchaft mit ihm bei dem Mangel der Gemeinſchaft in Geſinnung und ſittlicher That von ihm werde anerkannt werden, ſich öfters in der chriſtlichen Erinnerung wiederholt haben wird, und das Merkmal, wodurch Lukas den Matthäus er-

a) Dial. c. Tryph. p. 312.

Digitized by Google

gänzt, sich leicht dem Gedächtnisse einzuprägen geeignet war. Man kann aber aus der Vergleichung der beiden Citate lernen, daß man vorsichtig seyn müsse, evangelische Stellen in Justin's Werken wegen verkürzender Textesabweichungen von unsern Evangelien sogleich auf eine verschiedene evangelische Quelle zurückzuführen und über den Text derselben zu urtheilen, als habe man ihn mit Augen gesehen. Hätten wir nur das Citat in der Apologie, so möchte von Credner geurtheilt seyn, statt des *προεφητεύσαμεν καὶ — δαιμόνια ἐξεβάλομεν* habe *δυνάμεις ἐποιήσαμεν* in Justin's Evangelienexemplare gestanden. Dem widerspricht aber das Citat in dem Dialoge, welches *προεφητεύσαμεν καὶ — δαιμόνια ἐξεβάλομεν* gleich Matthäus hat. Den Vertheidigern des petrinischen Evangeliums steht freilich die Auskunft offen, daß Justinus diese Worte mit dem Texte seines Hauptevangeliums verschmolzen habe, Unbefangene werden sich aber nicht verbergen, durch solche Behauptung nur ins Bodenlosere zu gerathen. — In der zweiten Apologie und dem Dialoge stehen die parallelen Citate: *πολλοὶ — ἥξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἅρπαγες. — πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.* Die entsprechende Stelle aus unsern Evangelien ist Matth. 7, 15: *προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.* — Die gleichmäßigen Abweichungen beider Citate von dem Texte des Matthäus konnten sich leicht aus diesem durch freies Citiren zu verschiedenen Zeiten bilden. Das *πολλοὶ* ist im Verhältnisse zum Matthäus einer öftern Umbildung der freien Erinnerung gemäß unbestimmter, verallgemeinernd, außerdem vielleicht in beiden Stellen eingeleitet durch die Beziehung auf das im Matthäus wenige Verse später folgende *πολλοὶ ἐροῦσί μοι — —*, was in der Apo-

logie einige Zeilen zuvor angeführt war, oder durch die eintretende Beziehung des parallelen *πολλοὶ — ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* Matth. 24, 5; Luk. 21, 8. Durch Annahme dieser Beziehung wäre zugleich das Futurum und das *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* in beiden Citaten des Justinus erklärt, doch könnte man ersteres auch als leicht sich darbietende, verdeutlichende Abänderung der freien Erinnerung auffassen, in der ersten Stelle — mittelbar auch in der zweiten — mit bedingt durch das kurz vorhergehende *πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι*. Beide Gründe könnten auch auf das *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* angewendet werden, indem auch diesem in der Stelle der Apologie *τῷ σῷ ὀνόματι* wenige Zeilen vorangeht, und die Verdeutlichung aus dem, was Christus über die *ψευδοχριστοὶ* gesagt hatte, sich leicht ergab. Die wiederholte Abänderung des *ἐν ἐνδύμασι προβάτων* in *ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων* ist ebenfalls ganz in der Weise der verdeutlichenden Erinnerung, welcher *ἐνδύματα προβάτων* etwas Auffälliges haben konnte. Uebrigens ist es beachtenswerth, daß Justinus fast unmittelbar nach jenem Citate in dem Dialoge die Worte Christi anführt: *προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες*, offenbar dasselbe Citat mit dem Citate der Apologie und dem kurz voranstehenden des Dialogs, nur daß hier fast ganz der Text des Matthäus heraustritt. Welche Annahme ist nun empfehlender: daß in dem Evangelium des Petrus eine solche Wiederholung desselben wesentlich gleichen Ausspruches Christi sich fand, oder daß Justinus hier den Text von dem Evangelium des Matthäus, dessen er sich nur sehr ausnahmsweise bediente und deßhalb gar nicht so gegenwärtig haben konnte, mit dem Texte des petrinischen Evangeliums verschmolz, oder daß der Text eines häufig gebrauchten Evangeliums, der freilich durch das Werk seiner unwill-

Digitized by Google

kürlich umbildenden Erinnerung in jener frühern Form ihm gewöhnlicher geworden war, hier urſprünglicher durchblickte? — An zwei Stellen des Dialogs mit dem Tryphon führt Juſtinus übereinſtimmend dieſe Worte Chriſti an: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν φαρισαίων καὶ γραμματέων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τριτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.* Es entſpricht dieſes Citat faſt wörtlich der Parallelſtelle im Lukas, nur daß Lukas ſtatt *φαρισαίων καὶ γραμματέων — πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων* und ſtatt *σταυρωθῆναι*, worin Juſtinus mit dem Matthäus übereinkommt, *ἀποκτανθῆναι* hat. Die Erklärung dieſer Abweichungen von dem Texte des Juſtinus nach der bisher befolgten Weiſe liegt zu deutlich vor, als daß es ihrer Angabe bedürfte.

Endlich ermangelt aus den Werken des Juſtinus noch die Prüfung derjenigen neuteſtamentlichen Stellen, von welchen Credner bemerkte, daß die abweichende Geſtalt derſelben von dem Texte unſerer Evangelien gleichmäßig in ſolchen häretiſchen Schriften, in welchen der Gebrauch eines apokryphiſchen Evangeliums erweislich ſey, ſich gefunden habe, und deßhalb auch beim Juſtinus nur aus einer von unſern Evangelien verſchiedenen ſchriftlichen Quelle gefloſſen ſeyn könne. Aber auch vorausgeſetzt, es wäre erwieſen, daß in jenen häretiſchen Schriften die betreffenden Stellen genau aus einem apokryphiſchen Evangelium entnommen ſeyen, ſo bliebe die Möglichkeit, daß Juſtinus, aus den kanoniſchen Evangelien ſchöpfend, durch das Umgeſtalten der Erinnerung den Stellen dieſelbe Form gegeben habe, welche ſie in dem apokryphiſchen Evangelium erhalten hatten, indem ſie in dieſes mittelbar aus den kanoniſchen Evangelien durch die mündliche Ueberlieferung übergingen, oder als verarbeiteterer Ausdruck der mündlichen Ueberlieferung, deren urſprünglichere Form in den kanoniſchen Evangelien aufbewahrt ward. Dieſe

Digitized by Google

unbestreitbare Möglichkeit hervorzuheben und zu prüfen, ob die Abweichungen in den hier gegebenen justinischen Citaten von unsern Evangelien etwa durch ihre leichte Ableitung aus dem Schriftterte für dieselbe sprechen, wäre deßhalb nichts Gesuchtes und könnte nicht den Vorwurf veranlassen, zur Bekämpfung einer angefochtenen Ansicht herbeigezogen zu seyn, weil zu gewichtige Gründe dagegen sind, daß Justinus seine neutestamentlichen Citate mehrerentheils aus einem apokryphischen Evangelium entnommen haben sollte, um ohne Weiteres bei einer sich erhebenden und doch vielleicht zu beseitigenden Schwierigkeit verworfen zu werden. Denn freilich, wenn Justinus die jetzt zu beurtheilenden Stellen aus einem apokryphischen Evangelium entnommen hätte, so wäre der Verdacht groß, daß er auch die meisten übrigen neutestamentlichen Citate, welche in einem ähnlichen Verhältnisse wie jene zu unsern Evangelien stehen, mit jenen aus derselben Quelle empfing. Nun ist aber nicht allein unnachweislich, daß in jenen häretischen Schriften die Stellen aus einem apokryphischen Evangelium genau entnommen, überhaupt entnommen seyen, und also der leichtere Erklärungsversuch anwendbar, beidemale, bei Justinus und bei den Häretikern, die Abweichung der Stellen von unsern Evangelien als gleichmäßige Umgestaltung des freien Erinnerns zu erklären, sondern es bieten sich auch zu den Abweichungen so manche Parallelen dar, welche nicht von Apokryphen ausgegangen seyn können, und das Uebrige erklärt sich so leicht als gleichmäßige Bildung der freien Erinnerung, daß die Behauptung, Justinus könne jene Stellen nicht nach unsern Evangelien niedergeschrieben haben, kraftlos wird.

Die häretischen Schriften nämlich, in welchen die zu jenen Stellen des Justinus parallelen Citate standen und stehen, waren, wie bemerkt wurde, Schriften der Markoser und sind die Clementinen. Aus den lange unter-

Digitized by Google

gegangenen erstern hat Irenäus uns die Citate berichtet. Aber neben vielen apokryphischen Schriften gebrauchten die Markosier auch die kanonischen Evangelien, was schon daraus hervorgeht, daß Irenäus als solche Häretiker, welche kanonische Evangelien verworfen hätten, nur den Marcion, die Ebioniten und gewisse antimontanistische Gegner des Evangeliums Johannis nennt. Es ist daher an sich ganz möglich, daß die einigen justinischen Citaten entsprechenden markosischen Citate aus den kanonischen Evangelien entnommen sind, auch hat Irenäus nicht anders geurtheilt; denn seine auf die nachfolgenden markosischen Citate bezüglichen Worte: *ἔνια δὲ καὶ τῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κειμένων εἰς τοῦτον τὸν χαρακτῆρα μεθαρμόζουσιν*, sollen nichts Weiteres sagen, als daß die Markosier einige Aussprüche des Evangeliums — unter dem Evangelium ist nur das kanonische Evangelium zu verstehen, weil sonst Irenäus nicht unterlassen haben würde, es als ein apokryphisches näher zu bezeichnen, und das kanonische Evangelium begreift nach öfterem Sprachgebrauche des Irenäus wieder die vier kanonischen Evangelien in sich — nach der Gestalt ihrer Irrlehre verdreht oder umgedeutet hätten. Daß dieses der Sinn seiner Worte sey, nicht aber, daß von den Markosiern einige Aussprüche des Evangeliums zu einer neuen Wortgestalt verändert oder zu Gunsten ihrer Lehrgestalt verändert wären, ist daran klar, daß Irenäus gar nicht genauer auf die Veränderungen aufmerksam macht und diese bis etwa auf das zuletzt angegebene: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*, durchaus nicht den ursprünglichen Sinn verstümmeln und in Betreff des Sinnes ganz gleichgültiger Art sind. Ja selbst von dem *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα* u. s. w. ist zu bemerken, daß, obgleich Irenäus von einem spätern Orte die häretische Auslegung dieser Stelle durch die abweichende Form, welche die Häretiker derselben von seinem Texte

Digitized by Google

gegeben hätten, bedingt zu denken ſcheint, und ihnen in dieſer Beziehung Vorwürfe macht, dennoch jene ihre Meinung, der wahrhaftige Gott ſey vor der Ankunft des Herrn Chriſti keinem Menſchen bekannt geweſen, auch in den Text: Niemand kennt den Vater als der Sohn u. ſ. w., hineinlegen, und wiederum die Kirchenväter die Auffaſſung dieſes Textes aus der andern Form entwickeln konnten. Da Irenäus an dem frühern Orte, wo er die einzelnen evangeliſchen Ausſprüche, welche die Markoſier gebrauchten, nach einander anführt, keiner Verfälſchung der letzten Stelle gedenkt, ſo iſt es gar nicht ſo unwahrſcheinlich, daß er damals ſich der Abweichung des markoſiſchen Textes von dem ſeinigen gar nicht deutlich bewußt ward, und da er nicht wegen eigenthümlicher Textesabweichungen die Stellen anmerkte, ſo darf man wohl fragen, ob Irenäus dieſelben wörtlich genau ausgezogen habe, oder ob von den Abweichungen auch etwas ſeiner nicht ganz genauen Erinnerung zuzuſchreiben ſey. Daß ferner der Verfaſſer der Clementinen unſere Evangelien nicht gekannt habe oder nicht habe benutzen wollen, iſt ebenfalls nicht nachzuweiſen. Zwar ſagt Epiphanius von der Secte der Ebioniten, welcher auch der Verfaſſer der Clementinen nach ſeinen hauptſächlichſten Lehren angehörte, daß dieſelbe nur eines verfälſchten und verſtümmelten Matthäusevangeliums ſich bediente, indeſſen unterſcheidet ſich der Verfaſſer der Clementinen wenigſtens in der Abſchätzung der Beſchneidung, welche er nicht für nothwendig hielt, von den Ebioniten, welche Epiphanius beſchreibt, und wie in Hinſicht dieſes einen Punktes der Bericht des Epiphanius auf ihn nicht angewendet werden kann und eine gewiſſe Hinneigung zur katholiſchen Kirche von ihm angenommen werden dürfte, ſo könnte es auch in Betreff der von ihm gebrauchten evangeliſchen Schriften ſeyn. Für ſolche Hinneigung möchte auch die Zuertheilung einer der Hauptrollen in

Digitized by Google

den Clementinen an den katholischen Bischof Clemens sprechen. Und aus der Durchsicht der einzelnen evangelischen Stellen in den Clementinen ergibt sich, daß zwar öfters die Erzählungen unsere Evangelien nicht zur Grundlage haben können, daß aber die Worte Christi sich so genau an den Text derselben anschließen, wie man es nach allen sichern Bruchstücken aus apokryphischen Evangelien nicht erwarten sollte.

Jedenfalls werden wir berechtigt seyn, von dem Grunde unsers neutestamentlichen Textes ausgehend, die gleichmäßigen Abweichungen des Justinus und der Markosier und Clementinen in einigen Stellen desselben auch aus dem Gesichtspunkte, ob sie nicht durch die freie Erinnerung veranlaßt seyn könnten, zu betrachten. Denn wie sollte nicht, gleich wie in dem Einzelnen wegen der Geisteseinheit das Werk der freien Erinnerung immer wieder dieselben bedeutenderen Erscheinungen darbietet, es so auch in Einzelnen wegen der Geisteseinheit, welche auch in diesen ist, sich wesentlich auf dieselbe Weise gestalten, und deßhalb bei der Erinnerung Verschiedener an dieselben schriftlichen Stellen sogar manche Wortabweichung von dem Schriftterte, Satzänderung und Verbindung übereinkommen. Solche Uebereinkommenheiten werden ebenfalls desto leichter zu erklären seyn, je leichter sie sich aus dem Schriftterte ergeben. Es ist gewiß keine falsche Annahme, daß ein Theil der in verschiedenen neutestamentlichen Handschriften übereinstimmenden Lesarten entstanden sey, indem nach Ueberlesung einer Textesreihe bereits in den Augenblicken des Niederschreibens die Erinnerung des Abschreibenden entweder unabhängig aus dem ihr einwohnenden Bildungstriebe, oder vermittelst einfließender Elemente aus parallelen biblischen Stellen den Text änderte. Credner hat auf das öftere Uebereinkommen des Clemens Alexandrinus und Origenes mit dem Justinus in manchen Abweichungen von dem ge-

Digitized by Google

ſicherten Evangelientexte aufmerkſam gemacht und als den hauptſächlichen Grund angegeben, daß zu jener Zeit, als in der Kirche noch nicht die Scheidung der apokryphiſchen Evangelien von den kanoniſchen vollbracht geweſen, öfters Lesarten aus den ſpäter apokryphiſchen Evangelien in die entſprechenden Stellen der ſpäter kanoniſchen Evangelien übertragen ſeyen. So ſey auch ein Theil Lesarten aus dem petriniſchen Evangelium in die von Clemens und Origenes gebrauchten Handſchriften aufgenommen, am weiteſten aber in der berühmten cambridger Handſchrift die Aenderung des kanoniſchen Evangelientextes aus dem petriniſchen Evangelium geführt. Eine ganz unwahrſcheinliche Anſicht. Eine ſolche anfängliche Evangelienverwirrung in der Kirche kann nach dem früher Bemerkten nicht bewieſen werden, und geſetzt, es wäre das petriniſche Evangelium urſprünglich den kanoniſchen Evangelien in der Kirche gleichgeſtellt geweſen, in den Citaten des Juſtinus herrſchend und überhaupt von den älteſten und ehrwürdigſten Kirchenlehrern gebraucht, ſo würde gemäß der Vorſtellung, welche wir uns nach den Citaten des Juſtinus von dem Evangelium machen müßten, die Verwerfung und das plötzliche ſpurloſe Verſchwinden deſſelben ganz unerklärlich ſeyn. War es aber ſchon anfänglich in die Spannung, welche ſo früh zwiſchen der jüdiſch-chriſtlichen und der katholiſchen Kirche entſtand, einbegriffen, ſo läßt ſich wieder nicht denken, wie in kirchliche Handſchriften Lesarten deſſelben aufgenommen wurden. Dazu ſind dieſe angeblich aufgenommenen Lesarten, als Einfügungen abſichtlicher, vergleichender Kritik angeſehen, elende Kritteleien, vor welchen auch ohne den ausgebildeten Inſpirationsbegriff ſchon die Achtung als ehrwürdiger apoſtoliſcher Denkmäler die kanoniſchen Evangelien hätte ſchützen müſſen. Was die cambridger Handſchrift insbeſondere betrifft, ſo ſieht man wohl, daß ihr Text von Leuten, welche um eine treue Abſchrift der kanoniſchen Evangelien unbekümmert waren, gebildet iſt,

daß aber in den meisten Fällen das petrinische Evangelium maßgebend gewesen sey und nicht vielmehr theils eine oberflächliche synoptische Betrachtung, theils das unabsichtliche Hineinbilden paralleler Elemente aus einem Evangelium in das andere vermittelst der freien Erinnerung, und diese an sich selbst, kann auch mit dem geringsten Grunde nicht bevorwortet werden. Die Uebereinkommenheiten des Clemens Alexandrinus und Origenes mit dem Justinus in manchen Textesabweichungen neutestamentlicher Citate wird sicher mit mehr Grund als auf das petrinische Evangelium auf das gleichmäßige Bilden der freien Erinnerung zurückgeführt, da es auch verbürgt genug ist, daß jene beiden Kirchenväter in ihren neutestamentlichen Citaten oft keine wörtliche Genauigkeit erstrebten. Einige der Uebereinkommenheiten mögen schon in den Handschriften des Clemens und Origenes ihren Grund gehabt haben, doch würden sie hier auf dieselbe Weise zu erklären seyn. Einige zusammengestellte übereinstimmende Textesabweichungen in neutestamentlichen Citaten des Clemens, Origenes, Irenäus und Epiphanius, welcher ebenfalls oft ungenau citirte, und des Justinus werden es veranschaulichen, daß nicht das eigenthümliche Zusammentreffen des Justinus mit den Markosiern und dem Verfasser der Clementinen in einzelnen Worten und Wendungen neutestamentlicher Stellen zu dem Schlusse, es habe ihm wesentlich derselbe apokryphische Evangelientext vorgelegen, veranlassen dürfe.

Dem zuvor betrachteten, aus dem Texte des Matthäus und Lukas gemischten Citate in dem Dialoge mit dem Tryphon: *πολλοὶ ἐροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν*; entspricht beim Origenes verschiedenemal dieser Ausdruck der Stelle: *κύριε, κύριε, οὐ τῷ ὀνόματί σου ἐφάγομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου ἐπίομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου δαιμόνια ἐξεβάλο-*

Digitized by Google

μεν; Für das ἔξελε Matth. 5, 29. hat Justinus ἔκκοψον, ebenso Clemens Alexandrinus. Für ἡ καρδία ὑμῶν in Matth. 6, 21. hat Justinus mit Clemens übereinstimmend ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου. Für λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν in Matth. 5, 16. schreibt Justinus λαμψάτω ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, entsprechend dieser Anführung des Clemens Alexandrinus: τὰ ἀγαθὰ ὑμῶν ἔργα λαμψάτω. Statt der Worte Luk. 12, 48: παντὶ δέ, ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν, schreibt Justinus: ᾧ πλέον ἔδωκεν ὁ θεός, πλέον καὶ ἀπαιτηθήσεται παρ' αὐτοῦ, und Clemens Alexandrinus: ᾧ πλεῖον ἐδόθη, οὗτος καὶ πλεῖον ἀπαιτηθήσεται. Statt des πᾶς ὁ βλέπων in Matth. 5, 28. schreibt Justinus, wie verschiedene Male Origenes: ὃς ἂν ἐμβλέψῃ. Zu den auf Matth. 13, 43.: τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν, sich beziehenden Worten des Justinus: ὅταν οἱ μὲν δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἄδικοι πέμπωνται εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ, bieten eine Vergleichung diese Worte des Irenäus a): iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum, iniustos autem et qui non faciunt opera iustitiae, mittet in ignem aeternum. Statt des πολλοὶ ἥξουσιν, Matth. 8, 11. schreibt Justin. ἥξουσιν übereinkommend mit dem venient des Irenäus 4, 28. und dem ἐλεύσονται in einer Anführung des Epiphanius. Die Worte Matth. 19, 12.: εἰσὶ — εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν, καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καί εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, gibt Justinus in freier Erinnerung in dieser Form wieder: εἰσί τινες, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰσὶ δὲ οἳ ἐγεννήθησαν εὐνοῦχοι, εἰσὶ δὲ οἳ εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, sehr übereinstimmend mit diesem

a) Adv. haer. II, 56.

Digitized by Google

Citate des Epiphanius: *εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσιν εὐνοῦχοι, οἳ ἐκ γενετῆς ἐγεννήθησαν, καὶ εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Statt des *κλέπται* in Matth. 6, 19—20. ſchreibt Epiphanius wie Juſtinus *λῃσταί.*

Nach dieſen Vorbemerkungen ſollen denn die parallelen neuteſtamentlichen Citate in den Werken des Juſtinus und den Schriften der Markoſier wie in den Clementinen verglichen und beurtheilt werden. Aus den Schriften der Markoſier ſtehen juſtiniſchen Citaten zwei Citate gegenüber, in Betreff welcher aber das früher Bemerkte wiederholt werden muß, daß es nicht auszumachen ſey, ob nicht die Abweichungen von dem Schrifttexte mit von dem Irenäus herrühren: Mark.: *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστι ἀγαθός, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Juſt. im Dialoge: *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Mark.: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.* Juſt. in der Apologie: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός.* Aber bei der erſten Stelle wird man ungewiß bleiben, an welchem gewiſſen Evangelienterte man die Abweichungen des juſtiniſchen Citates meſſen ſolle, und ob nicht in der vorausſetzlichen Abſchrift der kanoniſchen Evangelien, welche er gebrauchte, faſt durchaus der Text ſeines Citates geſtanden habe. Die Handſchriften, die alten Ueberſetzungen und die Citate der Kirchenväter theilen ſich nämlich an jener Stelle in zwei Klaſſen; die eine gibt den Text in dieſer Geſtalt: *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*, die andere hat: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ἀγαθός*, öfters auch mit dem Zuſatze *ὁ θεός, θεὸς ὁ πατήρ, ὁ πατήρ* (dieß letzte bei Clemens Alexandrinus). Die Verbindung der erſtern

Hälfte des erstern Textes mit der zweiten des zweiten würde fast durchaus das Citat des Justinus wiedergeben, nämlich bis auf den am füglichsten als eigengebildete Erläuterung zu erklärenden Zusatz: ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, welcher, wie uns auch das ὁ πατὴρ des Clemens Alexandrinus und anderer Kirchenväter hierauf hinweist, in Verschiedenen unabhängig entstehen mochte. Ich habe freilich von einer solchen Verbindung in Handschriften, alten Uebersetzungen oder Citaten der Kirchenväter kein Beispiel angegeben gefunden, aber man darf doch vermuthen, daß sie öfters aus den vorhandenen und weit verbreiteten Elementen sich werde gebildet haben; man wird ihre Möglichkeit in dem Evangelienexemplare des Justinus oder durch die Erinnerung des Justinus einräumen müssen. Auch kann es nicht unbemerkt bleiben, daß Marcion in seiner Recension des Evangeliums Lucä die betreffende Stelle fast ganz übereinstimmend mit dem Justinus hatte, nämlich: μή με λέγε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ θεὸς ὁ πατήρ, und Epiphanius, der auf einzelne Wortabweichungen des marcionischen Textes von dem kirchlichen aufmerksam war, erinnert nur, daß in jenem das ὁ πατὴρ hinzugefügt sey. Dort war also die behauptete leicht mögliche Verbindung der getheilten Elemente wirklich erreicht; denn die Abweichung des μή με λέγε statt des τί με λέγεις; kann billig übersehen werden. Und wollen wir auch annehmen, Marcion habe durch Aenderung an dem Texte des Lukas seinen Ausdruck der Stelle erhalten, so ist es nach seiner Geistesrichtung am unwahrscheinlichsten, daß er sich dabei das petrinische, von den Judenchristen am meisten verehrte Evangelium zum Muster genommen hätte. Aus der marcionischen Fassung der Stelle könnte gewiß beispielsweise die leichte Bildung des justinischen Citates in freier Erinnerung gerechtfertigt werden, wenn uns darüber, daß der Text des Matthäusevangeliums in die-

Digitized by Google

ser Stelle dem Justinus in einer abweichenderen Form hätte vorliegen müssen, ein bestimmteres Urtheil erlaubt wäre. Am Ende bleibt nur der Zusatz ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu ὁ πατὴρ bei den Markosiern und Justinus der Meinung von der Abhängigkeit beider von einem unkanonischen Evangelium in dieser Stelle zur Stütze, und man muß bekennen, zu einer sehr gebrechlichen Stütze, weil, wenn irgend ein Zusatz zu einer neutestamentlichen Stelle, dieser Zusatz Verschiedenen durch freie Gedankenbildung entstehen konnte. Aehnlich schalten z. B. mehrere Handschriften Matth. 6, 8. nach dem ὁ πατὴρ ὑμῶν — ὁ οὐράνιος ein, und dem Justinus traten, wie die Vergleichung von einigen andern seiner Citate mit unserm Evangelientexte ergibt, die Formeln οὐράνιος, τῶν οὐρανῶν, ἐν τοῖς οὐρανοῖς leichter entgegen. — So verflüchtigt sich bei umsichtiger Betrachtung der ersten Stelle ganz der Schein, als müßte Justinus dieselbe aus einem apokryphischen auch von den Markosiern gebrauchten Evangelium entnommen haben. Noch kürzern Weges wird das gleiche Ergebniß von der zweiten Stelle gewonnen. Hier sind es zwei Abweichungen, durch welche Justinus und die Markosier von dem evangelischen Texte, wie er jetzt festgestellt ist, sich entfernen, der Aoristus ἔγνω statt des Präsens ἐπιγινώσκει, und die Voranstellung des Gedankens, daß der Sohn allein den Vater erkenne, vor den Gedanken, daß nur der Vater den Sohn kenne. Aber von dem ἔγνω, welches Clemens Alexandrinus und Origenes durchgängig in ihren Citaten geben, welches wahrscheinlich auch in ihren griechischen Handschriften stand, ist es sehr fraglich, ob es Justinus nicht in dem Texte seines Matthäusevangeliums hatte, und die Umstellung der Gedanken erklärt sich daraus, daß sie, den Vater dem Sohne voranstellend, dem Verhältnisse des Vaters zum Sohne angemessen erschien. Die freie Erinnerung, unbewußt von dieser Rücksicht geführt, konnte

Digitized by Google

in Verschiedenen dieselbe Umstellung leicht bewirken. Dieß ist am deutlichsten an dem Beispiele des Irenäus. Nachdem Irenäus die Markosier über ihre von seinem Texte abweichende Anführung der Stelle getadelt und den genauen Text so angegeben hatte: nemo cognoscit filium nisi pater, neque patrem quis cognoscit nisi filius et cui voluerit filius revelare, schreibt er wenige Zeilen später, sich seiner Erinnerung an die Stelle überlassend: nemo cognoscit patrem nisi filius, neque filium nisi pater et quibuscunque filius revelaverit, und stellt also nicht allein die Sätze wie Justinus, sondern kommt auch in der Auslassung des quis cognoscit und in der Vertauschung des cui mit quibus mit ihm überein. Ein merkwürdiges Beispiel, wie leicht und häufig die unbestimmtere Erinnerung bei Verschiedenen dieselben Abweichungen von einem Schrifttexte bewirken könne. — Der aus den beiden Parallelstellen in den Schriften der Markosier und des Justinus geschöpfte Verdacht von der Benutzung eines unkanonischen Evangeliums durch den letztern wird völlig aufgelöst.

In den Clementinen sind mehrere neutestamentliche Citate, welche auch Justinus hat, angeführt, einige Mal, wie es von ungenauen Erinnerungen nicht anders erwartet werden kann, in einer oder der andern Wortabweichung von dem Texte mit Justinus zusammentreffend, durch andere Abweichungen sich wieder von ihm trennend. Credner legt nur besonderes Gewicht auf drei Parallelstellen, welchen aber nach meiner Ansicht noch eine vierte gleich geachtet werden muß. Die Worte Christi Matth. 5, 37. sind in den Clementinen in dieser Gestalt angeführt: ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. Ebenso schrieb Justinus: ἔστω — ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ. Die Abweichung von dem Texte des Matthäus beschränkt sich auf die

Digitized by Google

Auslassung des ὁ λόγος — ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ — welches, den Satz minder einfach machend, in dem Bestreben der freien Erinnerung, zu vereinfachen, verdeutlichen, in gegenseitig unabhängigen Citaten leicht übergangen werden durfte. Es fehlt auch bei Clemens Alexandrinus, welcher wörtlich wie Justinus und die Clementinen ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ citirte, und es fehlt auch bei Epiphanius, welcher ἦτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ οὒ οὔ schrieb. Möglich, daß auch Justinus, Clemens Alexandrinus und der Verfasser der Clementinen durch sich eindrängende Beziehung auf Jak. 5, 12. — bei dem Epiphanius ist diese Beziehung nicht zu verkennen — zur Uebergehung des ὁ λόγος veranlaßt wurden. — Die Worte Christi Matth. 25, 41.: πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, haben in den Clementinen diese Form: ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Ebenso liest man beim Justinus: ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Aber die zweite Abweichung von dem gewöhnlichen Texte — ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ für τὸ ἡτοιμασμένον — ist durch die Kirchenväter vertreten, und zum Theil auch die erste — ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον für πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ — εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον — durch den Irenäus in der Uebergehung des ἀπ' ἐμοῦ, III, 35. Wenigstens von der zweiten Abweichung muß es dahingestellt bleiben, ob Justinus sie nicht genau aus seiner Abschrift des Matthäusevangeliums entnahm. Die erste Abweichung ist sehr unbedeutend, und die Annäherung an dieselbe in dem Citate des Irenäus, so wie in Einer Handschrift für αἰώνιον die Lesart ἐξώτερον, zeigen auf ihre leichte Bildung in der freien Erinnerung hin. Insbesondere hatte Justinus auf τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον die Richtung seiner

Digitized by Google

Erinnerung durch den Gebrauch derſelben Worte wenige Zeilen vorher. Er citirt dort nämlich die Stelle Matth. 8, 11—12: *ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν —, οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.* Drittens findet ſich in den Clementinen folgende Stelle, welche an die zu dem Nikodemus geſprochenen Worte Chriſti Joh. 3, 5. oder 3. erinnert: *ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Juſtinus citirt als Worte Chriſti: *ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, und ſchließt daran noch die auf den Text des Johannes 3, 4. deutende Bemerkung: *ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον, εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν.* Man muß Crednern beiſtimmen, daß beide Citate dem Kerne nach gleich ſind; aber wie wenig erheblich und leicht erklärlich iſt auch endlich die Abweichung vom Texte des Johannes! Gibt man dem fünften Verſe die Form der Anrede, — und welche Form konnte ſich leichter dem Citirenden darbieten? ſie war ſo ſehr in dem Gedanken begründet, daß ſie Vers 7. als vorher gebraucht vorausgeſetzt wird, — ſo iſt der Text des Juſtinus faſt wörtlich gebildet. Die Vertauſchung des *γεννᾶσθαι* mit *ἀναγεννᾶσθαι*, welches auch in mehreren Handſchriften ſich findet, bedingte ſich dadurch, daß letzteres Wort gleich unſerm „wiedergeboren werden" in der kirchlichen Sprache häufig und dem Juſtinus gewöhnlich geworden war; die Verwechslung des *βασιλεία τοῦ θεοῦ* mit *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* — ebenſo bei Auguſtinus de peccatorum meritis et remissione L. I, 26. — iſt der Sprache des Juſtinus gemäß; oder man nimmt an, es ſey der zweite Satz Beziehung auf die Parallelſtelle Matth. 18, 3. Dann wäre auch die ſonſt nicht weiter abzuleitende gleichgültige Veränderung des *οὐ δύνασθε εἰσελθεῖν* in *οὐ μὴ εἰσέλθητε* erklärt. — Endlich iſt aus den Clementinen noch

Digitized by Google

zu erwähnen das Citat: *γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὃς ἀνατέλλει τὸν ἥλιον ἐπ' ἀγαθοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φέρει τὸν ὑετὸν ἐπὶ δικαίοις καὶ ἀδίκοις.* Dieselbe Verbindung jener beiden bei Matthäus und Lukas vertheilten Stellen vom Justinus ist schon früher besprochen. Bemerkenswerthe gleichmäßige Abweichungen von dem Texte des Matthäus und Lukas gibt dieses Citat des Justinus und der Clementinen nicht; nur die gleichmäßige Begründung der allgemeinen Aufforderung, wie Gott freundlich und barmherzig zu seyn, in dem angeführten besondern Merkmale der göttlichen Barmherzigkeit. Aber es ist auch schon früher gezeigt worden, daß nicht allein die Vereinigung der beiden in die Evangelien des Matthäus und Lukas vertheilten Stellen sehr leicht geschehen konnte, sondern daß auch schon in der Stelle des Lukas der hinstrebende Keim zur Stelle des Matthäus lag.

Solche Ergebnisse liefert die nähere Betrachtung der Stellen, welche nach Credner unwiderleglich aus einem unkanonischen Evangelium vom Justinus entnommen seyn sollen. Welche übereinstimmenden Eigenthümlichkeiten im Verhältnisse zu unserm Evangelientexte bleiben am Ende in den Schriften des Justinus und jenen häretischen Schriften? Ein *ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* für *πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*, die Umbildung der allgemeinen Reflexion eines Satzes zur Form der Anrede und Eine, höchstens zwei Zusammenfügungen getrennter evangelischer Stellen gemäß dem Gedankenzusammenhange. Gewiß, es ist keine hartnäckige Weigerung, wenn man wegen dieser Abweichungen von unserm Evangelientexte sich zu der Annahme, Justinus habe die Stellen aus einem apokryphischen Evangelium entnommen, noch nicht verstehen will; denn was sollte man dann von dem eigenthümlichen Zusammentreffen des Justinus mit Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Epiphanius in

einigen evangeliſchen Stellen urtheilen, oder — was noch ſchlagender iſt — was will man von dem eigenthümlichen Zuſammentreffen z. B. des Clemens Alexandrinus mit den Clementinen in mehreren Citaten urtheilen? Möge es vergönnt ſeyn, dieſe Stellen kurz zu vergleichen.

Am meiſten ſich anſchließend an Luk. 6, 29: *τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς*, berichtet der Verfaſſer der Clementinen als Ausſpruch Chriſti: *τῷ τύπτοντι αὐτοῦ τὴν σιαγόνα παρατιθέναι καὶ τὴν ἑτέραν, καὶ τῷ αἴροντι αὐτοῦ τὸ ἱμάτιον προσδιδόναι καὶ τὸ μαφόριον.* Die Abweichungen dieſes Citates von dem Texte des Lukas, ſtatt der Präpoſition *ἐπὶ* der Accuſativ nach *τύπτοντι*, *παρατιθέναι* für *παρέχειν*, *ἑτέραν* für *ἄλλην*, *τῷ αἴροντι* für *ἀπὸ τοῦ αἴροντος*, und ſelbſt das *προσδιδόναι* ſtatt des *κωλύειν*, alle die Abweichungen mit Ausnahme des *μαφόριον* finden ſich wieder bei Clemens Alexandrinus, welcher an einem Orte ſchrieb: — *τῷ τύπτοντι τὴν σιαγόνα παραθῆναι τὴν ἑτέραν, καὶ τῷ τὸ ἱμάτιον αἴροντι καὶ τοῦ χιτῶνος παραχωρεῖν*, ſtatt der letzten Worte aber wenige Seiten nachher: *τῷ αἴροντι τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα προσδιδόναι.* Verbindet man dieſe Worte mit den erſten Worten des erſtern Citates, ſo hat man faſt wörtlich das Citat der Clementinen. — Der Verfaſſer der Clementinen ſagt, daß nach den Worten des Herrn eine *ὁδὸς στενὴ καὶ τεθλιμμένη* zum Leben führe. In den Evangelien des Matthäus und Lukas wird eine *πύλη στενὴ* und vom Matthäus eine *ὁδὸς τεθλιμμένη* als der Eingang zum Leben genannt. Aber Clemens Alexandrinus nennt ebenfalls, gleich den Clementinen, die *ὁδὸς στενὴ καὶ τεθλιμμένη*. — Der Verfaſſer der Clementinen citirt als Ausſpruch Chriſti: *πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.* Matthäus gibt den Ausſpruch in der Form: *πολλοὶ γάρ εἰσι κλη-*

τοι, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοι. Aber Clemens tritt einmal dem Verfaſſer der Clementinen bei. Schwerlich wird man doch dieß verſchiedentliche Zuſammentreffen des Clemens mit dem Verfaſſer der Clementinen aus ſeiner Beziehung auf das petriniſche Evangelium erklären, ſondern vielmehr aus der ungenauern Bezugnahme ſeiner Erinnerung auf den Evangelientext, wodurch dieſelben Abweichungen, welche in den Clementinen erſcheinen, bedingt wurden. Wird nun, wenn man dieſelbe Erklärungsweiſe auch für den Juſtinus in Anſpruch nimmt, auch eingeräumt, daß doch die Uebereinſtimmungen des Juſtinus mit den Clementinen noch um etwas bedeutender als diejenigen des Clemens mit denſelben ſeyen, ſo iſt doch dieſes Etwas eine faſt unmeßbare Größe, und kein Unbefangener wird es ſich verbergen, daß innerhalb derſelben nicht die Grenze ſich befinde, bis an welche gleichmäßige Abweichungen eines Kirchenlehrers und eines häretiſchen Schriftſtellers vom kanoniſch-neuteſtamentlichen Texte wenigſtens bei dem erſtern aus freier Erinnerung an den Text erklärt werden dürfen a).

---

a) Beiläufig werde hier noch einmal aus dem angeblichen zweiten Briefe des Clemens Romanus jenes Citates gedacht, welches nach Credner's Urtheil auf das petriniſche Evangelium deutet. Es lautet: *λέγει ὁ κύριος· ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· — μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά. καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτείνοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός.* Die eigenthümlichen Uebereinſtimmungen des Citates mit der parallelen Stelle des Juſtinus (ſ. o.) ſind wenig erheblich und in Betreff des Juſtinus durch die bis jetzt angewandte Erklärungsweiſe leicht auf den kanoniſchen Evangelientext zurückzuführen. Woher aber die Stelle in dem zweiten Briefe des Petrus zunächſt geſchöpft ſey, iſt durchaus nicht näher zu beſtimmen. Die Erwähnung des Pe-

Auch einige Worte über jenen von Credner aufgestellten Grund, durch welchen ebenfalls vom Justinus die vorzügliche Benutzung eines unkanonischen, nämlich des petrinischen Evangeliums bewiesen werden soll: die evangelischen Stellen beim Justinus hätten im ganzen zu den kanonischen Evangelien dasselbe Textesverhältniß mit dem von den Judenchristen in verschiedenen Recensionen gebrauchten Evangelium, nämlich einen gemischten Text aus unsern Evangelien, am meisten einen gemischten Text aus Parallelstellen des Matthäus und Lukas. Nur auf die letzte Bemerkung braucht sich diese Abhandlung zu beziehen, weil nur die ähnliche Textesmischung aus dem Matthäus und Lukas bei Justinus und den Judenchristen bemerkenswerth hervortritt. Und selbst die Annahme dieser Textesmischung ist einzuschränken; denn in den meisten Fällen sieht man genau, welchem Evangelium sich das Citat organisch anschließt, und die Einwirkung des andern Evangeliums besteht in An- und Einklängen, nicht in völliger Durchdringung, welche, auf die Erinnerung zurückgeführt, schon als ein tieferes und seltneres Erzeugniß derselben angesehen werden müßte. Ich lasse mich hier weder darauf ein, jenes Textesverhältniß in den von Judenchristen gebrauchten neutestamentlichen Stellen zu dem Matthäus- und Lukasevangelium darzustellen, noch versuche ich es, dasselbe zu erklären. Denn die Behauptung, daß Justinus den gemischten Text seiner Citate aus einer andern schriftlichen Quelle als den Evangelien des Matthäus und Lukas entnommen haben müsse, zu entkräften, — wenn es anders nach dem Gesagten noch der Entkräftung bedarf, — reicht es hin, an den Beispielen einiger neutestamentlichen Citate in Werken der Kirchenväter es an-

---

trus gibt uns im Zusammenhange dieser Abhandlung, welcher sich das petrinische Evangelium ganz entzieht, kein Recht, die Stelle aus demselben abzuleiten.

Digitized by Google

schaulich zu machen, daß auf das leichteste vermittelst der unbestimmten Erinnerung ein mehr oder minder gemischter Text entstand und entsteht. Dieß wurde schon zuvor aus den Eigenthümlichkeiten der Erinnerungen geschlossen und durch die Zerlegung einiger vom Justinus angeführten alttestamentlichen Stellen, in welchen Elemente paralleler Stellen zusammengeflossen waren, veranschaulicht.

In dem apologetischen Werke des Zeitgenossen vom Irenäus, des antiocheniſchen Bischofs Theophilus, finden sich diese evangelischen Stellen: *ὁ γαμῶν, φησίν, ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς μοιχεύει, καὶ ὃς ἀπολύει γυναῖκα παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι. — ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποῖον μισθὸν ἔχετε; τοῦτο καὶ οἱ λῃσταὶ καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσι.* Der erste Satz des erstern Citates schließt sich dem Texte des Lukas, der zweite dem Texte des Matthäus an. Denn bei Matthäus lautet die Parallelstelle: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι, καὶ ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται*, bei Lukas aber: *πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει καὶ πᾶς ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.* Das zweite Citat schließt sich in Betreff des Zusammenhanges ein wenig mehr an Matthäus an als an Lukas, aber im Einzelnen tritt Theophilus bald dem Matthäus, bald dem Lukas bei. *Ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων* ist gemäß dem Texte des Lukas, indem Matthäus noch *καὶ διωκόντων* folgen läßt, *μισθὸν* erinnert an Matthäus, *ποῖον* aber wieder an Lukas, *οἱ τελῶναι* weist hin auf Matthäus, während darin, daß Theophilus den letzten Satz nicht in Frageform — wie Matthäus —, sondern affirmativ gibt, eine Hinneigung zum Texte des Lukas sich äußert. Der letzte Satz in dem zweiten Citate des Theophilus entspricht übrigens am meisten dem Citate des

Justinus: τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν. Ein neuer Beweis, daß allein durch die ungenaue Erinnerung Verschiedener gleichmäßige Abweichungen vom Schriftterte leicht sich bilden können. Da vielleicht die Einwendung gemacht würde, selbst Theophilus möchte noch aus dem petrinischen Evangelium die verglichenen evangelischen Stellen geschöpft haben, wiewohl dieß von einem rechtgläubigen Bischofe zur Zeit des Irenäus kaum denkbar ist, so werde hier schließlich noch eine oder die andere Stelle des Epiphanius aus vielen verwandten Stellen herausgehoben, um dasselbe, was durch die Citate des Theophilus veranschaulicht werden sollte, zu veranschaulichen. Haer. 66, 43. schreibt Epiphanius: τῶν παίδων κραζόντων Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, καὶ οὐκ ἐπετίμα αὐτοῖς, λέγουσιν οἱ φαρισαῖοι· οὐκ ἀκούεις, τί οὗτοι λέγουσι; κώλυσον αὐτά. ὁ δὲ πρὸς αὐτούς· ἂν οὗτοι σιγήσωσιν, οἱ λίθοι κεκράξονται. Die in diesen Worten gegebenen evangelischen Erinnerungen sind durchaus ein Gemisch aus den parallelen Berichten des Matthäus und Lukas. Wie Matthäus gibt Epiphanius als die Ursache zu dem Unwillen der Gegner Christi und ihrem Ansinnen an den Herrn die Lobpreisungen der Kinder an, aber die Erwähnung, daß Jesus die Lobpreisenden nicht bedroht hätte, und daß die Tadelnden Pharisäer gewesen, hat Epiphanius aus dem Lukas. Die Anrede der Pharisäer an Christum berichtet Epiphanius dem Matthäus entsprechend, aber die Antwort ist wieder aus dem Berichte des Lukas entnommen. Dieses Citat des Epiphanius zeigt die völligste Durchdringung des Berichtes im Evangelium des Matthäus mit dem Berichte im Evangelium des Lukas. Haer. 16, 4. findet sich folgendes größere und ganz frei gehaltene Citat: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι καταλελοίπατε τὰ βαρέα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον, καὶ ἀποδεκατοῦτε τὸ ἄνηθον καὶ τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, καὶ

καθαρίζετε τὸ ἐκτὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος, τὸ δὲ ἐντός ἐστι μεστὸν ἀκαθαρσίας καὶ ἀκρασίας. καὶ δοκιμάζετε δίκαιον εἶναι ὀμνύναι ἐν τῷ ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ θυσιαστηρίῳ παρ' ὑμῖν τοῦ ὅρκου λέλυται, καὶ τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύναι οὐδὲν εἶναί φατε, ἐὰν δέ τις ὀμόσῃ ἐν τῷ ὑπεράνω αὐτοῦ, τοῦτο δεδικαίωται. οὐχὶ τὸ θυσιαστήριον βαστάζει τὸ ἐπικείμενον, καὶ ὁ οὐρανὸς θρόνος ἐστὶ τοῦ ἐπ' αὐτῷ ἐπικαθεζομένου; καὶ ὅτι λέγετε, ἐάν τις εἴπῃ πατρὶ καὶ μητρὶ κορβάν, ὅ ἐστι δῶρον, ὃ ἂν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, καὶ οὐκέτι μὴ τιμήσει τὸν πατέρα, καὶ ἠθετήσατε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς τῶν πρεσβυτέρων ὑμῶν παραδόσεως, καὶ κυκλεύετε θάλασσαν καὶ ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν διπλότερον ὑμῶν υἱὸν γεέννης. Dieses Citat tritt als Parallele solchen Citaten des Justinus und der Ebioniten gegenüber, in welchen die Anschließung an den Matthäus vorherrschend ist und nur einzelne Anklänge aus dem Lukas sich einfügen, nämlich τὸ πήγανον und τοῦ πίνακος statt τῆς παροψίδος. Auch Markus trat hier flüchtig in die Erinnerung des Epiphanius hinein. Das ἠθετήσατε und κορβὰν sind Einfügungen aus seinem Texte. Dieses Citat des Epiphanius veranlaßt übrigens zu der nochmaligen Bemerkung, wie bedeutende Abweichungen von einem Schriftterte beim Citiren aus dem Gedächtnisse entstehen können. Ein paarmal gibt Epiphanius nur Gedankenanalogien zu den evangelischen Parallelstellen, oder bildet den in der Parallelstelle vorausgesetzten Gedanken ausdrücklich hervor.

Verschiedene Spracheigenthümlichkeiten des justinischen Evangeliums sollen sich deutlich verrathen, der öftere Gebrauch z. B. des Wortes ἅμα und der Ausdrücke καινὸν ποιεῖν, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Τί καινὸν ποιεῖτε; wird zweimal in den neutestamentlichen Citaten des Justinus gefunden für Ausdrücke des Matthäus und Lukas, die desselben Sinnes sind. Wie

aber ſchon bemerkt worden, ſtehen die beiden Citate, in welchen jener Ausdruck enthalten iſt, nur um wenige Zeilen von einander; es darf daher angenommen werden, daß der Gebrauch des Ausdrucks in der erſten Stelle den Gebrauch deſſelben in der zweiten beſtimmte, und indem alſo der zweimalige Gebrauch auf den Werth eines einmaligen ſich herabſetzt, wird der Behauptung, es habe der Ausdruck zu den Spracheigenthümlichkeiten des juſtiniſchen Evangeliums gehört, jeder Boden entzogen. — *Βασιλεία τῶν οὐρανῶν* mag bei Juſtinus ein paarmal gebraucht ſeyn, wo der gewöhnliche Evangelientext *βασιλεία τοῦ θεοῦ* lieſt, aber da im Allgemeinen in den kanoniſchen Evangelien die Ausdrücke *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gleich viel hervortreten, ſo iſt es ja ganz denkbar, daß dem Juſtinus aus den kanoniſchen Evangelien die Anwendung des erſtern Ausdruckes geläufig wurde. Und wie oft dieſer dann an Stellen, wo der Evangelientext *βασιλεία τοῦ θεοῦ* hat, dem Juſtinus in ungenauer Erinnerung ſich darbieten mochte, läßt ſich gar nicht abmeſſen und berechnen. — *Ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* und *αὐτοῦ* wird in den Citaten des Juſtinus an drei Stellen gefunden, an welchen unſere Evangelien dieſe Worte nicht haben. Zwei der Stellen enthalten aber daſſelbe Citat, und weil alſo vermuthet werden darf, daß die erſte Einfügung des Ausdrucks die zweite in der Erinnerung des Juſtinus bedingt hat, ſo ſinkt für unſere Kritik die Wiederholung auf den Werth des einmaligen Gebrauches herab. An der dritten Stelle, welche ebenfalls dem Sinne nach mit den beiden erſten zuſammenfließt, hat der Ausdruck wenigſtens dieſelbe Beziehung wie in jenen und kann alſo hier wie in jenen aus demſelben einmaligen Gedankenanſtoße im Juſtinus hergeleitet werden. Dieſer Anſtoß konnte ihm aber ſehr leicht aus den kanoniſchen Evangelien gekommen ſeyn, indem hier öfters von dem, was im Namen des Herrn

Digitized by Google

sowohl rechter Weise von den wahren Jüngern Christi, als heuchlerischer Weise von den Namenchristen geschieht, die Rede ist. Bedürfte das ἐπὶ τῷ — noch einer Erklärung, weil unsere Evangelien statt dessen auch ἐν τῷ oder τῷ sagen — doch erscheint Lukas 9, 48. das ἐπὶ τῷ in demselben Sinne wie bei Justinus — so könnte es mit hinlänglichen Beispielen erwiesen werden, daß der Gebrauch des ἐπὶ mit dem Dativ zu den gewöhnlichern Redeformen des Justinus gehörte. — Etwas auffallender, als die bisher betrachteten angeblichen Spracheigenthümlichkeiten des justinischen Evangeliums es sind, ist auf den ersten Blick der wiederholte Gebrauch des ἅμα in den — aber sehr frei gehaltenen — Erinnerungen des Justinus aus der Kindheitsgeschichte Jesu. Es findet sich hier nach Credner's Zählung achtmal, nach der meinigen nur siebenmal, was aber für die Beurtheilung nicht erheblich ist. Aber schon zu beachten ist es, daß ἅμα τῷ oder τῇ in diesen Erinnerungen an nicht weit getrennten Orten nur in zwei Beziehungen erscheint, um auszudrücken, daß der Stern, die Ankunft der Mager aus dem Morgenlande — aus Arabien, sagt Justinus verdeutlichend — und der gräuelvolle Befehl des Herodes sogleich und alsbald bei und nach der Geburt des Kindes erschienen und geschehen, und daß Joseph wegen der Nachstellungen des Herodes zugleich mit der Maria und dem Kinde nach Aegypten aufgebrochen sey. Durch diese sich wiederholenden Beziehungen wird, wie mehrmals schon bemerkt ist, der öftere Gebrauch des Ausdrucks in Hinsicht der gegenwärtigen Kritik vereinfacht. Auch ist das ἅμα außerhalb evangelischer Stellen vom Justinus öfters gebraucht. Credner zwar verneint dieß, und hätte er Recht, so möchte seiner Meinung, Justinus habe das ἅμα in jenen evangelischen Stellen aus seinem Evangelium entnommen, Gewicht zuerkannt werden. Credner

vergleicht das verhältnißmäßig mindere Vorkommen des ἅμα auf den ersten 60 Folioseiten des Dialogs. Nur siebenmal finde es sich auf denselben. Aber weiterhin findet es sich im Dialog auf 18 Seiten achtmal a). Darunter sind freilich drei Fälle in alttestamentlichen Citaten durch den Text der Septuaginta bedingt, aber auch diese abgerechnet, bleiben Fälle genug, um die Behauptung, daß Justinus nach dem ihm eigenthümlichen Sprachgebrauche nicht so häufig in seinen Erzählungen von Jesu Kindheitsgeschichte das ἅμα angewendet haben würde, als eine unbegründete aufzuheben. Will man für den wiederholten Gebrauch des ἅμα in Justin's Werken eine schriftliche Quelle vermuthen, so liegt keine näher als die Septuaginta, welche, das ἅμα häufig gebend, einem Manne, der so innig mit ihr vertraut war, leicht dasselbe zur eignen öfteren Anwendung mitgetheilt haben konnte.

Nicht selten soll Justinus nach Credner in den Stellen, die sich auf die Geschichte des Herrn beziehen, durch Entfernung von dem Inhalte unserer Evangelien auf die Quelle eines apokryphischen Evangeliums hinweisen. Von den hierher gehörigen Stellen wird aber denjenigen die Hinweisung wenigstens als beweisende abzusprechen seyn, welche als weiter gebildete Reflexionen an den Text der Evangelien sich anknüpfen lassen. Denn daß in frei gehaltenen Citaten, welche aus einer ungenauen Erinnerung hervorgingen, solche Reflexionen mit dem Schrifttexte sich zusammenschließen können, wurde in dem zuvor Gesagten nicht allein aus dem Wesen der freien Erinnerung entwickelt, sondern auch in der Prüfung alt-

---

a) — καὶ ὁ διάβολος ἅμα αὐτοῖς ἐληλύθει — εὐφρανθῆναι σὺν τῷ Χριστῷ ἅμα τοῖς πατριάρχαις — ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν — λύκοι καὶ ἄρνες ἅμα βοσκηθήσονται — ἐν αὐτοῖς ἔθνη κερατιεῖ ἅμα (noch einmal) — νῶε ἅμα τοῖς τέκνοις — ἅμα τε δηλῶν ἐν τῷ ψαλμῷ.

Digitized by Google

testamentlicher Citate des Justinus a) erfahrungsmäßig bewährt. Unter diesen Gesichtspunkt gehört die Betrachtung der Apomnemoneumata des Justinus von der Geschichte des Herrn seit der Kreuzigung, welche sich bedeutender von unseren Evangelien entfernen, aber auch ganz frei gehalten sind. Es gehört dahin z. B. die Bemerkung, daß die feindseligen Juden unter dem Kreuze des Herrn mit den Worten: der Todte auferweckt hat, rette sich selbst — seiner gespottet hätten. Es gehört dahin die Erzählung, daß alle Jünger nach der Kreuzigung in erschüttertem Glauben den Meister verlassen, sich zerstreut und erst nach der Auferstehung sich wieder vereinigt und ihren Kleinglauben bereut hätten. Denn was auch Credner sagen mag, um diese Erzählung zu einem Gegensatze gegen unsere Evangelien zu schärfen, daß unsere Evangelien uns von solchem Abfalle der Jünger doch nichts berichteten, und daß wir in denselben die Jünger am Auferstehungstage vereinigt fänden, so ist doch einerseits weder ein entschiedener Unglaube der Jünger im Sinne des Justinus, noch eine Zerstreuung derselben über weite Landstrecken, — dann hätten sie nicht alsbald nach der Auferstehung wieder versammelt seyn können, — andererseits wird aber auch die Betrachtung, welche allein bei den Berichten unserer Evangelien verweilt und aus ihren kurzen Andeutungen sich eine klare Anschauung von dem äußern und Gemüthszustande der Jünger in der Zwischenzeit zwischen dem Tode und der Auferstehung Christi zu enthüllen bestrebt, ihren Schrecken bei der Gefangennehmung des Herrn, ihren durch mehrere Erscheinungen des Erstandenen erst allmählich wieder belebten Glauben erwägt, nicht anders sich entscheiden können, als daß der Tod ihres Meisters

a) Es könnten auch manche Beispiele aus den Werken des Clemens Alexandrinus und des Epiphanius angegeben seyn. Man vergleiche nur das letzte Citat aus dem Epiphanius.

Digitized by Google

das tiefste geistige Zagen an ihren auf ihn sich beziehenden bisherigen Ueberzeugungen und Erwartungen bewirkte, sie, die zuvor einmüthig an einander Geschlossenen, aus Furcht vor ihren Feinden trennte, erst die Kunde von dem Wiedererstandenen das Losungswort wurde, was sie unter Zittern und Zagen von Neuem an einander zog und, als dieselbe sich ihnen zur Gewißheit verklärte, das Gefühl tiefer Beschämung und Reue in ihnen erwachen mußte. — Unter den gegenwärtigen Gesichtspunkt dieser Kritik gehören auch die Bezeichnungen des Justinus, daß Jesus mütterlicherseits aus dem Geschlechte David's herstamme und daß Joseph vor der Schatzung in Nazareth gewohnt habe, aber aus Bethlehem gebürtig gewesen sey. Denn obgleich unsere Evangelien des Matthäus und Lukas nur die davidische Abkunft des Joseph in Geschlechtstafeln darstellen, so gehörte doch, da sie Jesum nach seiner menschlichen Abkunft als Sohn David's ansehen, nur die unbedeutendste Combinationsgabe zu der Einsicht, daß im Sinne der Evangelisten Maria davidischen Geschlechts gewesen seyn müsse. Die Bemerkung aber des Justinus, Joseph sey von Bethlehem gebürtig gewesen (ὅθεν ἦν), sagt nicht einmal, daß Bethlehem der Geburtsort des Joseph war, — nur in diesem Falle hätte Justinus etwas ausgesprochen, was er nicht ausdrücklich in unseren Evangelien fand, obgleich er es sehr leicht aus denselben schließen durfte, — denn er bestimmt sie durch die Erklärung ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν, was dahin gedeutet werden darf: weil Joseph seinem Geschlechte nach dem Stamme angehörte, dessen Bethlehem war, so war ihm Bethlehem heimathlich, auch ohne sein Geburtsort zu seyn.— Fraglicher könnte es scheinen, ob auch die Angaben des Justinus, daß Herodes sämmtliche Kinder ohne Unterschied (πάντας ἁπλῶς τοὺς παῖδας) in Bethlehem zu ermorden

Digitized by Google

befohlen habe, und daß Niemand Jesu bei seiner Gefangennehmung zu Hülfe gekommen sey, auf unsere Evangelien sich zurückführen lassen, weil Matthäus den Mordbefehl des Herodes auf die Kinder bis zum Alter von zwei Jahren einschränkt und alle vier Evangelien berichten, daß einer von Jesu Jüngern, nach dem Johannes, Petrus, bei dem Angriffe auf Jesum das Schwerdt gezogen und einen Knecht des Hohenpriesters verwundet habe. Auf das ἁπλῶς ist nicht viel Gewicht zu legen, als sollte es die übrigen Worte möglichst schärfen und verallgemeinern, denn es war als Beiwort dem Justinus zu gewöhnlich. Weiter dürfte vermuthet werden, daß Justinus dem Worte παῖδες an sich die einschränkende Bestimmung des Matthäus gegeben habe. Diese Vermuthung bestätigt sich durch die Parallelstelle im Dialoge S. 330., wo die vom Herodes gemordeten Kinder als ἐκείνου τοῦ καιροῦ — zur Geburtszeit Jesu — γεννηθέντες genauer bezeichnet werden. In dem Evangelium des Petrus, meint Credner, habe jene von den kanonischen Evangelisten erwähnte That des Petrus übergangen werden müssen, weil dieselbe auf die Gemüthsart des Petrus ein nachtheiliges Licht zu werfen schien. Aber es konnte die That auch lobenswerth scheinen, die Heftigkeit des Petrus, wenn man darin eine kräftige und muthige Anhänglichkeit an seinen Herrn zu sehen meinte, sich rechtfertigen und verklären. Indessen muß man zugeben, daß auch über die in jener That vom Petrus bewiesene Muthigkeit und Anhänglichkeit an Christum das Urtheil verschieden ausfallen, ja bei genauer Erwägung leicht zum Nachtheile des Petrus sich wenden dürfe. Denn wird die nachherige Muthlosigkeit des Petrus, welche ihn auch zur Verleugnung brachte, verglichen, so kann es scheinen, daß sein Schwerdthieb zuvor nicht aus echtem Muthe und echter Treue für seinen Herrn, sondern aus einem plötzlichen, aber haltungslosen Ergrim-

Digitized by Google

men seines Herzens geführt wurde, und dadurch die That der Benennung einer Vertheidigung des Meisters, welche sie ohnehin durch ihr geringes Eingreifen in seine Gefangennehmung kaum verdiente, noch weniger werth war. Der letztere schärfere Gesichtspunkt wurde aber dem Justinus durch Psalm 22, 12., welcher ihm als Weissagung galt, daß Keiner dem bedrängten Messias zu Hülfe kommen werde, an die Hand gegeben.

Allein folgende evangelische Apomnemoneumata in den Werken des Justinus sind unseren Evangelien und überhaupt dem neuen Testamente fremd: die Nachrichten, daß Jesus in einer Höhle geboren sey und daß während der Taufe Jesu der Jordan wie von Feuer geleuchtet habe, die Erzählung, daß Jesus auch mit der Zimmermannsarbeit sich beschäftigt, Zughalter und Pflüge verfertigt habe, indem er die Menschen auf die symbolische Bedeutung dieser Geräthschaften und auf den Werth eines arbeitsamen Lebens aufmerksam machen wollte, endlich der Ausspruch: worin ich euch betreffe, darin auch richte ich (ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρίνω). Denn weil diese Worte als ein bestimmter Ausspruch Christi vom Justinus angeführt werden, so scheint es mir zu gewagt, sie als eine Reflexion des Justinus aus den evangelischen Stellen, welche den Jünger, welchen der Herr bei seiner Wiederkunft in treuem Wirken finde, selig preisen, dem Nichtbereiteten aber Verwerfung von dem Gottesreiche ankündigen, ohne eine bestimmtere Textesgrundlage begreifen zu wollen. Dagegen kann von dem ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, welches Justinus den bei der Taufe Jesu vernehmbaren Worten der Himmelsstimme hinzufügt, und welches nach Epiphanius auch in dem Evangelium der Ebioniten stand, nicht zuverlässig verneint werden, daß Justinus es nicht als zu dem Texte des von ihm gebrauchten kanonischen Evangelienexemplars gehörig ansehen durfte. Denn es ist durch ver-

Digitized by Google

schiedene Handschriften und Citate der Kirchenväter vertreten und mochte leicht aus der alttestamentlichen Parallelstelle Psalm 2, 7. für den neutestamentlichen Text hinübergenommen werden. Ebenfalls aber kann man auch vermuthen, daß Justinus, der neutestamentlichen Textesworte an dieser Stelle unbestimmter sich erinnernd, die Worte des Psalms, auf welche er sich bezog, statt der neutestamentlichen Worte niederschrieb, ist also keineswegs benöthigt, als Quelle dieses justinischen Citates ein unkanonisches Evangelium anzunehmen. Zuletzt läßt sich, wie Credner recht sagt, die Erwähnung des Justinus, der Sohn Gottes habe denen, welche seine Gebote erfüllten, einst in dem Reiche der Herrlichkeit τὰ ἡτοιμασμένα ἐνδύματα anzulegen verheißen, nicht füglich auf unsere Evangelien zurückführen, wohl aber läßt sie sich aus Kap. 3, 5. der dem Justinus als eine Schrift des Apostels Johannes bekannten Apokalypse ableiten.

Nur von jenen vier Apomnemoneumaten kann man zuversichtlich behaupten, daß Justinus es sich bewußt war, nicht deren Quelle in den neutestamentlichen Schriften zu haben. Welches aber die Quelle war, woraus er sie schöpfte, ob eine apokryphische Schrift — wie auch Clemens Alexandrinus einzelne Ueberlieferungen aus Apokryphen als glaubwürdig anführt — ob eine Schrift eines ältern Kirchenlehrers, in welcher die Apomnemoneumata als Bestandtheile der mündlichen Ueberlieferung aufbewahrt wurden, — wie auch Irenäus solche Apomnemoneumata aus dem Werke des Papias schöpfte, — oder ob unmittelbar aus dem Borne der mündlichen Ueberlieferung, welcher noch zur Zeit des Irenäus bis in das apostolische Zeitalter hinein durchsichtig war, — und ferner, ob Justinus die Apomnemoneumata unmittelbar aus der einen oder andern Quelle in seine Werke aufnahm, oder sie zuvor an den Rand seines kanonischen Evangelienexemplars verzeichnet und deßhalb, als er in

Digitized by Google

seinen Werken sie niederschrieb, sie bereits fester in seinem Denken mit dem Evangelientexte verschmolzen hatte, — wie denn z. B. die Geschichte von der Ehebrecherin sicher auf diese Weise ins johanneische Evangelium eingedrungen ist und wie vielleicht verschiedene Zusätze in die cambridger Abschrift der Evangelien aufgenommen wurden — alle diese und ähnliche Fragen sind zum Theile gleichgültig und werden nie mehr eine gewisse Beantwortung finden. Nach Credner's Meinung wäre zwar die Quelle der mündlichen Ueberlieferung abgeschnitten und es würde nur die Quelle eines oder des andern apokryphischen Evangeliums bleiben, weil nämlich, wie Justinus geglaubt habe, die Apostel und die Begleiter derselben alles auf Christum Bezügliche in ihren Erinnerungen hinterlassen, das heiße schriftlich aufgezeichnet hätten. Aber es ist einestheils schon bemerkt worden, daß jenem „Alles" nothwendig eine eingeschränktere Bedeutung gegeben werden müsse, alles desjenigen nämlich, was nothwendig war, das Bild Christi als ein ganzes und lebendiges künftigen Zeiten zu bewahren, wobei also, wenn man das „Alles" auf die schriftlichen apostolischen Ueberlieferungen bezieht, einige für sich dastehende Bruchstücke mündlicher Ueberlieferung unberücksichtigt seyn könnten, — wie es denn gar nicht anders zu erwarten ist, als daß zur Zeit des Justinus einzelne mündliche Ueberlieferungen außerhalb der schriftlichen Ueberlieferung bestanden; — anderntheils aber möchte man auch fragen, ob nicht Justinus unter jenem „Alles" mündliche und schriftliche evangelische Nachrichten mit einander verstanden haben könnte, wenn gleich er mehrmals die schriftlich aufgezeichneten evangelischen Erinnerungen der Apostel vorzugsweise als die Apomnemoneumata derselben bezeichnete. Aber mag man es annehmen, daß die vier Apomnemoneumata, welche sich in den Werken des Justinus nicht auf unsere Evangelien zurück-

Digitized by Google

führen lassen, aus einem unkanonischen Evangelium entnommen sind, — obwohl nichts zu dieser Annahme zwingt, selbst nicht die Erwähnung der Feuererscheinung, weil die bald folgenden Worte: ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν, gemäß der Satzverbindung dennoch von ihr zu trennen und nur auf die Erscheinung des heiligen Geistes zu beziehen sind a), — mag man es einräumen, daß jenes Evangelium vom Justinus in einem weniger bestimmten Sinne den Apomnemoneumaten der Apostel zugezählt sey, nicht dieß ist etwas so Auffallendes, aber daß Justinus ein unkanonisches Evangelium mit Zurücksetzung unserer kanonischen Evangelien durchgehends sollte gebraucht haben, war das Bedenkliche, Unerklärliche, und dürfte jetzt wohl auf Grund der justinischen Schriften als zurückgewiesen gelten.

Die freilich sehr dürftigen Nachrichten, welche wir über das Diatessaron des Tatian haben, können immer noch mehr zur Bestätigung der hier vertheidigten Ansicht als der credner'schen benutzt werden. Man mag es wahrscheinlich finden, daß Tatianus, dem Justinus ein so anhänglicher Schüler, seinem Lehrer im Evangeliengebrauche nachgefolgt sey. Aber es wird über Tatian's Diatessaron immer am vorsichtigsten die Meinung bleiben, daß die vier kanonischen Evangelien wenigstens den Kern desselben ausmachten. Hierauf führt der Name Diatessaron: das aus den vier Evangelien zusammengesetzte Evangelium. In der kurzen Bezeichnung der vier Evangelien als der τεσσάρων ist es angedeutet, daß, als der Name gebildet ward, die vier Evangelien allgemein verbrei-

a) Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ· καὶ ἀναβάντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτόν, ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.

tet und an Ansehen einander gleichgestellt waren, so daß über den Sinn der Benennung kein Zweifel stattfinden konnte. Welche andere als die kirchlichen Evangelien durften aber so angesehen werden? Die Benennung wäre doch gedankenlos gebildet, wenn ein jüdisch-christliches Evangelium und drei kirchliche Evangelien unter den vieren verstanden worden; weder die Judenchristen, noch die Mitglieder der katholischen Kirche hätten die Bedeutung annehmen oder ohne Weiteres verstehen können, und sie wäre nur der Willkür und Nachlässigkeit des Tatianus zuzurechnen. — Aber Tatianus soll das Evangelium auch gar nicht Diatessaron genannt haben. — Aber dem Eusebius, einem Manne, welcher sich die ausgebreitetsten kirchengeschichtlichen Kenntnisse erworben hatte und, wie ihm seine Werke dieß Zeugniß geben, nicht voreilig sein Urtheil abgab, darf es doch zugemuthet werden, daß er die Zuverlässigkeit seiner Quelle für jene Angabe geprüft habe; vielleicht hatte sich ihm bei der Durchforschung des Diatessaron selbst die Angabe bewährt. Denn auch dieß letztere verneint Credner ohne Grund, da die Worte *οὐκ οἶδ'*, *ὅπως* a) ebensowohl des Eusebius Mißbilligung über die Art und Weise der tatianischen Arbeit als seine Unbekanntschaft mit dem Diatessaron ausdrücken können. Von wem sollte auch die Benennung Diatessaron aufgebracht seyn, wenn nicht von dem Tatianus selbst? Denn von Seiten der Kirche ist es doch nicht zu denken, daß ein von einem Häretiker gebrauchtes unkanonisches Evangelium durch angenommene Ableitung aus den kanonischen Evangelien gleichsam geadelt sey. Will man es auch vom Eusebius dahingestellt seyn lassen, ob er die Angabe, Tatian's Evangelium sey eine Harmonie der vier kanonischen Evangelien, durch eigene Prüfung desselben sich bewährt habe, so sagt uns

a) S. o.

Digitized by Google

Theodoret, welcher sicher das Diatessaron durchprüfte, das Gleiche wie Eusebius, und daß er unter gutkatholisch Gesinnten seines Kirchensprengels das Diatessaron weit verbreitet gefunden habe, weil es auch von diesen als eine gute Zusammenstellung der vier Evangelien betrachtet, und der doketische Wahn des Tatianus in der Weglassung der Stellen, welche auf die davidische Abkunft Christi nach dem Fleische deuteten, arglos übersehen war. Was kann die hingeworfene Bemerkung des Epiphanius, von Einigen werde das Diatessaron des Tatian *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* genannt, gegen diese Nachricht für Gewicht behalten? Welche so urtheilten, sprachen entweder ganz ins Blinde hinein, oder sie knüpften ihr Urtheil an die Stellen des Diatessaron, welche Tatianus vielleicht aus dem *εὐαγγ. κατ' Ἑβραίους* beiläufig hinüber genommen und mit dem Kerne der vier kanonischen Evangelien verbunden hatte. Denn für eine Evangelienharmonie konnte das Evangelium *κατ' Ἑβραίους* nicht angesehen werden. Dieß beweist die weit in der Kirche verbreitete Meinung, daß es das Evangelium des Matthäus sey; dieß beweist besonders dasselbe Urtheil des Hieronymus, nachdem er schon eine Abschrift von dem Evangelium *κατ' Ἑβραίους* genommen hatte a). Entweder Hieronymus war völlig gedanken-

a) (Liber de viris illustr. c. 3.): Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In quo animadvertendum, quod ubicunque evangelista, sive ex persona sua sive ex persona Domini Salvatoris, veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur septuaginta translatorum

Digitized by Google

los, indem er eine Schrift, die das Anſehen einer Evangelienharmonie hatte, für identiſch mit dem Matthäusevangelium hielt, oder Theodoret war gedankenlos, indem er ein Evangelium, welches im Ganzen dem Matthäus entſprach, für eine Evangelienharmonie anſah, wenn nämlich Tatian's Diateſſaron und das Evangelium κατ' Ἑβραίους eine und dieſelbe Schrift waren. So viel aber wiegt jene Bemerkung des Epiphanius nicht, daß wir den einen oder den andern Kirchenvater ſolcher Unbedachtſamkeit beſchuldigen müßten.

Werfen wir noch, abgeſehen von dem Juſtinus, einen Blick auf Credner's Hypotheſe von dem petriniſchen Evangelium. Auch jene Anſicht, das Evangelium des Petrus ſey das überhaupt von den Judenchriſten, nur zu verſchiedenen Zeiten und unter dem Einfluſſe verſchiedener Sectenmeinungen in verſchiedenen Recenſionen gebrauchte Evangelium geweſen, und die Benennung, unter welcher die Kirchenväter dieſes bei den Judenchriſten üblichen Evangeliums erwähnten, εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους, evangelium iuxta — secundum Hebraeos, nur aus Unwiſſenheit von den Vätern der richtigen Benennung: Evangelium des Petrus — untergeſchoben, iſt theils unbegründet, theils mißlich. Sie iſt unbegründet, weil die Behauptung, durch welche ſie dem Anſehen mehrerer ſehr gelehrter und ehrwürdiger Väter ſich entziehen will, die Benennung Evangelium κατ' Ἑβραίους ſey abgeſchmackt und darum von den rechtmäßigen Beſitzern des Evangeliums fern geweſen, in ſich ſelbſt zerfällt. Denn warum ſollte, damit wir uns eine Vorſtellung von der urſprünglichen Bildung dieſer Benennung entwerfen,

auctoritatem sed Hebraicam; e quibus illa duo sunt: ex Aegypto vocavi filium meum, et: quoniam Nazaraeus vocabitur. Credner's Auslegung der Stelle, wornach das in Anſpruch genommene Zeugniß des Hieronymus wegfällt, glaube ich als eine offenbar erzwungene übergehen zu dürfen.

Digitized by Google

warum sollte etwa der jüdisch-christliche Mann, welcher, obgleich von dem neuen Geiste des Christenthums belebt, dennoch sich und seine Glaubensgenossen als einen echten Schößling oder als die echte Krone des alten Hebräervolkes ansah und nun die unter den Seinen mündlich umhergetragenen apostolischen Ueberlieferungen, sie vielleicht an den Kern der hebräischen Logia des Matthäus anschließend, in ein schriftliches Evangelium sammelte, nicht dieß Evangelium das Evangelium nach der Auffassung der Hebräer genannt haben a)? War die Meinung des Epiphanius und die frühere Meinung des Hieronymus, das Evangelium κατ' Ἑβραίους sey das Matthäusevangelium, durch Judenchristen selbst veranlaßt, so würde uns die gewissere Vermuthung erlaubt seyn, daß der Ordner des Hebräerevangeliums die Logia des Matthäus seiner Arbeit zu Grunde legte. Aber es war einseitig, das Evangelium κατ' Ἑβραίους geradezu als Evangelium des Matthäus anzusehen, und es mögen daher umsichtigere Judenchristen, wenn sie ihr Evangelium nach seinen ersten Quellen, nicht nach seinen mittelbaren Ueberlieferern und Besitzern bezeichnen wollten, dasselbe evangelium secundum apostolos genannt haben, wenn nicht vielleicht diese Benennung, welche nur gelegentlich in einer Stelle des Hieronymus vorkommt b), lediglich der eigenen Beurtheilung des Hieronymus angehört. — So leicht sich die von den Stimmen der Kirchenväter vertretenen Benennungen des jüdisch-christlichen Hauptevangeliums entwickeln, so schwer wäre es zu begreifen, daß die Benennung: „Evangelium des Petrus",

---

a) Εὐαγγέλιον Ἑβραϊκὸν kann in derselben Bedeutung wie εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους, nämlich in gleicher Beziehung auf das Volk aufgefaßt werden.

b) (Contra Pelagian. 3, 2.): in evangelio iuxta Hebraeos —, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum —.

wenn sie die echte, ursprüngliche Benennung des Evangeliums der Hebräer war, fast gänzlich verdrängt worden und erloschen sey. Endlich ist bei Eusebius sehr beachtenswerth und gegen Credner's Hypothese bedenklich die Unterscheidung des petrinischen Evangeliums von dem Evangelium κατ' Ἑβραίους und die Unterordnung unter dieses in Hinsicht seines Gehaltes a).

Nachdem die Meinung, daß Justinus vorzugsweise in seinen Werken das unkanonische Evangelium des Petrus benutzt habe, zurückgewiesen und Credner's Hypothese von dem petrinischen Evangelium noch im Ganzen kurz beleuchtet ist, so ist endlich noch zu beurtheilen, ob Justinus auch alle vier kanonischen Evangelien als solche gekannt und demgemäß benutzt habe. Es muß dieß schon aus demjenigen, was Irenäus von der uralten und allgemeinen Anerkennung der kanonischen Evangelien sagt, vorausgesetzt werden, und es bewährt sich diese Voraussetzung durch die Bemerkung des Justinus, daß die Apomnemoneumata von Aposteln und Apostelbegleitern verfaßt seyen. Denn obgleich es sowohl aus der Sache selbst, als aus dem Hinblick auf das Verfahren späterer Kirchenlehrer, des Clemens z. B. und Origenes, nicht so bestimmt verneint werden kann, daß Justinus den Apomnemoneumaten im weitern Sinne auch ein oder das andere unkanonische Evangelium zugerechnet hätte, als welches doch einzelne echte Apomnemoneumata enthielt, so ist es dagegen nach der Schätzung der Evangelien, wie wir sie durch den Irenäus genauer kennen lernen, höchst unwahrscheinlich, daß Justinus von einem andern als einem kirchlichen Evangelium geradehin dessen Abfassung durch einen Apostel oder Begleiter der Apostel angenommen hätte. So würden wir in jener Bemerkung

a) Man vergleiche in der Kirchengeschichte des Eusebius die berühmte Stelle vom Kanon.

Digitized by Google

des Justinus die Kunde von allen vier kanonischen Evangelien haben. Es ist auch nur von dem Evangelium des Johannes mit anscheinendem Grunde verneint worden, daß sich eine Beziehung auf dasselbe in den Werken des Justinus finde. Die Bekanntschaft des Justinus mit den Evangelien des Matthäus und Lukas und seine Anerkennung derselben ist durch zahlreiche Citate in seinen Schriften verbürgt. Bei Weitem minder treten hierin Beziehungen auf das Evangelium des Markus hervor, obwohl sie, wie z. B. aus der Erwähnung erhellt, daß Jesus die Zebedaiden Söhne des Donners genannt habe, nicht ganz fehlen. Es kann dieß Verhältniß im Gebrauche des zweiten Evangeliums zu dem Gebrauche des ersten und dritten Evangeliums bei Justinus auch nicht auffallen, weil es ja überhaupt das Loos des zweiten Evangeliums war, gegen das erste und dritte Evangelium, in deren Text sein Text — aber nicht erschöpfend — aufgeht, zurückgestellt zu werden, und, wie Credner mit Recht andeutet, müßte bei sonst völlig mangelnden Beziehungen auf das Evangelium des Markus in den Werken des Justinus die Anerkennung des Evangeliums vom Justinus aus der Bemerkung desselben, daß die Evangelien zum Theile von Apostelbegleitern geschrieben seyen, geschlossen werden, weil uns von andern Apostelbegleitern (der Name in der schärfern Bestimmung aufgefaßt, daß in demselben das unmittelbare Jüngerverhältniß zu Christo zurücktritt), welche Evangelien geschrieben hätten, außer dem Markus und Lukas die Kirchengeschichte nichts berichtet. Allerdings können wir diesen Schluß zu Gunsten des Markusevangeliums nicht auf das Evangelium des Johannes anwenden; denn mehrere apokryphische Evangelien, angeblich von Aposteln geschrieben, sind uns genannt. Aber erwägen wir, wie ungünstig denselben, das Evangelium des Petrus nicht ausgenommen, die kirchengeschichtlichen Zeugnisse sind,

und daß Justinus nur etwa das Evangelium κατ' Ἑβραίους für ein von einem Apostel verfaßtes Evangelium halten konnte, es dann aber vermuthlich für das Evangelium des Matthäus hielt, so weiß man doch kaum in den Worten des Justinus, daß die Evangelien zum Theile von Aposteln geschrieben seyen, die Beziehung auf das Evangelium des Johannes zu umgehen. Dazu sind Beziehungen des Justinus auf das johanneische Evangelium in seinen Werken unverkennbar. Sey es mir schließlich vergönnt, die Stellen des Justinus, in welchen ich lebhafter an das Evangelium des Johannes erinnert ward, hier zusammenzufassen, die Abhandlung mit der Darlegung der Untersuchung, von welcher sie ihren Anfangspunkt nahm, jetzt zu beenden. Nur noch die Bemerkung, daß ich manche der folgenden Stellen nicht deßhalb anzeichnete, als ob sie einzeln für sich auf die Quelle des johanneischen Evangeliums **deutlich** zurückzeigten, aber im Vereine mit den übrigen werden sie nicht kraftlos seyn zur Befestigung der Ueberzeugung, daß Justinus auch von der Darstellung Christi, wie wir sie in dem Evangelium des Johannes bewundern, belebt und durchdrungen war.

Apologia I.	Evangelium Iohannis.
P. 44: ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος, πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται a).	C. 1, 1—4: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.

a) Da ein Zusammenhang des Justinus mit den Ebioniten nicht erwiesen werden kann, so ist es doch wohl sicherer, seine Logoslehre auf das Evangelium Johannis zurückzuführen als auf das Kerygma des Petrus, aus welchem uns die Logoslehre nur ganz abgerissen bekannt ist.

Digitized by Google

Apologia II.	Evangelium Iohannis.
P. 56: ἀλλ' ἐκεῖνόν τε (Gott) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα — πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.	C. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.
P. 68: — Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων.	C. 1, 18: — ὁ μονογενὴς υἱός.
P. 74: ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων — καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν, ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν —, ἐροῦμεν. ὃν τρόπον γὰρ τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος πεποίηκεν, ἀλλ' ὁ θεός, οὕτως καὶ τοῦτο ἐμηνύετο, οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ.	C. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. C. 1, 12—13: ὅσοι — ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, — οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
P. 74: ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε — μέλλειν γίνεσθαι, ἵν', ὅταν γένηται, μὴ ἀπιστηθῇ.	C. 14, 29: — εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε.
P. 83: τὸν Χριστὸν — προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.	C. 1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.
P. 86: καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν (vom Himmel) αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες.	C. 15, 26: ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός.
P. 94: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι.	C. 3, 3—5: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν

Digitized by Google

P. 36: Ἰουδαῖοι — εἰσηγητὰς καὶ ἅμα τοῦ πρωτοπλάστου πατέρας καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ. ὡς αὐτὸ τὸν πατέρα αὐτὸν τὸν τῶν ὅλων ἔγνωσαν —, ὡς καὶ λίαν πρωτίστους ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.

Dialogus cum Tryphone.

P. 221: ἐκαστέρωσεν αὐτοὺς μὴ ἔχοντας, μηδὲ βλέποντας κατὰ ἃ ἐλαλήθησαν.

P. 235: κατὰ οὖν τοῦ μόνου ἁμάρτου καὶ δικαίου φωτὸς τοῖς ἀνθρώποις πεμφθέντος παρὰ τοῦ θεοῦ τὰ πεφ' — κατειληφθῆναι ἐπονειδίσατε.

P. 245: εἶπατέ μοι, τοὺς ἀρχιερεῖς ἁμαρτάνειν τοῖς σάββασι προσφέροντας τὰς προσφοράς; ἐβούλετο ὁ θεός; ἢ τοὺς περιτεμνομένους καὶ περιτέμνοντας τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων, κελεύων τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἐκ παντὸς περιτέμνεσθαι τοὺς γεννηθέντας ὁμοίως, κἂν ᾖ ἡμέρα τῶν σαββάτων;

P. 249: καὶ δύο παρουσίας αὐτοῦ γενήσεσθαι ἐξηγησάμην, μίαν μέν, ἐν ᾗ ἐξεκεντήθη ὑφ' ὑμῶν, δευτέραν δέ, ὅτε ἐπιγνώσεσθε, εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε.

P. 258: ἡμεῖς δὲ οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθητευμένοι — —.

λόγου εἰσ., ἐπὶ αὐ τῆς γεννηθῇ ἐξ ἀδίκου καὶ ἀνόμου, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

C. 1, 13 ἐκεκράξθη Ἰησοῦς· οὕτως ἐκαλ. αὐτὸν τὸν πατέρα αὐτ. C. 15, 3: καὶ τοῦτο πεποίηκεν, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα αὐτοῦ ὁμοῦ.

C. 1, 1 καὶ ὅτι ἦν ὁ λόγος.

C. 5, 57—58: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε, καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

C. 1, 19: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν — —. C. 8, 12: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου.

C. 7, 22—23: διὰ τοῦτο Μωσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν, οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωσέως ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ — —, ἐμοὶ χολᾶτε — —.

C. 19, 34. 37: εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε. — — πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.

C. 8, 31—32: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστὲ καὶ γνώ-

P. 286: οὐ σημαίνει ἡμῖν, ὅτι ἄνωθεν — ὁ θεὸς — γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλε;

P. 288: ὅτι ἀπ' ἄκρων τῶν οὐρανῶν προέρχεσθαι ἔμελλε καὶ πάλιν εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἀνιέναι ἐμηνύετο.

P. 295: πηγὴ ὕδατος ζῶντος παρὰ θεοῦ — ἀνέβλυσεν ὁ Χριστός.

P. 296: λαοπλάνον αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν.

P. 323: ἐπίγνωτε μᾶλλον τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ.

P. 326: ἀνίστασθαι μέλλων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν, ὃ ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει.

P. 332: μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα.

P. 333: καὶ ὅτι ἠπίστατο, τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ.

P. 337: ὁποῖον, ἐὰν ἀμπέλου τις ἐκτέμῃ τὰ καρποφορήσαντα μέρη εἰς τὸ ἀναβλαστῆσαι ἑτέρους κλάδους καὶ εὐθαλεῖς καὶ καρποφόρους ἀναδίδωσι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐφ' ἡμῶν γίνεται. ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι.

σεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. C. 16, 13: — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.

C. 3, 31: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί.

C. 16, 28: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

C. 4, 14: τὸ ὕδωρ, ὃ δώσω αὐτῷ, γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.

C. 7, 12: ἄλλοι ἔλεγον· — πλανᾷ τὸν ὄχλον.

C. 8, 32: γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.

C. 10, 18: ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν (τὴν ψυχήν μου). ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.

C. 1, 18: ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

C. 13, 3: εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας.

C. 15, 1—2: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστι. πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν αἴρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτό, ἵνα πλείονα καρπὸν φέρῃ.

Digitized by Google

P. 339: *οὐχὶ δὲ ἀνοίσομεν ἐπὶ τὴν εἰκόνα τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ τὸ σημεῖον* (der in der Wüste aufgerichteten ehernen Schlange).

P. 342: *ὡς καὶ χαίρειν ἀποθνήσκοντας διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας, καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυούσης καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν.*

P. 316: *αὐτὸς (Ἰωάννης) ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος.*

P. 353: *οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ — θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες. καὶ ἐπειδὴ εἶδον αὐτοὺς συνταραχθέντας ἐπὶ τῷ εἰπεῖν με καὶ θεοῦ τέκνα εἶναι ἡμᾶς, — — εἶπον· ἀκούσατε, πῶς τὸ ἅγιον πνεῦμα λέγει περὶ τοῦ λαοῦ τούτου, ὅτι υἱοὶ ὑψίστου πάντες εἰσί. —*

De resurrectione.

Καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε.

Καθὼς εἴρηκεν, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.

C. 3, 14: *καὶ καθὼς Μωσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.*

C. 4, 14: *ὃς — ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ, ὃ δώσω αὐτῷ, γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.* C. 7, 37—38: *ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.*

C. 1, 21. 23: *ὡμολόγησεν, ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός. — — ἐγὼ φωνὴ βοῶντος — —.*

C. 1, 12: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* C. 13, 33: *τεκνία.* C. 15, 10: *ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου.* C. 10, 33—34: *ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε, ἀλλὰ περὶ βλασφημίας καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐκ ἔστι γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν· ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε;*

C. 20, 25: *ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων.*

C. 14, 2—3: *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν· εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν· πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν. καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν, ἵνα, ὅπου εἰμὶ ἐγώ, καὶ ὑμεῖς ἦτε.*

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized

Digitized by Google

1.

Bemerkungen über einige Stellen des Buches Hiob

von

D. A. Knobel,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Gießen.

Welchen Einfluß eine vorläufige Ansicht über die Composition eines Buches auf die Erklärung des Einzelnen ausübe, zeigt beim Buche Hiob besonders die Auslegung der Stellen, in denen der Kinder Hiob's gedacht ist oder gedacht seyn soll. Bei ihnen hat auch die neueste Exegese, welche sonst das Verständniß des herrlichen Gedichtes so bedeutend gefördert hat, ihre Aufgabe noch nicht vollkommen gelöst. Es sey mir vergönnt, gegen die gangbare Erklärung dieser Stellen meine Zweifel auszusprechen und zugleich die Begründung einer andern Erklärung zu versuchen. Die erste Stelle sey

Kap. 19, 17.

Zur richtigen Auffassung derselben dient die Beachtung der Klimax, in welcher Hiob über die Vernachlässigung von Seiten seiner Angehörigen klagt. Seine Stammverwandten, Bekannten und Freunde haben ihn verlassen und halten sich entfernt von ihm (V. 13. 14.).

Digitized by Google

Das wäre indeß noch zu ertragen! Mehr aber will es sagen, daß seine Knechte und Mägde ihn als Fremden behandeln, so als ob er sie nichts anginge (V. 15.). Doch auch das ist nicht genug! Selbst sein ihm sonst ergebener und nahe stehender Oberknecht (נַעַר wie Gen. 24, 2.) hört nicht auf sein Rufen und ist nur durch Bitten seines Herrn zu bewegen (V. 16.). Noch schmerzlicher ist es endlich, daß sogar sein Weib und seine Kinder ihm entfremdet sind (V. 17.). Mit dem zuletzt angeführten Verse haben wir es hier zu thun. Das erste Glied desselben lautet: רוּחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי und ist nach hebräischem Sprachgebrauche also zu erklären. רוּחִי, eigentlich mein Geist, steht hier wie Jes. 26, 9. Ps. 31, 6. ziemlich gleich mit נַפְשִׁי und ist s. v. a. ich in meiner gegenwärtigen Geistesverfassung, also ich mit den Leiden und Wünschen meiner Seele. Daß זר in der rein hebräischen Bedeutung „fremd seyn" zu nehmen sey, lehrt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wo Hiob nur über Entfremdung seiner Angehörigen klagt. Es ist also zu übersetzen: ich bin fremd meinem Weibe, d. h. sie behandelt mich gleichgiltig wie einen Fremden und ist theilnahmlos bei den Leiden meiner Seele, statt durch freundliche Zusprache den betrübten Geist zu erheitern. Andere Ausleger, z. B. Schultens, J. D. Michaelis, Dathe, Hufnagel, Schärer, Rosenmüller, Umbreit, Gesenius, Winer, Ewald, erklären זר nach dem arabischen نَفَرَ, fastidivit, abhorruit, und übersetzen: mein Athem ist ekelhaft meinem Weibe. Allein jene Erklärung scheint den Vorzug zu verdienen, weil sie dem rein hebräischen Sprachgebrauche gemäß ist und sich besser an das Vorhergehende anschließt. Denn nach dem Zusammenhange will Hiob nicht sowohl das Ekelhafte seiner Krankheit, als vielmehr die Vernachlässigung von Seiten der Seinigen beschreiben.

Digitized by Google

Das zweite Glied lautet: וַחֲמוֹתִי לִבְנֵי בִטְנִי. Hält man ſich auch hier an das rein Hebräiſche, ſo muß man חֲמוֹתִי (wo das Suff. Sing. entweder unregelmäßig ſtatt des Suff. Plur. ſteht, nach Geſen. Lehrgebäude, S. 215, oder in ־ֵי zu verwandeln iſt) als Plur. eines Sing. חֲמָה nehmen und demſelben die Bedeutung „Flehen" geben. Allerdings bedeutet die Wurzel חָמַם nur im Hithpael „flehen", während חֲמָה eine Kalform iſt. Aber die Subſtantiva erhalten auch ihre Bedeutung bei Weitem nicht immer gerade von der Conjugation der Wurzel, welcher ihre Form entſpricht, ſondern von der Wurzel überhaupt. So z. B. haben מִדָּה, Ausdehnung, תְּפִלָּה, Gebet, תְּחִנָּה, Flehen, ihre Bedeutung nach dem Hithpael der Wurzel, תְּשׁוּבָה, Erwiederung, תְּעוּדָה, Zeugniß, תְּחִלָּה, Anfang, die ihrige nach dem Hiphil, und doch ſind weder jene Wörter Formen des Hithpael, noch dieſe Formen des Hiphil. Man hat alſo nicht nöthig, zu den Dialekten ſeine Zuflucht zu nehmen und entweder mit Eichhorn, Reiske, Stuhlmann, Hirzel nach dem arabiſchen حَنَّ, argutum sonum edidit, strepuit, „mein Winſeln, Jammern," oder mit Schärer, Roſenmüller und Ewald nach dem arabiſchen خَنَّ, foetorem emisit, „ich rieche übel" zu überſetzen, da man mit dem Hebräiſchen ſehr gut zurecht kommt.

Die Frage, wer unter den בְּנֵי בִטְנִי zu verſtehen ſey, beantwortet der Sprachgebrauch leicht und er entſcheidet für die Kinder Hiob's. Denn alle Beiſpiele, wo בֵּן, בַּר, oder פְּרִי mit בֶּטֶן verbunden iſt und dieſes letztere ein Suff. hat, bezeichnen die leiblichen Kinder deſſen, auf welchen das Suff. geht. So iſt z. B. בֶּן־בִּטְנָהּ, Sohn ihres Leibes, ſ. v. a. leiblicher Sohn der Mutter (Jeſ. 49, 15.), und בַּר בִּטְנִי, Sohn meines Leibes, redet die Mutter ihren Sohn an (Sprüchw. 31, 2.). In an-

dern Stellen kommt בֶּטֶן auch vom Vater vor, z. B. פְּרִי בִטְנִי, Frucht meines Leibes (Mich. 6, 7.), und פְּרִי בִטְנְךָ, Frucht deines Leibes (Pſ. 132, 11. Deut. 28, 4. 11. 18. 53. 30, 9.), ſ. v. a. meine, deine leiblichen Kinder. Vergl. außerdem noch Gen. 30, 2. Jeſ. 13, 18. Pſ. 127, 3. Nach hebräiſchem Sprachgebrauche iſt folglich zu erklären: mein Flehen iſt zu den Söhnen meines Leibes, d. h. ich muß zu meinen leiblichen Kindern flehen oder ſie flehentlich bitten, wenn ich etwas von ihnen erreichen will; denn ſie ſind ebenſo gleichgültig und theilnahmlos gegen mich, wie mein Weib. Dieſe Erklärung hat aber nicht nur den feſten Sprachgebrauch, ſondern auch den Zuſammenhang für ſich. Denn Niemand ſchließt ſich an das im erſten Gliede angeführte, den Gatten vernachläſſigende Eheweib enger an, als die mit ihr erzeugten Kinder und nichts kann in der beabſichtigten Klimax hinter der Vernachläſſigung von Seiten des Eheweibes eine höhere Staffel bilden, als Vernachläſſigung von Seiten der leiblichen Kinder, welche dem Vater das Leben verdanken, ſeines Blutes ſind und von allen Angehörigen deſſelben am meiſten die Pflicht liebevoller Sorgfalt und pünktlichen Gehorſams haben.

Gleichwohl hat man, um die Stelle mit dem Prologe und Epiloge des Buches in Einklang zu bringen, verſchiedene andere Wege der Erklärung eingeſchlagen. So haben eine Anzahl Ausleger, z. B. Grotius, J. D. Michaelis, Dathe, Muntinghe, Schärer und Roſenmüller, nach den LXX.: *υἱοὶ παλλακίδων μου* an die mit Kebsweibern oder Beiſchläferinnen erzeugten Kinder Hiob's gedacht. Allein abgeſehen davon, daß im ganzen Buche weder der Kebsweiber Hiob's noch ihrer Kinder Erwähnung geſchieht und daß nach der vorliegenden Stelle und nach Kap. 31, 10. der Dichter dem Hiob nur Ein Weib beigibt, womit auch der Prolog Kap. 2, 9 f. übereinſtimmt, ſo ſpricht gegen jene Annahme ent-

Digitized by Google

ſchieden die Anführung des Eheweibes im erſten Gliede; nach ihr kann Hiob mit den im zweiten Gliede angeführten Kindern doch wohl nur die mit jenem Eheweibe erzeugten meinen. Andere Erklärer, von den neueren Hirzel, nehmen an, die Söhne des Leibes Hiob's ſeyen die Enkel deſſelben; und ſo iſt vielleicht auch die Ueberſetzung des Symmachus: *υἱοὶ παιδων μου* zu verſtehen. Aber auch hier abgeſehen davon, daß von Enkeln Hiob's ſonſt nichts bekannt iſt und daß ihre Erwähnung auch in die Klimax weniger paßt, ſo bezeichnen die vorher angeführten Compoſitionen: Sohn des Leibes, Frucht des Leibes, überall nur die Kinder, nirgends die Enkel oder Nachkommen Jemandes, auch nicht Pſ. 132, 11., wie aus V. 12. daſelbſt zu erſehen iſt. Noch andere Erklärer endlich, wie Stuhlmann, Umbreit, Geſenius und Winer, verſtehen nach Kap. 3, 9. unter dem בֶּטֶן Hiob's den Leib der Mutter Hiob's und folglich unter den Söhnen dieſes Mutterleibes die Brüder Hiob's. Dieſe Erklärung hat in ſprachlicher Hinſicht dieſelbe Schwierigkeit, wie die vorherige; denn auch die Bedeutung „Bruder" läßt ſich bei keiner der erwähnten Compoſitionen nachweiſen. Dazu gibt ſie auch keinen paſſenden Gedanken. Denn daß Hiob ſeine Brüder bitten mußte, konnte er nicht als großes Elend anführen; er hatte ihnen ja auch früher nichts zu befehlen gehabt, wie es bei den Kindern der Fall war. Zuletzt bilden die Brüder auch kein höheres Glied in der Klimax hinter dem Eheweibe und ſchließen ſich überhaupt nicht ſo eng an dieſes an, wie die Kinder Hiob's. — Nach allem dieſem iſt es mir nicht zweifelhaft, daß die Stelle Hiob's Kinder als während der Disputation lebende anführe. Daſſelbe geſchieht in der Stelle

Kap. 31, 8.

Hier spricht Hiob die Verwünschung aus: Hab' ich gefrevelt, so mög' ich säen und ein Anderer essen, וְצֶאֱצָאַי יִשָּׁרֶשׁ, und meine Sprößlinge mögen entwurzelt werden. Es fragt sich zuerst, wer unter den „Sprößlingen" Hiobs zu verstehen sey. Die Ausleger, z. B. J. H. Michaelis, J. D. Michaelis, Hufnagel, Stuhlmann, Schärer, Gesenius, Umbreit, Winer, Hirzel und A., denken an die von Hiob angepflanzten Gewächse (Bäume) und fassen das Verbum שָׁרַשׁ im eigentlichen Sinne: entwurzelt werden. Aber sie thun dieß wider den Sprachgebrauch. Denn צֶאֱצָאִים (von יָצָא heraus-, hervorgehen) mit dem Suff. bezeichnet in allen Stellen, wo es vorkommt, die Erzeugten oder Abkömmlinge dessen, auf den das Suff. sich bezieht. Geht dieses also auf einen Menschen, so sind allemal die Kinder desselben gemeint (Hiob 5, 25. 21, 8. 27, 14. Jes. 44, 3. 61, 9. 65, 23.); geht es dagegen auf die Erde, so sind die Gewächse der Erde, die Pflanzen gemeint (Jes. 42, 5. 34, 1.); nirgends bezeichnet das Wort andere Sprößlinge, als die Erzeugten dessen, an welchen bei dem Suff. zu denken ist. Wenn folglich Hiob von seinen Sprößlingen redet, so kann er damit nach dem constanten Sprachgebrauche nicht die Sprößlinge seiner Aecker oder Gärten, sondern nur seine Kinder meinen. Diese Bemerkung wird durch das Verbum יִשָּׁרֶשׁ weiter bestätigt. Das Wort שרשׁ nämlich kommt in allen Stellen nur in uneigentlichem, nirgends in eigentlichem Sinne vor. Im Hiphil und Poel steht es bloß von Menschen und bedeutet s. v. a. wurzeln d. i. sich befestigen und gedeihen (Hiob 5, 3. Jes. 27, 6. 40, 24. Jer. 12, 2.). Dagegen könnte die Stelle Ps. 80, 10., wo von einem Weinstocke die Rede ist, der von Jehova aus Aegypten ausgehoben wurde und, nach Kanaan verpflanzt, Wurzeln

schlug, angeführt werden. Da jedoch unter dem Weinstocke das israelitische Volk zu verstehen ist, so ist תִּשְׁרֹשׁ auch hier uneigentlich gebraucht. Im Piel und Pual bedeutet das Wort s. v. a. entwurzeln d. i. aus seinem Wohnsitze vertreiben (Ps. 52, 7.) oder überhaupt funditus destruere, wie Hiob 31, 12., wo es heißt: Feuer תְּשָׁרֵשׁ בְּכָל־תְּבוּאָתִי entwurzele, in all meinem Besitzthume (תְּבוּאָה wie יְבוּל Hiob 20, 28.), d. h. richte Zerstörung bis auf den Grund in allen meinen Verhältnissen an und hebe ihren festen Bestand auf. Das sind alle Stellen, in welchen שׁרשׁ sich findet. Sie weisen im Voraus an, שֹׁרֶשׁ auch (Hiob 31, 8.) uneigentlich zu nehmen, und das Subject צֶאֱצָאַי fordert dieß. Demnach ist zu erklären: meine Kinder mögen aus meinem Besitzthume vertrieben werden, wie schon die Vulg.: progenies mea eradicetur, und nach ihr Luther: mein Geschlecht müsse ausgewurzelt werden, richtig haben. So genommen, paßt das zweite Glied vortrefflich zum ersten. Denn wenn Hiob im ersten Gliede spricht: säen mög' ich und ein Anderer essen, so will er damit sagen: Fremden (אַחֵר, ein Anderer, d. i. Fremder wie Jer. 6, 12. 8, 10.) mag mein Besitzthum zu Theil werden; sie mögen mich und die Meinigen daraus vertreiben und den Ertrag meiner wohl bestellten Ländereien genießen; ein Schicksal, was auch sonst im Buche Hiob als Folge der Gottlosigkeit dargestellt wird (vergl. Kap. 4, 11. 5, 4. 8, 18. 19. 27, 14.).

Die hier angefochtene Erklärung hat aber neben dem Sprachgebrauche auch noch den Umstand gegen sich, daß nach ihr beide Versglieder nicht wohl zusammen passen. זָרַע nämlich im ersten Gliede ist nicht etwa vom Pflanzen der Bäume, sondern vom Säen des Getreides zu verstehen. Denn überall, wo es im eigentlichen Sinne und ohne Object steht, bedeutet es s. v. a. Getreide säen, z. B. in den Stellen, wo es mit קָצַר, was nur

Digitized by Google

vom Abschneiden des Getreides vorkommt, zusammengestellt ist (Jes. 37, 30. Mich. 6, 15. Ps. 126, 5.). Im zweiten Gliede dagegen könnte nach der gewöhnlichen Erklärung bei den Sprößlingen Hiob's nicht an das Getreide, sondern nur an die Baum- und Weinpflanzungen desselben gedacht werden, weil von einer Entwurzelung des Getreides nicht wohl die Rede seyn kann. Hiob hätte also im ersten Gliede den Fall gesetzt, seine Aecker sollten von Fremden in Besitz genommen und benutzt werden, im zweiten Gliede den Fall, seine Baumpflanzungen sollten ausgerottet werden, Beides aber, die Besitznahme zur Benutzung und die verwüstende Ausrottung, als verbunden (Vav zwischen beiden Gliedern ist nicht oder, sondern und) oder zusammenfallend gedacht, was Niemand für passend halten wird. Diese Schwierigkeit hat die oben gegebene Erklärung nicht.

Hierauf sind die Stellen zu betrachten, wo der Kinder Hiob's als umgekommener und während der Disputation nicht vorhandener Erwähnung geschehen soll. Hierher gehört zuvörderst

Kap. 8, 4.

In dieser Stelle sagt Bildad zu Hiob: Wenn deine Söhne an ihm (Gott) sündigten, וַיְשַׁלְּחֵם בְּיַד־פִּשְׁעָם, so sandte er sie in die Hand ihrer Missethat. Die meisten Exegeten, z. B. J. H. Michaelis, J. D. Michaelis, Dathe, Rosenmüller, Umbreit, Ewald, Arnheim und Hirzel, finden darin den Untergang der Kinder Hiob's erwähnt, wie er im Prologe Kap. 1, 18 f. erzählt ist. An sich betrachtet, wäre dagegen nichts einzuwenden. Die Phrase kann ein gänzliches Verderben in Folge von Sünden ausdrücken (vgl. 1 Kön. 9, 7. Jer. 28, 16. Hiob 14, 20.), aber sie muß es darum noch nicht, sondern kann auch in einem milderen Sinne gedeutet werden. Da sie nicht mehr vorkommt,

Digitized by Google

— Levit. 16, 21. ist nicht ganz parallel — so muß sie nach analogen Redensarten erklärt werden. Solche sind: מָכַר בְּיַד פ, verkaufen in die Hand Jemandes d. h. der Gewalt Jemandes preisgeben (Richt. 4, 9. 1 Sam. 12, 9. u. ö.), הִסְגִּיר בְּיַד פ ausliefern in die Hand Jemandes, d. h. der Gewalt Jemandes überliefern (1 Sam. 23, 20. Ps. 31, 9.), עָזַב בְּיַד פ, überlassen der Gewalt Jemandes (Neh. 9, 28.), שׂוּם בְּיַד פ, stellen in die Gewalt Jemandes (Jes. 51, 23.), und נָתַן בְּיַד פ, geben in die Hand Jemandes, d. h. in seine Gewalt geben (Hiob 9, 24. Levit. 26, 25. u. ö.). Alle diese Redensarten nun drücken keineswegs schon das gänzliche Untergehenlassen aus, sondern bloß das Preisgeben oder Ueberliefern in die Gewalt eines Andern, der dann mit dem Ueberlieferten nach Willkür schaltet und waltet. Soll ein gänzliches Verderben bezeichnet werden, so wird dieß durch weitere Zusätze ausgedrückt, z. B. durch לְהַאֲבִיד, zu verderben, oder לְהָמִית, zu tödten (Jos. 7, 7. 1 Kön. 18, 9.). Nach diesen ganz analogen Beispielen kann man die obige Redensart auch bloß davon verstehen, daß Gott die Kinder Hiob's in Folge irgend welcher Vergehungen Unglück treffen ließ; die Art dieses Unglücks ist aber aus dem Gedichte ebensowenig als die der Vergehung zu ersehen. Daß übrigens יָד s. v. a. Gewalt heißen kann, ergibt sich aus Stellen wie Jes. 64, 6. Sprüchw. 18, 21., wo dem Frevel und der Zunge eine יָד beigelegt wird. Demnach beweist die Stelle keineswegs den Untergang der Kinder Hiob's vor der Disputation. Noch weniger Beweiskraft aber hat die Stelle

Kap. 29, 5.

Hiob beschreibt Kap. 29. die Zeiten seines früheren Glückes und sagt in Beziehung auf dieselben V. 5: Als noch der Allmächtige mit mir war und mich

meine נְעָרִים umgaben. Eine Menge Ausleger, z. B. Luther, Eichhorn, Stuhlmann, Umbreit, Gesenius, Ewald, de Wette (?) und Hirzel, finden in diesen נְעָרִים die Kinder Hiob's und folgern, der Leidende habe während der Disputation die Kinder nicht gehabt, da er klage, daß sie ihn nicht mehr umgeben. Schwerlich aber läßt sich diese Erklärung rechtfertigen, wenn man sich an den Sprachgebrauch hält. Nämlich נַעַר schließt durchaus keine Beziehung zu den Eltern ein und ist nirgends s. v. a. Sohn, unterscheidet sich vielmehr bestimmt von בֵּן, was Stellen wie Richt. 13, 5. 7. 1 Sam. 4, 20. 21. 1 Chron. 22, 5. Hos. 11, 1. deutlich lehren. Es bedeutet überall nur s. v. a. junger Mensch, Knabe, Bursche, Diener und bezeichnet mit dem Suff. in allen Stellen, wo es vorkommt, die Untergebenen oder Dienstboten desjenigen, auf welchen das Suff. sich bezieht. Also meine, deine, seine, ihre נְעָרִים ist allemal das deutsche: meine, deine ꝛc. Leute, z. B. Ruth 2, 15. 1 Sam. 25, 18. 19. 2 Sam. 13, 28. Neh. 4, 10. 17. 5, 10. 15. 16. 13, 19. Nur Exod. 10, 9. ist נְעָרֵינוּ s. v. a. unsere jungen Leute, keineswegs jedoch s. v. a. unsere Söhne, wie der Gegensatz וְזִקְנֵינוּ, unsere Alten, beweist. Danach sind in obiger Stelle ebenso wenig Hiobs Söhne zu finden, wie Kap. 40, 29. die Töchter desselben. Denn לְנַעֲרוֹתֶיךָ kann hier wie überall nur bedeuten: für deine Mädchen, d. h. für die Frauenzimmer deines Hauses, nicht: für deine Töchter. Wollte man indeß mit Hirzel die Stelle doch von den Töchtern Hiob's verstehen, so könnte sie zum Beweise dienen, daß Hiob seine Kinder während der Disputation gehabt habe. Sie ist jedoch zu solchem Beweise nicht zu gebrauchen.

Sonach klagt Hiob a. a. O. nicht über den Verlust seiner Kinder, sondern darüber, daß er nicht mehr der reiche und angesehene, von zahlreichen Arbeitern umge-

Digitized by Google

bene Mann ist wie früher. Diese Erklärung paßt auch allein zum ganzen 29. Kap., in welchem Hiob nicht sowohl über das Mißgeschick im Innern seiner Familie, als über den Verlust des Ansehens, was er vordem bei aller Welt genossen, klagt. Besonders wird sie noch durch das Folgende als richtig bestätigt. Nämlich gleich im folgenden 6. Verse jammert Hiob darüber, daß sich seine Schritte nicht mehr in Milch baden und die Oelpflanzungen ihm nicht mehr Oelbäche ergießen. Darin liegt ein Fingerzeig, daß unter den unmittelbar vorhergenannten נְעָרִים seine Hirten und Arbeitsleute zu verstehen sind. Der scheinbare Widerspruch der vorliegenden Stelle mit Kap. 19, 15. 16., wo der Leidende über die Entfremdung seiner Knechte und Mägde, die er also noch hatte, sich beklagt, läßt sich leicht heben; hier nämlich meint Hiob die Sklaven und Sklavinnen, die ihm als Eigenthum gehörten, dort bloß die Leute, die ihm für Lohn arbeiteten.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergibt sich, daß, wenn die behandelten Stellen unter sorgfältiger Berücksichtigung des Zusammenhanges genau nach dem rein hebräischen Sprachgebrauche erklärt werden, das Gedicht nirgends den Verlust der Kinder Hiob's erwähne, vielmehr das Vorhandenseyn derselben während der Disputation bestimmt aussage, worauf auch Stellen wie Kap. 5, 25. 14, 21 f. hinzudeuten scheinen. Es bleibt daher kaum etwas Anderes übrig, als zwischen dem Prologe und Epiloge des Buches einerseits und dem Gedichte selbst andererseits einen Widerspruch, somit für jene beiden Stücke einen andern Verfasser anzunehmen. Denn die Auskunft von Eichhorn und Hufnagel, der Verfasser habe Kap. 19, 17. 31, 8. vergessen, daß Hiob's Kinder umgekommen waren, erscheint bei einem solchen Dichter ebenso unstatthaft, als die Meinung von Reiske, der Prologist berichte Kap. 1, 18 f. nicht den Untergang aller Kinder Hiobs, jeglicher Begründung entbehrt.

Digitized by Google

2.

Zur

Kritik des Neuen Teſtaments.

Vom

Lic. D. Tiſchendorf.

Vor dem Antritte meiner bibliſch-kritiſchen Reiſe im October 1840 hatte ich die Abſicht, in dieſen Blättern mehrfache Beobachtungen auf dem Felde der neuteſtamentlichen Textkritik, ſo wie meine Gedanken und Vorſchläge zur Förderung der genannten Wiſſenſchaft niederzulegen. Es ſollten dieſe Worte meiner kritiſchen Handausgabe des N. T. ein freundliches Geleite in die gelehrte Welt geben. Leider gewann ich die gehofften Mußeſtunden zur Verarbeitung des Skizzirten nicht a). Nachdem ich jetzt aber theils den Verſuch meiner Textrecenſion von verſchiedenen gewichtigen Seiten (ich zähle die gelehrten Holländer nicht zuletzt) mit der auszeichnendſten Nachſicht aufgenommen ſehe, theils durch die Hebung des koſtbarſten bibliſch-kritiſchen Schatzes (innerhalb Lutetiens Mauern) einen meiner nächſten erſehnteſten Zielpunkte erreicht habe, drängt es mich zu dieſen, wenn auch nur flüchtigen Zeilen. Mit ein paar Worten er-

---

a) Leider iſt mir auch die Zeit verſagt geweſen, meine Ausgabe zum Behufe der Angabe etwaiger Mutanda oder Notanda gehörig zu durchleſen. Ich habe dieß nunmehr nachgeholt und in dieſem Monat eine volle Seite Notanda meinem Herrn Verleger mit dem Auftrage zugefertigt, dieſelben ſeinen Exemplaren einzuverleiben. Möchten hiervon namentlich auch die Herren Recenſenten meines Buches Notiz nehmen.

Digitized by Google

wähne ich, daß ich jenen erſten Aufſatz mit der Beweisführung von der vorliegenden Vernachläſſigung und Verwirrung des bibliſch-kritiſchen Studiums beginnen wollte. Zunächſt wollte ich deßhalb eine Menge bedauerlicher Thatſachen aus geſchätzten exegetiſchen Commentaren der beiden letzten Jahrzehende zuſammenſtellen. Beſonders bereichert hatte meine Sammlungen jener jüngſte, äußerſt umfangreiche Commentar zum Philipperbriefe. Doch iſt mir im Augenblicke keine Zeile meiner Sammlungen zur Hand, und dazu läßt ſich das unerquickliche Geſchäft füglich mit einem erquicklicheren vertauſchen.

Daß noch ſehr viel erforderlich iſt, um die bibliſche Textkritik einer gewiſſen Vollendung entgegenzuführen, davon iſt wohl jeder der Sache Kundige mit mir überzeugt. Ein pariſer Helleniſt von großer Berühmtheit fragte mich: Hat denn Griesbach noch etwas zu thun übrig gelaſſen? In Deutſchland hätte ich mich kaum entſchloſſen, mit einem Lächeln darauf zu antworten. Ich verkenne keineswegs Griesbach's unſterbliches Verdienſt. Allein das Ergebniß ſeiner Kritik blieb fern von einem Texte, der den gewiſſenhaften Kritiker nur einigermaßen beruhigen könnte. Dennoch gilt Griesbach allerdings faſt allgemein als klarſte Rechtsquelle. Die ſogenannte Recepta iſt die beata possidens; wo es nur immer geſchehen kann, wird ſie im Beſitz erhalten; Griesbach ſelber wird zu ihrem größten Apoſtel gemacht; Lachmann hat die völlige Unhaltbarkeit eines anderen Textes bewieſen.

Ich glaube, es geſchieht dadurch der Wiſſenſchaft entſchieden Unrecht. Ich ſetze einen Augenblick den Fall, wir hätten noch gar keine Ausgabe. Zwei Documentenſchränke ſtehen da: der erſte mit den griechiſchen Handſchriften des fünften, des ſechſten und der nächſten Jahrhunderte, mit den alten Ueberſetzungen aus dem zweiten, dem dritten und den nächſten Jahrhunderten, endlich mit einer Maſſe

Textbeweisen aus den Kirchenvätern derselben Zeit; der zweite mit verschiedenen späteren Textdocumenten, besonders mit einigen Hunderten griechischer Handschriften, sämmtlich tausend und mehr Jahre nach Christus verfaßt. Würde man den nicht verlachen, der aus dem zweiten den Text nähme und aus dem ersten nur Beigaben und Hülfsmittel? Wäre dieß Verfahren nicht um so verkehrter, wenn sich in der That eine durchgehende Verschiedenheit der früheren und der späteren Zeugnisse fände? Ist aber eben dieses Verfahren nun einmal eingeschlagen und sogar Jahrhunderte hindurch fortgeübt worden: wer verantwortet es, wer wagt es, eine so heilige Sache, wie der neutestamentliche Text ist, der Macht der Gewohnheit halber offenkundig zu beeinträchtigen?

Eine vielgeltende Stimme hat geäußert, es komme ja nur darauf an, einen Text zu haben, den alle Kritiker zu Grunde legen, und als solchen müsse man den elzevir'schen betrachten und hinnehmen. Ich meines Theils glaube, zur allgemeinen Grundlage taugt nur derjenige Text, der sich nach den einfachsten, aber zugleich den vernünftigsten Principien ergibt. Ein solcher aber ist der elzevir'sche nicht. So gewiß keines Mannes Prätention dahin gehen kann, einen widerspruchslos gebilligten Text zu geben, so gewiß läßt sich eine Allen willkommene, sichere und vortreffliche Grundlage bieten. Ein Text, geschöpft aus den sämmtlichen ältesten Autoritäten, mit kritischem Tact und mit Berücksichtigung des Neueren geschöpft, ein solcher muß meines Bedünkens die Stelle der Recepta einnehmen, wenn er auch — wie es sich aus den vorliegenden Versuchen thatsächlich gezeigt hat — in seinem ganzen Colorit mit dem elzevir'schen contrastirt.

Man wird nicht leicht meinen, daß ich als einen solchen den der lachmann'schen Ausgabe bezeichnen will. Dieß lag ja auch keineswegs im Sinne des berliner

Digitized by Google

Kritikers. Der Name eines orientalischen oder alexandrinischen Textes, mit dem er seine verdienstliche Arbeit eingeführt hat, versetzt schon auf ein ganz anderes Gebiet. Auch messe ich dem Texte meiner Ausgabe kein anderes als das Prädicat eines bescheidenen Vorläufers von jenem zu erzielenden Grund- oder Grundlagstexte bei. Ich beeile mich, meinen Plan, der nicht nur zur Herstellung eben dieses Textes, sondern auch zu einer Reform und gewissen Vollendung des kritischen Apparates führen soll, dem Gutachten gelehrter, sachvertrauter Männer vorzulegen. Er läuft darauf hinaus: 1) alle griechischen Uncialcodices des N. T. in entsprechender Weise zu veröffentlichen; 2) die alten Versionen von Neuem zur Bearbeitung, so wie 3) die wichtigsten Kirchenväter zu neuer Ergründung und Benutzung zu bringen.

Ich begreife wohl das Herkulische dieser Arbeiten; dennoch betreibe und hoffe ich, im Vertrauen auf tüchtige Helfer und auf vielseitige gütige Theilnahme a), deren Ausführung. Bei den Versionen wie den Kirchenvätern halte ich das Eingehen auf die Codices selbst für unerläßlich. Wie viel dieser Litteratur dadurch geschadet worden seyn mag, daß die ersten Druckveröffentlichungen aus dem oder jenem Codex gemacht und die späteren mit keiner oder geringer Berücksichtigung anderer aufgefun-

---

a) Ich kann nicht unterlassen, schon jetzt und schon hier die überaus huldvolle Vertretung meiner Angelegenheiten von Seiten der hochwürdigen theologischen Facultät zu Leipzig, so wie die auszeichnende Gnade der königl. sächs. Regierung in der Beförderung meiner Reisestudien zu preisen. Ich verschweige die einflußreichen Gönner, die ich in Paris für mein Unternehmen gefunden habe. Auch von England aus ist mir bereits Hoffnung auf Förderung und Theilnahme gemacht worden. Den vortrefflichen Holländern empfiehlt sich jedes gute ernste Werk von selbst.

Digitized by Google

dener Urkunden den ersten angepaßt worden sind, das läßt sich gar nicht berechnen. Für den genannten Zweck jedoch muß es genügen, daß nur an besonders wichtigen und zweifelhaften Stellen in den Schriften der Kirchenväter die Manuscripte consultirt werden. Diejenigen Versionen hingegen, die namentlich in Betracht kommen — ich meine die syrischen, die altägyptischen, die lateinischen, die äthiopische, die armenische, die gothische — erheischen ein strenges kritisches Verfahren. Zum Glücke ist für die altägyptischen, die lateinischen a) und die gothische schon vorzüglich vorgearbeitet. Die Bearbeitung und Herausgabe der Uncialcodices habe ich mir persönlich zunächst zur Aufgabe gestellt. Ich komme darauf weiter unten zurück.

Die zu erstrebende eigentlich kritische Ausgabe nun, eine Art Wetstein für unsere Zeit, wenn man will, liegt mir in der Weise vor der Seele, daß 1) der Text nach den genannten Principien constituirt wird; 2) im Autoritätenapparat aus dem Bereiche der Uncialcodices, der Versionen und der wichtigsten Kirchenväter die Zeugnisse eben so gut für als gegen die angenommene Lesart genannt werden. Es ist ja so äußerst wichtig, zu wissen, ob irgend eine Lesart an streitigen Stellen früh citirt oder früh übersetzt worden ist. Die Minuskelcodices und die Textausgaben erhalten natürlich auch ihre Berücksichtigung. Nur gehören die letzteren mehr in die Textgeschichte und also in die Prolegomena, und die ersteren können bei der obwaltenden Ordnungslosigkeit der Vergleichungen b) nicht in gleicher Weise wie die Uncialen

---

a) Für einen außerordentlichen Schatz der Kritik achte ich den Codex Amiatinus zu Florenz. Liegt er entsprechend veröffentlicht vor — die vorliegende Arbeit darüber befriedigt mich mehrfach nicht —, so wird er in der Kritik geradezu die alte und wahre Vulgata repräsentiren müssen. Ich hätte Bentley's Entzücken über diesen Fund Fleck's sehen mögen.

b) Von der bis heute so ungenügend gebliebenen Benutzung der

Digitized by Google

verfolgt werden. Es lohnte dieß auch keineswegs Mühe und Opfer. Dadurch, daß alle Uncialcodices getreu ausgespäht werden, sind namentlich bei den Evangelien leicht alle wichtigen Lesarten der Minuskeln mit inbegriffen. In den Schrifttheilen, wo, wie in der Apokalypse, der ältesten Handschriften so gar wenig sind, gilt es vielleicht eine genauere Firirung der Minuskeln. 3) Die erläuternden Sprachparallelen, Beobachtungen der alten Grammatiker u. s. w. nehmen ihren Platz wie bei Wetstein ein; nur daß Alles auf den Zweck der Kritik, also nicht wie bei Wetstein, zu berechnen ist: eine Beschränkung, die gewiß nothwendig wird. Wie viel wird sich für diese Partie des Buches aus dem Studium der Kirchenväter ergeben, vorausgesetzt die innige Vertrautheit mit dem neutestamentlichen Buchstaben!

Doch ich fahre fort, anderweitige Wünsche und Pläne zur Förderung der neutestamentlichen Kritik zu nennen; denn mit jenen drei Hauptgeschäften ist's begreiflicher Weise nicht abgethan. Es schließen sich daran mehrere Arbeiten an, die theils dieselben integriren, theils näher der innern Kritik zugehören.

Zunächst gilt es eine neue Untersuchung über das Alter der Uncialhandschriften. Auch diese bereite ich selber dadurch vor, daß ich von allen mir in Frankreich,

---

längst gefeierten Uncialcodices, selbst der herausgegebenen, schließt man mit Recht auf eine noch ungleich größere Nachlässigkeit bei der Vergleichung aller Minuskelcodices. In vielen Fällen wollte ich mit Gewißheit behaupten: Hier hat man nichts nachgesehen. Bei einer Arbeit über die Vulgata nach dem griechischen Texte habe ich mich oft davon überzeugt. Man bedenke nur, daß sehr viele einzeln stehende Varianten Wetstein's bei Griesbach und Scholz gänzlich in Wegfall gekommen sind. Man hat die schon gefundenen nicht beachtet, noch weniger neue ähnliche oder beistimmende gesucht und notirt. Hr. Dermont in Leyden hat eine Arbeit über alles früher irgendwo Notirte und später wieder Uebersprungene unter den Händen.

Holland, England, Italien, Deutschland, in der Schweiz und anderwärts vorkommenden griechischen Uncialschriftzügen gewissenhafte Notiz nehme und facsimilire. Montfaucon, auf den man sich größtentheils hierin verläßt, hat sich nicht selten geirrt. Als Beispiel führe ich nur an, was er über den Codex des Octateuchs, Coislin. 1., urtheilt. Text und Scholien, unter denen sich auch jenes neutestamentliche Fragment, genannt Cod. F Actorum findet, sollen von derselben Hand seyn. Allein abgesehen von der differirenden Tinte, der ich im Allgemeinen kein allzu großes Gewicht beizumessen wage, ist gerade die Form der charakteristischen Buchstaben Δ und Θ im Text und in den Scholien verschieden. Ich zweifle nicht im geringsten, hier hat Montfaucon falsch gesehen. Wetstein's Schwäche in diesem Betrachte beweist mir seine Notiz über den Codex Ephremi, Prolegg. p. 28. Daraus nämlich, daß die zweite Hand das Fest Mariä Reinigung am Rande bemerkt hat, schließt er, daß der Codex vor Stiftung dieses Festes verfaßt sey. Allein die erste Hand hat überhaupt keine solchen Randglossen gemacht; jene Note der zweiten Hand hindert nicht, die Abfassung der Handschrift einige Jahrhunderte nach Stiftung des Festes zu setzen. Richtiger, glaube ich, hat Wetstein über Coislin. 202. (H. der paulinischen Briefe) geurtheilt, so wenig ihm auch spätere Kritiker beipflichten und so sehr man mir auch selbst darüber in Paris widerspricht. Ueber das Alter des kostbaren Evangeliencodex L hat ebenfalls ein pariser Philolog meine Ansicht, die zuerst nur eine geerbte war, heftig angefochten, in der Revue de Bibliographie analytique par E. Miller et Aubenas. Decemberheft 1840. Was an seinen Bemerkungen wahr ist, das mag auf einige Uncialevangelistarien Anwendung finden, die ich auch anstatt ins achte nur wohl ins zehnte Jahrhundert und noch später setze. Den Codex L aber kann ich aus verschiedenen Gründen

Digitized by Google

spätestens dem achten Jahrhunderte zutheilen. Dieß Alles soll nur beweisen, daß die genannte Arbeit, eine neue Untersuchung über das Alter der griechischen Uncialhandschriften des N. T., vonnöthen ist.

Neue Arbeiten erfordert ferner der innere Charakter der Handschriften. Das Recensionenwesen ist verworren und problematisch. Mit meinem Schriftchen über die Recensionen habe ich nur Scholzens Irrthümer in dieser Beziehung für immer beseitigen und tiefere Studien andeuten wollen. Ist die Publication jener circa tausendjährigen Codices erfolgt, sind dazu Versionen und Kirchenväter neu bearbeitet, dann sehe und prüfe man vorurtheilsfrei. Es wird sich keines der vorliegenden Systeme nach Wesen und Gehalt im vollen Sinne bewähren. Was aber an sich das Natürlichste und Vernünftigste ist, die ältesten Autoritäten aller drei Arten in den Vordergrund zu stellen, das wird auch das Letzte und Entschiedenste seyn.

Sehr dankenswerth wäre es zunächst, mehrere bedeutsame oder auch weniger bedeutsame Stellen des N. T., die sich in der syrischen Peschito, in der sahidischen und koptischen Version, im vercellensischen Codex der Itala, im amiatinischen der Vulgata finden und dazu bei Clemens von Alexandria und vor ihm citirt sind, in ihrer Uebereinstimmung mit den ältesten griechischen Codicibus nachzuweisen und zur Charakteristik der letzteren, so wie der übrigen zu benutzen.

Zu einer kritischen Hülfsschrift eignet sich ferner die Beleuchtung der Parallelstellen, namentlich bei den Synoptikern. Ich habe bereits in meiner Ausgabe auf die hohe Wichtigkeit dieses Punktes hingewiesen und ihn bei der Textconformation selber stets ins Auge gefaßt. Man nehme z. B. das Vater unser bei Matthäus und Lukas, die Stellen von der Versuchung Christi, die vom Abendmahle, die auch von mir speciell behandelte Stelle Matth. 19, 16.

sammt den Parallelen und ähnliche. Es wird sich darthun, daß eins der obersten Principe der Kritik das Verfahren bei den Parallelstellen betreffen muß, so wie daß in den meisten Fällen auch hier die ältesten Codices ihre Vortrefflichkeit bewähren. Nichts wäre zur Aufhellung dieses Punktes willkommener, als die Auffindung des Diatessaron von Tatian. In Rom und auf dem Berge Athos halte ich diese Entdeckung noch für möglich. Nur ist, wie bekannt, namentlich dorthin der Weg viel weiter, als es scheint.

Besondere Untersuchungen sind ferner für alle Nomina propria der Personen wie der Ortschaften im N. T. wünschenswerth. Ich berühre damit eine der mißlichsten Partien der Textkritik. Vielleicht zeigt sich, daß Schreibart und Flexion dieser Namen bei den verschiedenen Autoren verschieden sind. Daß sie verschieden seyn können, läßt sich im voraus, glaube ich, zugestehen.

Ein specieller Gegenstand ist ferner die kritische Bearbeitung aller neutestamentlichen Citate aus dem A. T. Und was nun die eigenthümliche Schreibart der neutestamentlichen Autoren insgesammt und die jedes einzelnen betrifft, so gibt's noch viele Desiderien. Aus den LXX., aus Philo und Josephus, dazu aus den Kirchenvätern ist noch manche Sprachparallele zur Fixirung und Erläuterung des neutestamentlichen Sprachidioms zu schöpfen. Das bin ich durchaus überzeugt, daß man mit Unrecht eine Masse alexandrinischer Formen und Wendungen als Eigenthum der ägyptischen und anderer Codices betrachtet und vom Texte des N. T. fern hält. Einige die Textkritik nahe berührende Punkte sind mir folgende: 1) Gebrauch und Vernachlässigung des Augments bei verschiedenen Verbalformen. Bleibt auch immer Vieles schwankend, so muß sich doch mehr Sicheres, als vorliegt, gewinnen lassen. Bei Compositis, wie προωρώμην, κατησχύνθην, findet sich die Vernachlässigung des Augments

mit gewisser Consequenz in den besten Handschriften. 2) Ist zu untersuchen, welche Composita gebräuchlicher als ihre Simplicia sind, und umgekehrt. Ist es auch im Allgemeinen wahr, daß die Composita häufig von den Abschreibern vereinfacht worden sind, so gibt's doch manche Ausnahmen. In wenigen Fällen, wo mir ἐρωτᾶν feststeht, habe ich in den Varianten ἐπερωτᾶν vermißt. So steht βουλὴν τιθέναι im N. T. und in den LXX. dem βουλὴν προτιθέναι der Klassiker gegenüber. Ich erwähne noch δειγματίζειν und παραδειγματίζειν, ἀπορεῖσθαι und διαπορεῖσθαι. 3) Möchte man sich über die Verba speciell verbreiten, deren Medial- und Passivformen in den Gebrauch und die Bedeutung der Activa hinübergetreten sind. 4) Ist noch nicht recht untersucht, welche neutestamentliche Autoren die Attraction vernachlässigen und, was eine ähnliche spätere Sprachnegligenz seyn mag, welche das Neutr. plur. der Substantiva gern mit dem Plur. der Verba verbinden, und Aehnliches. 5) Ueberraschende Formen, wie ἀναπαήσονται (analog dem καταχαήσεται), εἰδέα, γυμνιτεύω, εἰλκωμένος, λεγιών (bei Markus), die ich sämmtlich für sehr zulässig halte, bedürfen noch der Erörterung. Auch Zusammenstellungen wie οὐχ Ἰουδαϊκῶς habe ich bei Philo wie bei den neutestamentlichen Autoren sehr beglaubigt gefunden. Die Form ἐραννᾶν ist wohl auch kein Schreibfehler. Man könnte es dennoch sagen, hat man daneben ἁλιεῖς wiederholt im Cod. rescript. und anderwärts, so wie ἀνάπειρος wiederholt in guten Handschriften gesehen. Zur Entscheidung vieler dieser Fragen wirkt, glaube ich, die diplomatische Herausgabe der neutestamentlichen Uncialcodices um so mehr mit, weil überhaupt äußerst wenig griechische Handschriften von einem gleichen Alter mit denselben erhalten sind und weil wenige der neueren Lexikographen (ich nehme die neuesten des Thesaurus Graecus nicht aus) auf die Codices selbst zurückgehen.

Doch ich wende mich von diesen bunten Bemerkungen, für deren Beachtung und Prüfung ich sachvertrauten Gelehrten sehr verbunden seyn werde, wieder zu dem, was ich oben meine nächste specielle Aufgabe genannt habe, zur Bearbeitung der neutestamentlichen Uncialcodices. Daß ich nicht nur eine neue erschöpfende Vergleichung, sondern selbst eine angemessene Herausgabe der ältesten derselben, wenn nicht aller, betreibe und beantrage, das findet hoffentlich, abgesehen vom Interesse der Kritik, noch dadurch seine Rechtfertigung, daß die gesammte christliche Welt wünschen muß, die so wenigen kostbaren, tausend- und mehr als tausendjährigen handschriftlichen Urkunden für sein großes Gesetzbuch der Ungewißheit ihres Schicksals, in der sie jetzt offenbar sind, entrissen und durch Druckveröffentlichung zum bleibenden Gesammteigenthume gemacht zu sehen. Ich gehe auf Einzelnes über.

Daß es mir gelungen ist, jenen geheimnißvollen, mehr angestaunten als ausgeforschten Codex Ephremi Syri rescriptus endlich zu entziffern, dieß theile ich allen Freunden der biblischen Litteratur hierdurch freudig mit. Wer Griesbach's Bericht über diese Handschrift („codex omnium fortasse, quorum lectiones Wetstenius collegit, vetustissimus, certe omnium longe praestantissimus") kennt, wo er sagt, daß in multis foliis vix unum alterumve vocabulum lesbar sey, daß der sonst sehr gefällige Capperonier so sehr gezaudert habe, ihm den Codex zu geben, quoniam praetendebat, neminem mortalium scripturam prorsus evanidam legere posse (vgl. Symbolae criticae, Tom. I. 1785.); wer dieß kennt, sage ich, der wird es kaum glaublich finden, wenn ich versichere, daß ich die 290 Folioseiten, welche die neutestamentlichen Fragmente umfassen, in so weit gelesen habe, daß alles nicht Gelesene etwa eine einzige Seite beträgt. Ein großes Verdienst hat dabei unser berühmter Landsmann Hase. Nachdem er nämlich zuerst dem Hrn. Dr. Fleck

Digitized by Google

den Versuch chemischer Mittel zur Hervorlockung der alten Schriftzüge verstattet hatte, unternahm er es, die Entzifferung des ganzen Codex auf diese Weise zu ermöglichen. Freilich fürchtet er, daß nach mehreren Jahrzehenden die Handschrift vollends gänzlich verblichen seyn wird. Auch ist die Restauration der Schrift sehr ungleich gelungen. Das eine Blatt sieht mehr braun und schwärzlich, das andere mehr grün und blau aus. Die spätere, in einer dunkeln Schwärze hervortretende Schrift ist bald mehr, bald weniger mit der frühern zusammengeflossen. Dabei ist aber auch das an sich feine Pergament an vielen Stellen durch die Procedur des Rescriptors so dünn geworden, daß die durchschimmernden Buchstaben der Gegenseite in Irrthum führen; viele Stellen sind auch durchlöchert und zerrissen. Trotz der chemischen Auffrischung ist daher die Erkennung der Schrift so schwierig geblieben, daß ich bei allen Vorstudien erst nach dreimaliger mühsamer Ueberlesung der Fragmente eigentlich mit ihnen vertraut geworden bin, daß ich oft nur bei einem günstigen Sonnenblicke die Spur versteckter Lettern erspäht habe, und daß bei diesen Umständen der Codex wohl noch ein Jahrhundert, d. h. bis zu seiner ewigen Entschlummerung, in Paris liegen konnte, bevor ihn ein französisches Auge so geliebkost hätte, wie das meine.

Da ich zugleich so glücklich gewesen bin, Herrn Bernh. Tauchnitz jun. in Leipzig, der mit eigenen Augen unlängst die seltsame Figur des Kleinods gesehen hat, als Verleger des Codex und meiner Arbeit darüber zu gewinnen, so begnüge ich mich hier mit wenigen Andeutungen über das gefundene Resultat. Wetstein, nach welchem fast gar nichts Neues in der Vergleichung erzielt worden ist a),

---

a) 2 Kor. 3, 5. führt Wetstein aus Versehen als Lesart des Cod. C an: οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίζεσθαι

hat mich allerdings durch seine Leistungen oft eben so sehr als seinen Recognoscenten Griesbach zum Staunen genöthigt; dennoch wird meine Arbeit als eine völlig neue zu betrachten seyn: 1) weil demohngeachtet Wetstein sehr viele wichtige Differenzen von der Recepta nicht aufgefunden, dazu auch Manches falsch gelesen a), und das videtur ihn öfters betrogen hat; 2) weil er nur die Hand des Schreibers und die des Correctors unterschieden hat; ohne Zweifel haben aber zwei Correctoren gearbeitet, und von dem ersteren, derselbe, dessen Hand durch ihre Aehnlichkeit mit der des Codicographen täuschen kann, ist sehr viel gerade kritisch Wichtiges umgeschrieben worden, was Wetstein für ursprüngliche Lesart des Coder ausgegeben hat; 3) weil Wetstein alle Zeugnisse für die Recepta verschwiegen hat. Dadurch ist das Urtheil über den Charakter des Coder nothwendig irregeleitet worden. Man sah überall nur seine Abweichungen von dem elzevir'schen Texte, und in allen Fällen, wo A, B und die verwandten ohne C genannt sind, mußte man geneigt seyn, die Unlesbarkeit des Cod. rescript. anzunehmen.

Ich füge zu diesem Wenigen nur noch die Bemerkung, daß der Codex Ephremi b) im Verlage des Herrn

---

τι ἀφ' ἑαυτῶν ὡς ἐξ ἑαυτῶν κτλ. Diese frappante Lesart commentirt Griesbach mit den Worten: ἀφ' ἑαυτῶν igitur bis exstat in C, und diesen Commentar wiederholt getreulich Scholz. Eine solche Stelle hätte doch wohl zu den „locis selectis" einer Vergleichung gehört.

a) So hat er sich bei Mark. 14, 5. um 100 verrechnet; C hat τριακόσιοι, nicht διακόσιοι.

b) Natürlich nur die neutestamentlichen Fragmente. Auch die alttestamentlichen (36 Folioseiten Hiob, 46 Jesus Sirach, 46 Prediger, Hohelied und Weisheit Salomo's) habe ich in gleicher Weise wie die neutestamentlichen Stücke bearbeitet. Nur eine Revision ist mir übrig geblieben. Mein Geschäft war hier aus zwei Gründen noch viel schwieriger: 1) weil fast

Digitized by Google

Bernh. Tauchnitz jun. eine eines solchen Kleinods würdige Ausstattung erhalten und wohl schon im Jahre 1843 der Litteratur angehören wird. Möge ihn Deutschland als seinen Pflegesohn empfangen und ehren.

Außerdem habe ich den Cod. Coisl. 1., aus dessen Scholien das Fragment der Acta 9, 24. 25. (genannt Cod. F Actorum) geschöpft und seit Wetstein sorglos wiederholt worden ist, von Neuem durchmustert und bereits noch mehrere andere neutestamentliche Citate gefunden; z. B. 1 Kor. 11, 29. Luk. 2, 24. Kol. 2, 16. 17. Act. 4, 33. 34. 2 Kor. 9, 7. Hebr. 10, 26. Act. 10, 13. 15. Matth. 5, 48. 2 Kor. 11, 33. Da diese Citate füglich aus dem siebenten Jahrhunderte stammen, so scheinen sie mir jedenfalls von Wichtigkeit.

Im Codex L ferner, der dem vaticanischen Codex so außerordentlich nahe steht, habe ich vieles Neue gefunden. Zur Charakteristik seiner Vergleichung führe ich nur Luk. 1, 47. an. Wetstein referirt τῷ σωτηρίῳ aus L teste Beza. Seit Beza ist der Codex wahrhaftig oft gesehen worden, allein diese Lesart hat fortgeerbt durch Alle, die ihn verglichen haben, bis auf Scholz. Auch ich habe sie in meiner Ausgabe stehen; im Codex L steht sie aber nicht.

Noch zweierlei erwähne ich von meinen übrigen hand-

Alles noch weit unleserlicher und so mißlich ist, daß ganze Seiten wie dunkelblau übergossen aussehen und auf den ersten Anblick kaum überhaupt Schriftzüge errathen lassen; 2) weil von mehreren Blättern noch ganz unenträthselt war, welchem alttestamentlichen Buche sie angehören. Auch ist mir bei allem Eifer (manche Stunde gab mir nicht mehr als ein paar Zeilen Ausbeute) auf einigen Seiten nur wenig klar geworden. Diese Schrift ist stichometrisch und, was man noch nicht gesehen hatte, von anderer Hand als die neutestamentliche. Verglichen ist noch gar nichts daraus worden. Da ich mich jedoch anheischig gemacht habe, die alttestamentlichen Fragmente des Cod. rescr. erst nach mehreren Jahren zu veröffentlichen, so behalte ich mir alles Weitere darüber vor.

Digitized by Google

schriftlichen Arbeiten. 1) habe ich [illegible] Fragmente von Matthäus und Marcus verglichen, die auf Purpurpergament in Goldschrift verfaßt sind und angeblich aus dem vierten oder fünften Jahrh. stammen. Meines Erachtens sind sie unzweifelhaft jünger als der amiatinische Codex; die gewonnene Ausbeute ist unbedeutend.

2) habe ich die Vergleichung des vaticanischen Codex (B) durch Giulio di Sta. Anastasia durchgegangen. Leider ward dadurch mein Urtheil über Scholzens kritische Studien von Neuem bestätigt; vergl. meine Ausgabe des N. T. Prolegg. LIV. Zwar heißt es in dem der Vergleichung als Corpie beigegebenen Briefe des Anastasia: è stata notata ogni minima variatione de Testi: e se bene pare che alcune cosette s'haveriano potuto lasciare, pure per mostrare che s'è fatta somma diligenza, perciò s'è notata ogni cosa. Allein diese Vergleichung ist bei Weitem mangelhafter als die bentley'sche und selbst als die birch'sche. Bei der ungenauen Angabe der Textworte war es sehr überflüssig, daß Scholz daraus Joh. 5, 12. die Auslassung der Worte τὸν κράββατόν σου eben so auf Vers 11. wie auf Vers 12 anwendete. Freilich referirt er dasselbe eben so falsch auch vom Codex L. Trotz ihrer Mangelhaftigkeit enthält die Vergleichung aber doch einige Goldkörner, die man ganz umsonst bei Scholz sucht. Ich nenne nur Folgendes: Mark. 12, 31. liest B: δευτέρα αὕτη, wie auch L, nicht δευτέρα δὲ αὕτη; Luk. 5, 6. liest er wie auch L: διερρήσσετο, nicht διέρρησσεν; Joh. 6, 58. läßt er τὸ μάννα fehlen, wie auch C D L T ꝛc.; Joh. 8, 59. läßt er die Worte weg: διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρῆγεν οὕτως. Eben diese Worte habe ich, obschon unter den Codices nur auf D fußend, gegen alle anderen Editoren für entschieden unecht in meiner Ausgabe erklärt. Ich setzte deßhalb dem Zeugnisse D wider meine Gewohnheit noch die Editionen bei, weil ich einer mangelhaften Autoritäten-

Digitized by Google

vergleichung im voraus gewiß war. 1 Joh. 1, 5. hat B: ἀγγελία für ἐπαγγελία; Jak. 5, 11. ὑπομείναντας für ὑπομένοντας; 2 Kor. 1, 13. ἢ ἃ ἀναγινώσκ. für ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκ.; Joh. 16, 27. τοῦ πατρὸς so gut wie die anderen Zeugen gegen die Lesart τοῦ θεοῦ; Kol. 1, 20. fehlt bei ihm δι' αὐτοῦ vor εἴτε und Röm. 15, 31. fehlt ἵνα vor ἡ διακονία.

Bei dieser Gelegenheit darf ich eine Nachricht von dem Codex F (Boreeli) der Evangelien nicht schuldig bleiben. Auf meiner Reise nach Holland, wo mich das wissenschaftliche und kirchliche Leben auf's höchste erfreut hat, wurde mir durch den Prof. Vinke in Utrecht der Codex selbst, so wie des seligen Heringa Arbeit darüber gütigst vorgezeigt. Ich hatte vorher den Codex in meiner Weise zu bearbeiten gewünscht und darum auch angefragt. Da aber Heringa's Arbeit äußerst sorgfältig ist und dem Bedürfnisse der Kritik völlig zu genügen scheint, so konnte ich mir, was im Augenblick auch nicht statthaft genannt wurde, leicht versagen. Heringa's Buch über den Cod. Boreeli, der jetzt der utrechter Bibliothek angehört, ist bereits unter der Presse und erscheint vielleicht noch vor Ostern des nächsten Jahres.

Ich schließe diese Zeilen, für deren flüchtige Abfassung ich durch den Drang meiner Arbeiten Entschuldigung hoffe, mit der Bitte, meinen kritischen Studien, Plänen, Unternehmungen ein freundliches Auge zu schenken und eine fördernde Hand zu bieten; mit dem Wunsche, aus Frankreich, England, Italien, vielleicht auch Griechenland manches Kleinod zur Freude des Vaterlandes und zum Frommen der Wissenschaft heimzubringen; mit dem Versprechen endlich, dem schönen, wenn auch fernen Ziele getreu alle Begeisterung und Kraft zu opfern.

3.

IRENAEI

CAPITA QUATUOR IN GRAECUM SERMONEM RESTITUTA CRITICISQUE ANNOTATIONIBUS ILLUSTRATA

PER

HENR. GUIL. IOSIAM THIERSCHIUM,
PHIL. DOCT., THEOL. LIC. a).

ΠΡΟΣΗΜΕΙΩΣΙΣ.

Consensuros existimo viros antiquitatis Christianae peritos, deperditis Irenaei librorum Graecis exemplaribus, operae pretium fore, si quis ex his, quae supersunt — Latina totius adversus haereses scripti operis interpretatione et Graeci textus fragmentis — explorare conatus fuerit, quid ipse auctor iis librorum partibus, quae praeter versionem

---

a) Eine Rückübersetzung der nur lateinisch vorhandenen Stücke des Irenäus, wenigstens der bedeutendsten, in ihr ursprüngliches Griechisch wäre ein für das Verständniß dieses einflußreichen Schriftstellers höchst wichtiges Unternehmen. Indem Herr Dr. Thiersch, der Sohn, eine Probe hiervon vorlegt, wird man sich freuen, daß dieser Versuch von einem in so guter philologischer Schule gründlich gebildeten jungen Theologen gemacht worden ist, und weitere Fortsetzung desselben wünschen. Herr Thiersch beschäftigt sich auch wirklich, wie sein Vorwort besagt, mit einer neuen kritischen Bearbeitung sowohl des Irenäus, als der apostolischen Väter, der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und der, vornehmlich in neuerer Zeit nach ihrer großen Bedeutung gewürdigten, Clementinen. Gut gearbeitet, wie man voraussetzen darf,

Digitized by Google

istam hodie non exstant, de historiae vel theologiae gravissimis capitibus scripserit. Id certe mihi, postquam aliquot abhinc mensibus ad illa me studia accinxi, visum est, ea, quae de Irenaeo eiusque doctrina circumferuntur, emendari et corrigi posse, si quis graecitatis non ignarus ipsius verba restituere tentarit. Necdum enim satis diligentiae et ἀκριβείας, quae est philologorum, in hunc scriptorem (ea cura, ut opinor, non indignum) a recentioribus videtur esse collatum. Nec vero ista quasi minutiarum curiositas supervacanea fuerit, nisi magnopere equidem fallor. Animadverti enim, quum, quid ipse Irenaeus et eius aevi ecclesia de eucharistia sensisset, indagarem, errorem non minimum in libros nonnullos historiam dogmatum enarrantes manasse, quem protinus sublatum iri confido, si quis locum illum classicum (lib. IV. cap. 18. §. 5.) non sine critico singulorum utriusque textus vocabulorum examine interpretatus fuerit. Verum illud Irenaei dogma explicare hoc loco non est propositum, sed specimen quoddam capitum quatuor in graecitatem a me restitutorum exhibere. Quo tentamine id praecipue eruditis probare voluerim lectoribus, in hisce libris ab Ernesto Grabio ac Renato Massueto clarissimis viris aliquid reliquum esse factum, quod novi editoris curam et requirat et mereatur. Nec longe aliter se habere existimo reliquorum, qui saeculo secundo Graece scripserunt, ecclesiae Christianae auctorum textus, quorum animadverti et editiones et versiones hic illic corrigi adhuc posse. Fateor, id me aliquamdiu molitum atque etiamnum moliri, ut ipse Patrum Apostolicorum, Iustini, Tatiani, Athenagorae, Theophili Antiocheni, denique Clementinarum homiliarum novam elaborem editionem, atque haec tanta saeculi

---

würde das Werk auch des äußeren Erfolges nicht ermangeln, um so weniger, da man bei solchen Unternehmungen auch auf das Ausland und die katholische Welt zählen darf.

ullmann.

Digitized by Google

secundi monumenta emendatiora, quam in Cotelerii, Clerici, Marani editionibus leguntur, exhibeam. Et quum scriptores ecclesiasticos Latinos curante doctissimo viro Gersdorfio, sumtibus C. Christiani Tauchnitii, eximia splendidaque editione recens prodire viderem, complures optare arbitratus sum, ut pari modo Graeci eiusdem generis et aetatis auctores denuo imprimerentur. At frustra hactenus bibliopolarum aliquot minime obscurorum pulsavi ianuas, quos aliis iisque gravioribus implicitos comperi negotiis.

Plura quidem erant, quae ex Irenaei, Lugdunensis episcopi, libris V, qui inscribuntur *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, graecitate sua donata possem proferre, e. g. libri I. capp. 22. et 23. de fidei regula et Simonis Magi erroribus, vel auream de Christo vero Deo et vero homine expositionem (lib. III. c. 18, 7. et c. 19.); at enim vereor, ne vel uno specimine proposito molestus fiam lectoribus hasque paginas inutili mole obruisse videar, quas Domini Editoris Doct. Clar. summe Reverendi eximia concessit humanitas.

Itaque haec sola exhibeam, quae Irenaeus de auctoritate traditionis in ecclesia Romana conservatae scripserat. Quae quidem vel propterea videbantur nova disquisitione non indigna, quod in nullo ex historiae monumentis Irenaeo nostro antiquioribus commemorata deprehenditur „Romanae ecclesiae principalitas." Quam quo consilio quove sensu illi tribuerit Irenaeus, prudentes ipse textus et argumentorum series docent, iam vero, restitutis, quatenus fieri poterat, ipsius Irenaei verbis, etiam manifestius apparere puto.

Legi igitur, ut propositum exsequerer, et contuli quae et Latina et Graeca Irenaei exstant, observavi usum et fidem interpretis anonymi antiqui, quem fidelissimum ubique et elocutionis eo fere genere usum deprehendi, quod est in libris Tertulliani. Ea profecto est versionis illius ratio, quae

Digitized by Google

meo instituto vix posset magis esse idonea. Si qua difficilius erant dicta in his, quae reparanda suscepi, ea in reliquo volumine an Graece usquam legerentur, diligenter inquisivi. Graecitatem eam affectavi, quae fuerit Irenaei, non quae Platonis, non quae Phrynichi; etenim saeculi post Christum secundi scriptorem eumque ecclesiasticum tractabam, quod semel horum causa monuisse velim, qui ex atticismi legibus haec iudicare concupiverint. Textum Latinum editionis Massueti egregiae (post quam nulla alia, quantum equidem scio, critice est adornata) exhibui a latere, quo et ab his, quibus ad manum non est ipsius Irenaei codex, possit intelligi, quid a me sit praestitum, quid fuerit praestandum.

Digitized by Google

Libri III. caput I.

§. 1.

Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere gloriantes, emendatores se esse Apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem: exierunt a) **in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei.**

Ita Matthaeus in Hebraeis, ipsorum lingua, Scripturam edidit Evangelii, cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent Ecclesiam. Post vero horum excessum Marcus, discipulus et interpres Petri, et ipse quae a Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit. Et Lucas autem, sectator Pauli, quod ab illo praedicabatur Evangelium in libro condidit. Postea et Ioannes, discipulus Domini, qui et supra pectus eius recumbebat, et ipse edidit Evangelium, Ephesi Asiae commorans.

---

a) exierunt cett. Asyndeton nimis molestum. Flagitat sensus auctoris, ut ab hoc verbo incipiat apodosis; induti sunt — adimpleti sunt — habuerunt perfectam agnitionem, haec quoniam in re praecessisse docturus est, in protasi collocarit necesse est. Sanavi labem qualicunque modo, praefixo ab initio periodi isto *ἐκεί*. Maluissem participia interponere: *πληροφορηθέντες, ἐσχηκότες τελείαν γνῶ-*

Digitized by Google

Βιβλίου Γ' κεφαλ. α'.

§. 1.

Οὐ γὰρ δι' ἄλλων τὴν τῆς σωτηρίας ἡμῶν οἰκονομίαν ἐγνώκαμεν, ἀλλ' ἢ δι' ὧν τὸ Εὐαγγέλιον κατελήλυθε πρὸς ἡμᾶς, ὃ τότε μὲν ἐκήρυσσον, ὕστερον δὲ διὰ θελήματος Θεοῦ ἐν γραφαῖς ἡμῖν παραδεδώκασιν, ἑδραίωμα καὶ στύλον [1]) τῆς πίστεως ἡμῶν ἐσόμενον. Οὐ γὰρ θέμις λέγειν, ὅτι πρότερον ἐκήρυξαν ἢ τελείαν ἔσχον γνῶσιν, ὡς τινες τολμῶσι λέγειν, καυχώμενοι διορθωταὶ εἶναι τῶν ἀποστόλων. Ἐπεὶ γὰρ μετὰ τὸ ἀναστῆναι τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἐνδυσάμενοι ἐπερχομένου Πνεύματος Ἁγίου δύναμιν ἐξ ὕψους, περὶ πάντων ἐπληροφορήθησαν καὶ ἔσχον τελείαν γνῶσιν· ἐξῆλθον εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς, τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἡμῖν ἀγαθὰ εὐαγγελιζόμενοι καὶ οὐράνιον εἰρήνην τοῖς ἀνθρώποις ἀπαγγέλλοντες, ἅτε καὶ πάντες ὁμοίως καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐσχηκότες τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ.

Οὕτως [2]) ὁ μὲν Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν [3]) γραφὴν ἐξήνεγκεν Εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

σιν, nisi nimis refragaretur interpretatio, in qua participia aut retineri solent, aut voculis is qui et similibus interiectis circumscribi.

1) I Tim. 3, 15.

2) Eusebius: ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος, quae sequuntur usque ad illa — τῆς Ἀσίας διατρίβων, exhibens hist. eccl. V, 8.

3) καὶ inserit Euseb. l. c.

Digitized by Google

§. 2.

Et omnes isti unum Deum factorem coeli et terrae, a Lege et Prophetis annuntiatum, et unum Christum filium Dei tradiderunt nobis: quibus si quis non assentit, spernit quidem participes Domini, spernit autem et ipsum Christum Dominum, spernit vero et Patrem, et est a semet ipso damnatus, resistens et repugnans saluti suae, quod faciunt omnes haeretici.

Caput II.

§. 1.

Cum enim ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate, et quia varie sunt dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem: ob quam causam et Paulum dixisse: „Sapientiam autem loquimur inter perfectos: sapientiam autem non mundi huius." Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semet ipso adinvenerit, fictionem videlicet, ut digne secundum eos sit veritas, aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho: postea deinde in Basilide fuit aut et in illo a), qui contra disputat, qui

a) aut et in illo cett. Vehementer laborare haec, editores animadverterunt; medelam nemo attulit. Scripserat Irenaeus, ut dedimus, ἔν τῳ, indefinito usus pronomine, idque interpreti videbatur esse ἄρθρον, homini vel a gravioribus erroribus minime immuni. Cf. I, 28, 1. extr., ubi nuptiarum, ac si esset τῶν γάμων, at Irenaeus τὸν γάμον scripserat. — Nostro loco hic genuinus auctoris sensus: „volunt esse veritatem vel in quolibet sophista, qui sanae doctrinae frivole contradicat, in sola Scriptura S. et apostolica traditione veritatem esse nolunt."

4) Cf. Luc. X, 16.

5) ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος Tit. 3, 11.

Digitized by Google

§. 2.

Καὶ πάντες ἐκεῖνοι ἕνα Θεὸν τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, τὸν ὑπὸ νόμου καὶ προφητῶν καταγγελλόμενον, καὶ ἕνα Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ παραδεδώκασιν ἡμῖν· οἷς εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ, ἀθετεῖ [4]) *μὲν τοὺς κοινωνοὺς τοῦ Κυρίου, ἀθετεῖ δὲ καὶ αὐτὸν τὸν Χριστὸν Κύριον, ἀθετεῖ δὲ καὶ τὸν Πατέρα, καί ἐστιν αὐτοκατάκριτος* [5]), *ἀνθιστάμενος καὶ ἀντικείμενος τῇ ἑαυτοῦ σωτηρίᾳ, ὅπερ ποιοῦσι πάντες οἱ αἱρετικοί.*

Κεφαλ. β'.

§. 1.

Ὅταν γὰρ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἐλέγχωνται, εἰς ἔγκλησιν τρέπονται αὐτῶν τῶν γραφῶν, ὡς μὴ ὀρθῶς ἔχοιεν μηδὲ κύριαι εἶεν, καὶ ὅτι ποικίλως εἴρηνται καὶ ὅτι μὴ δύναται ἐξ αὐτῶν εὑρίσκεσθαι ἡ ἀλήθεια ὑπὸ τῶν μὴ εἰδότων τὴν παράδοσιν. Οὐ γὰρ ἐγγράφως παραδοθῆναι ἐκείνην, ἀλλὰ διὰ ζώσης φωνῆς [1]), *δι' ἣν αἰτίαν καὶ τὸν Παῦλον εἰρηκέναι* [2]) *· σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου. Καὶ τὴν σοφίαν ταύτην ἕκαστος αὐτῶν εἶναι φάσκει ὃ ἀφ' ἑαυτοῦ παρεπενόησε* [3]) *ψεῦσμα* [4]), *ἵνα εἰκότως κατ' αὐτοὺς ᾖ ἡ ἀλήθεια, ποτὲ μὲν ἐν Βαλεντίνῳ, ποτὲ δὲ ἐν Μαρκίωνι, ποτὲ δὲ ἐν Κηρίνθῳ· μετέπειτα ἐν Βασιλείδῃ ἦν ἢ καὶ ἐν τῷ*

1) Ita Papias apud Eusebium hist. eccl. III. c. extr.: *τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Tertullianus, praescr. haereticorum c. 21: viva, quod aiunt, voce.

2) I Cor. 2, 6.

3) *παρεπινοεῖν* scripserat Irenaeus I, 10, 3., ubi interpres: adinvenire; vocabulum ei valde usitatum: adinventio *παρεύρεμα* I, 16, 3, male adinventa *κακῶς ἐπινενοημένα* I, 3, 6. Et haec quidem contemtim dicta. Verum et alibi adinvenire in iis, quae sine invidia dicuntur, *ἐννοεῖν* I, 16, 3, *ἐξευρίσκειν* I, 15, 4., *ἀνεύρεσις* I, 16, 1. Similiter interpres adamat verbum adimplere.

4) *ψεῦσμα* scripsi, quum interpres exhibeat fictionem; etenim I, 15, 5. int. Daedalus fictor, Iren. *Δαίδαλος ψευδής.*

Digitized by Google

nihil salutare loqui potuit. Unusquisque enim *ipsorum* omnimodo perversus, semet ipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur.

§. 2.

Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones Presbyterorum in Ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur Traditioni, dicentes se non solum Presbyteris, sed etiam Apostolis exsistentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem. Apostolos enim admiscuisse ea, quae sunt legalia, Salvatoris verbis: et non solum Apostolos, sed etiam ipsum Dominum modo quidem a Demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones: et se vero indubitate et intaminate et sincere absconditum scire mysterium: quod quidem impudentissime est blasphemare suum factorem. Evenit itaque, neque Scripturis iam neque Traditioni consentire eos.

§. 3.

Adversus tales certamen nobis est, o dilectissime, more serpentum lubricos undique effugere conantes. Quapropter undique resistendum est illis, si quos ex his retusione confundentes ad conversionem veritatis adducere possimus. Etenim si non facile est ab errore apprehensam resipiscere animam, sed non omnimodo impossibile est, errorem effugere, apposita veritate a).

---

a) Simillima sunt Iustini Martyris verba, quae Massuetus affert ex Apol. II.: *οὐκ ἀδύνατον, ἀληθείας παραπεθείσης, ἄγνοιαν φυγεῖν.*

5) *βλασφημούντων* posui, non *βλασφημεῖν*, quod suadebat Interpretatio. Primo enim minus Graecus videbatur iste infinitivus; deinde eo praecedente magnam crearet molestiam pronomen, quod sequitur: suum, *ἑαυτῶν*.

Digitized by Google

ἀντιλογοῦντι, μηδὲν ὑγιὲς λαλεῖν δυναμένῳ. Ἕκαστος γὰρ αὐτῶν παντὶ τρόπῳ ἐξεστραμμένος, τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραποιησάμενος, ἑαυτὸν κηρύσσειν οὐκ ἐπαισχύνεται.

§. 2.

Ὅταν δὲ πάλιν πρὸς τὴν παρὰ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν τὴν κατὰ διαδοχὰς τῶν πρεσβυτέρων κατὰ τὰς ἐκκλησίας φυλασσομένην ἀποκαλῶμεν αὐτούς, ἐναντιοῦνται τῇ παραδόσει, φάσκοντες αὐτοὶ οὐ μόνον τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποστόλων ὄντες σοφώτεροι τὴν εἰλικρινῆ εὑρηκέναι ἀλήθειαν. Τοὺς γὰρ ἀποστόλους ἐπιμῖξαι τὰ κατὰ νόμον τοῖς τοῦ Σωτῆρος λογίοις, καὶ οὐ μόνον τοὺς ἀποστόλους, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν Κύριον ποτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, ποτὲ δὲ ἀπὸ μεσότητος, ἔσθ' ὅτε δὲ ἀπὸ ὑψότητος ποιήσασθαι τοὺς λόγους· καὶ μὴν αὐτοὺς ἀναντιῤῥήτως καὶ ἀμιάντως καὶ εἰλικρινῶς τὸ ἀποκεκρυμμένον εἰδέναι μυστήριον, ὅπερ ἐστὶν ἀναιδέστατα βλασφημούντων [5]) τὸν ἑαυτῶν ποιητήν. Συμβαίνει οὖν μήτε ταῖς γραφαῖς ἤδη μήτε τῇ παραδόσει ὁμολογεῖν αὐτούς.

§. 3.

Κατὰ τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡμῖν ἡ πάλη, ἀγαπητέ, τῶν δίκην ὄφεων ὀλισθηρῶν πανταχόσε ἐκφυγεῖν πειρωμένων. Διὸ καὶ πανταχόθεν ἀντιστατέον αὐτοῖς, εἴ τινας ἐξ αὐτῶν τῇ ἀποκρούσει καταισχύνοντες πρὸς ἐντροπὴν [6]) τῆς ἀληθείας μεταγαγεῖν δυναίμεθα. Καὶ γὰρ εἰ μὴ ῥᾴδιον ψυχὴν ὑπὸ πλάνης καταληφθεῖσαν ἀνανῆψαι, ἀλλ' οὐ παντάπασιν ἀδύνατον πλάνην ἐκφυγεῖν, ἀληθείας παρατεθείσης.

---

6) Opineris, ἐπιστροφήν scriptum fuisse, pro quo conversionem posuerit interpres. At intolerabilis in plano Nostri stylo genitivus ἀληθείας ita ad ἐπιστροφήν appositus, ut ἐπιστροφὴ ἀληθείας sit animi ad veritatem conversio. Posui id, cui genitivus apprime conveniat, ἐντροπήν, vocabulum aberrationi interpretis admodum proclive.

Caput III.

§. 1.

Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre: et habemus enumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in Ecclesiis et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli, quae eorum et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas Ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos valebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes: quibus emendate agentibus fieret magna utilitas, lapsis autem summa calamitas.

§. 2.

Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae eam, quam habet ab Apostolis, traditionem, et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibi

---

1) *φανερουμένην* in praes. posui, quamvis int. habeat manifestatam; cf. I, 4, 2. *παρομοιουμένη* assimilata, 14, 4. *γιγνωσκόμενον* cognitum, 18, 1 extr. *κρυβομένην* absconditam, III, 29, 5. *βλεπόμενος* visus, cett.

2) Ita I, 13, 3. *ληρώδη* int.: deliriosa. Ib. 14, 9. *οὕτως ἐλήρησεν* ita deliravit.

Κεφαλ. γ'.

§. 1.

Τὴν μὲν οὖν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ φανερουμένην [1]), ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ πάρεστιν ἀναγνωρίσαι πᾶσι τοῖς τἀληθῆ ὁρᾶν ἐθέλουσι, καὶ ἔχομεν καταριθμεῖν τοὺς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατασταθέντας ἐπισκόπους κατὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ τοὺς διαδεξαμένους αὐτοὺς ἕως ἡμῶν, τοὺς μηδὲν τοιοῦτο διδάξαντας μηδὲ ἐπιγνόντας, οἷον ὑπὸ τούτων ληρωδεῖται [2]). Καὶ γὰρ εἴ τινα ἀπόκρυφα μυστήρια ἤδεισαν οἱ ἀπόστολοι, ἃ ἰδίᾳ καὶ λάθρα τῶν λοιπῶν ἐδίδασκον τοὺς τελείους, τούτοις ἂν οὐχ ἥκιστα παρέδοσαν, οἷς καὶ αὐτὰς τὰς ἐκκλησίας παρετιθοῦντο [3]). σφόδρα γὰρ τελείους καὶ ἀνεπιλήπτους κατὰ πάντα τούτους ἠβούλοντο εἶναι, οὓς καὶ διαδόχους κατέλειπον τὸν ἴδιον τόπον τοῦ διδασκαλείου παραδιδόντες· ὧν κατορθούντων μεγάλη γίγνοιτ' ἂν ὠφέλεια, παραπεσόντων δὲ δεινοτάτη βλάβη.

§. 2.

Ἀλλ' ἐπεὶ λίαν μακρὸν ἂν εἴη, ἐν τῷ τοιούτῳ συγγράμματι πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν καταριθμῆσαι τὰς διαδοχάς, τῆς μεγίστης καὶ ἀρχαιοτάτης καὶ πᾶσι γνωρίμου ὑπὸ τῶν ἐνδοξοτάτων δυοῖν ἀποστόλων Πέτρου τε καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ θεμελιωθείσης καὶ κατασταθείσης ἐκκλησίας ἣν ἔχει παρὰ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν καὶ κηρυσσομένην τοῖς ἀνθρώποις πίστιν, κατὰ διαδοχὰς τῶν ἐπισκόπων κατελθοῦσαν ἕως εἰς ἡμᾶς, μηνύοντες καταισχύνομεν πάντας

---

3) Verbum idem eodem sensu in N. T. non infrequens. V. I Tim. 1, 18. Forma non insolita, quam posui. Abiere enim apud hos scriptores verba in —μι in regularem contractorum verborum coniugationem.

Digitized by Google

placentia a) vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem b) principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos,

---

a) sibi placentia, sic Claromontanus cod. et Anglicani, quum edd. omnes ante Massuetum habuerint sui placentiam malam; at ipsi Anglicani n affigunt, quod Massueto immerito videbatur esse sphalma. Translatis in graecitatem his, quae sequuntur, apparet, substantivum simile reliquis (κενοδοξία, τυφλότης, κακογνωμοσύνη) requiri. Suiplacentia vel sibiplacentia, vocabulum recens fictum, quo exprimatur *αὐταρέσκεια*, ab huius auctoris ingenio non abhorret, quippe qui et alia nova formare ausus sit (e. g. mysterialiter *μυστηριωδῶς*, intimorate *ἀδιῶς*, impudorate *ἀναισχύντως*, verbosari *φλυαρεῖν* — nisi id vulgare fuit — coinfantiatum est Verbum *συνεσπαίζειν ὁ Λόγος*, primiformis homo i. q. protoplastus, ut alias habet; proximior *οἰκειοτέρα*, requietio *ἀνάπαυσις*). Graecismos in constructione ne durissimos quidem reformidat, e. g. genit. absolutum, Verbum (*Λόγος*) Dei incarnatus cett. Taceo formas vocabulorum corruptas, e. g. transiet, exient, floriet, animae solae (in genitivo!) cett. Ceterum praestetne h. l. suiplacentiam an sibiplacentiam me ignorare fateor. Conferas suicidium, mediae latinitatis nomen. Quamquam alia est res h. l., quum placere verbum regat dativum.

b) potiorem; id Massuetus ex unico Clarom. cod. recepit, quum ceteri exhibeant potentiorem, cui illam praetulit lectionem, „quoniam," ut ait ipse, „principalitati, quam semper obtinuit eccl. Romana, vox potior magis convenit quam potentior." Has vir doctissimus non dissimulat criticae artis leges a se observatas.

4) *ἀνθρωπάρεσκος* in ipso N. T. Eph. 6, 6. Col. 3, 22. De *αὐτάρεσκος* adiectivo v. Lobeck. ad Phrynichum pag. 621. Hinc *αὐταρέσκεια* rite formatum.

5) Placuit Massueto, quod Billius olim coniecerat, *τοὺς παρασυνάγοντας* scripsisse Irenaeum. Verbum est apud Socratem hist. eccl. V, 21. de schismaticis (Novatianis) suos conventus agentibus. At neque is sensus sensui auctoris accommodatus, nec vocabulum aptum vocabulis ab int. posi-

Digitized by Google

τοὺς καθ' ὅν τινα οὖν τρόπον, εἴτε διὰ αὐταρέσκειαν [4]) *εἴτε διὰ κενοδοξίαν εἴτε διὰ τυφλότητα καὶ κακογνωμοσύνην παρ' ὃ δεῖ συλλογιζομένους* [5]). *Πρὸς ταύτην γὰρ τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὴν διαφέρουσαν πρωτείαν* [6])

---

tis: praeterquam oportet colligunt. Ei nova verba erant in promtu, ut composita Graeca exprimeret, e. g. transcorporatum, coabducti, transfictio (*παραποίησις* I, 9, 2). Posui, quod et sententiae et vocabulis apprime convenit: „praeterquam fas est ratiocinantes."

6) potiorem, vel potius potentiorem principalitatem; disceptationibus virorum doctorum insigne par vocabulorum! Coniecerat Salmasius *ὁ πάνυ*, Irenaei manu scriptum fuisse *διὰ τὸ ἐξαίρετον πρωτεῖον*, Massuetus *πρωτεῖον* approbat, adiectivum *ὑπέρτερον* mavult. Uterque in eo videtur errare, quod concretum, ut vocant, nomen supponunt *πρωτεῖον*, textu flagitante abstractum. Gieselerus V. D. (Kirchengeschichte, I. p. 175.) *διὰ τὴν ἱκανωτέραν ἀρχήν* coniecit, *ἀρχήν* idem esse volens, quod Ursprünglichkeit. Principalitatis hanc esse posse significationem concedo, *ἀρχήν* id unquam valere non crediderim, imo ne dici quidem id Graece uno verbo abstracto existimo. (Adverbia sunt *προηγητικῶς*, *προηγουμένως* V, 27, 2; I, 9, 3., utrobique int. principaliter, ursprünglich, secundum primam conditionem vel intentionem; adde III, 23, 3; IV, 4, 1., ubi principaliter eodem sensu, sed desunt Graeca). Ubi *ἀρχήν* int. reddidit principalitas, idem fere est, quod *δύναμις* quaedam summa sive, ut uno verbo dicam, Deus (gnosticorum), I, 26, 1; I, 30, 1.

Sed proferam tandem eum locum, qui aliquid faciat ad illustrandum hunc nostrum: lib. IV, 38, 3: principalitatem quidem habebit in omnibus Deus, Graece: *πρωτεύει μὲν ἐν πᾶσιν ὁ θεός*. Nolo amplius dubitare, *πρωτείαν* ab Irenaeo fuisse h. l. scriptum. De adiectivo potentiorem sententiam ferre non ausim. Neque ab aliis pro certo quidquam statui posse existimo. Si potiorem veram esse putarem lectionem, maiore cum fiducia assererem Irenaei fuisse, quod exhibui in textu, *διαφέρουσαν*. Plana et simplicia tunc omnia forent. Comparativus Latinus sensu non alienus a vocabulo Graeco, in quo latet comparativi notio. Insuper animadverti, interpretem in exprimendis adiectivorum et adverbiorum gradibus non nimis esse accuratum: dilectissimo *ἀγαπητέ*,

Digitized by Google

qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis traditio.

[Reliqua eiusdem capitis paene omnia Graece exhibet Eusebius hist. eccl. lib. V. cap. 6., quae transscribere quum possit videri alienum esse ab hoc loco, id tantum monuerim lectorem, necessaria esse et ea et quae sequuntur capite quarto ad intelligendum Irenaei consilium et argumentationem. Ea

---

portentuosissima et altissima τερατώδη καὶ βαθέα I. praef. §. 1., saepissime πολλάκις I, 13, 5., II, 32, 4., nequissimi πονηροί I, 16, 3., firmissime βεβαίως II, 32, 4. Vides virum bonum non ab omni hyperboles consuetudine immunem. Verum etiam, fateor, positivos inveni adhibitos loco comparativorum et superlativorum, quinimo, quod observasse operae pretium fuerit, comparativos sensu superlativi praeditos: ultimus et iunior ὁ τελευταῖος καὶ νεώτατος I, 2, 2., venerabilior σεβασμιωτάτη I, 9, 1. Est hoc, nisi fallor, latinitatis mediae vestigium. Quae quum ita sint, largior Romanae ecclesiae propugnatoribus, quod ipsis postulare nondum venit in mentem, nostro quoque loco fortassis superlativum nescio quem fuisse in originali textu. At ne quis id affirmet! Equidem etsi fortassis ita fuisse modo scripserim, revera ita fuisse paene negarim, nisi quis antea meliora quam mea attulerit exempla; in meis enim iunior nullum habebat superlativum, venerabilior molestum, contra nihil erat proclivius quam potissimam vel potentissimam scribere principalitatem.

7) ἀνάγκη. Egregie observavit Gieselerus l. c., ita fuisse ab auctore exaratum, quum de eo agatur, quod secundum rerum naturam aliter se habere nequit (natürliche Nothwendigkeit).

8) πᾶσαν ἐκκλησίαν scripsi, i. e. unamquamque, ἑκάστην, non, ut Gieselerus: πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν i. e. totam ecclesiam. In eo enim est Irenaeus, ut indicata traditione in unica illa ecclesia Romana conservata, supersedeat commonstrare, quae sit in reliquis singulis ecclesiis traditio.

Digitized by Google

ἀνάγκη[7]) *πᾶσαν*[8]) *συμβαίνειν*[9]) *ἐκκλησίαν* (*τουτέστι τοὺς πανταχόθεν*[10]) *πιστούς*), *ἐν ᾗ*[11]) *διαπαντὸς ὑπὸ τῶν ὅπου δήποτε*[12]) *συντετήρηται ἡ παρὰ τῶν ἀποστόλων παράδοσις.*

Ea vero, quae media omisit Eusebius, de his, quae testificetur traditio conspicua ex epistola ecclesiae Romanae sub Clemente ad ecclesiam Corinthiam missa, equidem ita e Latina interpretatione restituo:]

---

9) *συμβαίνειν* i. e. concordare cum ea, concinere reddendo testimonio de traditione, per singulas aeque ac Romae asservata.

10) *πανταχόθεν* scripsi; si quis *πανταχοῦ* mallet vel *πανταχόσε*, non refragarer. Ceterum monuerim, in huius generis scriptoribus Graecis *ἐκεῖσε* frequenter poni, ubi *ἐκεῖ* ratio postulat et Atticistae praescribunt. Apud ipsum Hippocratem et Aristotelem, dein apud Olympiodorum et Herodianum *ἐκεῖσε* pro *ἐκεῖ* legi, demonstravit Lobeck. ad Phryn. p. 44. In hoc scriptore etiam in vocabulo *πανταχόσε* idem admitti potest abusus.

11) Miror, quod nemo vetustam Feuardentii aliorumque theologorum ecclesiae Romanae sententiam videtur deseruisse, qui in qua ad Romanam ecclesiam referunt, quamquam id subiectum est remotius quam istud „omnem ecclesiam." Ne Gieselero quidem aliter visum. Mihi hunc esse sensum constat: „unaquaeque alia ecclesia idem testabitur de traditione Apostolorum (quod ostendimus dici ab ecclesia Romana), dummodo ne in ea per haereticos ipsos traditionis puritas inquinata sit", sive, ut Irenaei verbis utar, „dummodo in ea a fidelibus, cuiusvis sint loci, pure conservata sit tradita ab Apostolis veritas." Praemonstrat, nisi fallor, ecclesias barbarorum, in remotis terris disseminatas, necdum ab haeresi gnostica contaminatas, de quibus cap. seq. verba facturus est. — Legere possis, si placet, *καθ' ἣν γε* pro *ἐν ᾗ* ut supra scripsi.

12) *ὁπουδήποτε* vereor ne superfluum videatur monuisse, undique ea aetate, quae est interpretis, valere i. q. ubique. Si quis et paulo ante pro *πανταχόθεν*, ut ego posui, *ὁπουδήποτε* scribere malit, non repugno. Asseverari hac de re nihil potest.

et annuntians, quam in recenti ab Apostolis acceperat, traditionem, annuntiantem unum Deum omnipotentem, factorem coeli et terrae, plasmatorem hominis, qui induxerit cataclysmum et advocaverit Abraham, qui eduxerit populum de terra Aegypti, qui colloquutus sit Moysi, qui legem disposuerit et Prophetas miserit, qui ignem praeparaverit diabolo et Angelis eius. Hunc patrem Domini nostri Iesu Christi ab Ecclesiis annuntiari, ex ipsa Scriptura qui velint discere possunt, et Apostolicam Ecclesiae Traditionem intelligere, cum sit vetustior epistola his, qui nunc falso docent et alterum Deum super Demiurgum et factorem horum omnium, quae sunt, commentiuntur.

Caput IV.

§. 1.

Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; cum Apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis: uti omnis, quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt Ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis Traditionem. Quid enim? et si a) de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? Quid autem si neque Apostoli quidem Scripturas re-

a) et si quibus de cett. Feuardentius et Grabius ediderant; Mass. quibus omisit ex auctoritate codd. Claromontani et Vossiani.

Digitized by Google

καὶ κηρύσσουσα ἣν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει, ἀπαγγέλλουσαν ἕνα Θεὸν παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, πλαστὴν ἀνθρώπου, τὸν ἐπαγαγόντα κατακλυσμὸν καὶ καλέσαντα Ἀβραάμ, τὸν ἐξαγαγόντα τὸν λαὸν ἐξ Αἰγύπτου, τὸν λαλήσαντα τῷ Μωϋσεῖ, τὸν νόμον διαθέντα καὶ προφήτας πέμψαντα, τὸν πῦρ κατασκευάσαντα τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Τοῦτον πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν κηρύσσεσθαι, ἀπὸ τῆς γραφῆς αὐτῆς οἱ βουλόμενοι μαθεῖν δύνανται καὶ τὴν ἀποστολικὴν τῆς ἐκκλησίας παράδοσιν κατανοεῖν, ἀρχαιοτέρας οὔσης τῆς ἐπιστολῆς τῶν νῦν ψευδοδιδασκαλούντων καὶ ἄλλον Θεὸν ὑπὲρ τὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων τῶνδε ἀναπλαττόντων.

Κεφαλ. δ'.

§. 1.

Τοσούτων οὖν οὐσῶν τῶν ἀποδείξεων, οὐ χρὴ ἔτι ζητεῖν παρ' ἄλλοις τὴν ἀλήθειαν, ἣν ῥᾴδιόν ἐστι παρὰ τῆς ἐκκλησίας λαβεῖν, ἐπειδὴ οἱ ἀπόστολοι ὡσεὶ εἰς πλουσίαν ἀποθήκην τὰ τῆς ἀληθείας ἅπαντα εἰς αὐτὴν κατατεθείκασιν, ἵνα πᾶς, ὅστις ἂν θέλῃ, λάβῃ ἐξ αὐτῆς πόμα ζωῆς· αὕτη γὰρ ἡ τῆς ζωῆς εἴσοδος, ἅπαντες δὲ οἱ ἄλλοι κλέπται εἰσὶ καὶ λῃσταί. Διὸ δεῖ παραιτεῖσθαι [1]) μὲν ἐκείνους, τὰ δὲ τῆς ἐκκλησίας μετὰ πλείστης σπουδῆς ἀσπάζεσθαι καὶ καταλαβεῖν [2]) τῆς ἀληθείας τὴν παράδοσιν. Τί γάρ; καὶ εἴ τισι περὶ μετρίου τινὸς ζητήματος εἴη ἡ ἀμφισβήτησις, οὐκ ἆρ' ἔδει πρὸς τὰς ἀρχαιοτάτας ἀποδραμεῖν ἐκκλησίας, ἐν αἷς οἱ ἀπόστολοι ἀνεστράφησαν καὶ παρ' αὐτῶν περὶ τῆς προκειμένης ζητήσεως λαβεῖν τὸ ἀσφαλὲς καὶ τῷ ὄντι ἐναργές; Τί δέ; εἰ μηδὲ οἱ ἀπόστολοι γραφὰς κατέλιπον

---

1) Tit. 3, 10: αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ.

2) Sic: apprehendens scientiam ipsorum καταλαβόμενος κτλ. I. praef. 2.

liquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi Traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant Ecclesias?

§. 2.

Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem Traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes fabricatorem coeli et terrae et omnium quae in eis sunt per Christum Iesum Dei filium. Qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam, quae esset ex Virgine, generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo, et passus sub Pontio Pilato et resurgens et in claritate receptus, in gloria venturus Salvator eorum, qui salvantur, et iudex eorum, qui iudicantur, et mittens in ignem aeternum transfiguratores veritatis et contemtores Patris sui et adventus eius. Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt, quantum autem ad sententiam et consuetudinem et conversationem propter fidem perquam sapientissimi sunt et placent Deo, conversantes in omni iustitia et castitate et sapientia. Quibus qui aliquis annuntiaverit ea, quae ab haereticis adinventa sunt, proprio sermone eorum colloquens, statim concludentes aures longo longius fugient, ne audire quidem sustinentes blasphemum colloquium. Sic per illam veterem Apostolorum traditionem ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcunque eorum portentiloquium est: nequedum enim congrègatio fuit apud eos, neque doctrina instituta.

---

3) Ita: transfictio *παραποίησις* I, 9, 2.

4) *διὰ* posui cum accusativo, etsi Int. habet per, etenim iste alias in eundem incidit errorem, quem ego h. l. odoror, I, 31, 4. conati sumus per te manifestare i. e. *διὰ σέ*, tua gratia.

5) apud eos Int.; ego *παρ' αὐτῶν* i. e. ab haereticis, scio

Digitized by Google

ἡμῖν, οὔκουν ἔδει τῇ τάξει ἀκολουθεῖν τῆς παραδόσεως, ἣν παρέδοσαν οἷς ἐπέτρεπον τὰς ἐκκλησίας;

§. 2.

Τίνι τάξει ὁμολογεῖ πολλὰ ἔθνη τῶν βαρβάρων τῶν εἰς Χριστὸν πιστευόντων, χωρὶς χάρτου καὶ μέλανος γεγραμμένην ἔχοντες διὰ Πνεύματος Ἁγίου ἐν ταῖς καρδίαις τὴν σωτηρίαν, καὶ τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν ἐπιμελῶς φυλάσσοντες, εἰς ἕνα Θεὸν πιστεύοντες τὸν δημιουργὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὃς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν εἰς τὸ πλάσμα ἑαυτοῦ ἀγάπην τὴν ἐκ τῆς παρθένου γέννησιν ὑπέμεινεν, αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον ἑνώσας τῷ Θεῷ, καὶ παθὼν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀναστὰς καὶ ἐν δόξῃ ἀναληφθεὶς ἐν δόξῃ ἐλευσόμενος Σωτὴρ τῶν σωζομένων καὶ κριτὴς τῶν κρινομένων καὶ πέμψων εἰς πῦρ αἰώνιον τοὺς παραποιητὰς [3]) τῆς ἀληθείας καὶ καταφρονητὰς τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ καὶ τῆς ἰδίας παρουσίας. Ταύτην τὴν πίστιν οἱ χωρὶς γραμμάτων πιστεύσαντες, τὸ μὲν πρὸς τὴν διάλεκτον ἡμῶν βάρβαροί εἰσι, τὸ δὲ πρὸς γνώμην καὶ ἔθος καὶ ἀναστροφὴν διὰ τὴν πίστιν ὡς σοφώτατοι καὶ εὐαρεστοῦντες τῷ θεῷ, ἀναστρεφόμενοι ἐν πάσῃ δικαιοσύνῃ καὶ ἁγνείᾳ καὶ σοφίᾳ. Οἷς εἴ τις κηρύξαι τὰ ὑπὸ τῶν αἱρετικῶν ἐπινενοημένα, τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ λαλῶν, εὐθὺς συνέχοντες τὰ ὦτα πόρρω που μακρὰν φεύξονται, μηδὲ ἀκοῦσαι ὑπομένοντες τὴν βλάσφημον λαλιάν. Οὕτως διὰ [4]) τὴν παλαιὰν ἐκείνην τῶν ἀποστόλων παράδοσιν οὐδὲ εἰς ἔννοιαν προίενται, ἥτις ἂν ᾖ ἡ τερατολογία αὐτῶν, οὐδὲ γάρ πω σύναξις ἐγένετο παρ' αὐτῶν [5]), οὐδὲ διδασκαλεῖον κατεστάθη.

---

enim, istum aliquoties τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀγαθά vocare ea quae apud Deum sunt bona. Sensus loci, in versione Lat. subobscurus, apparet: „eo tempore quo barbarae illae gentes traditionem ab Apostolis acceperint, haereticorum ecclesias omnino non exstitisse, necdum doctrinae novum genus tunc proponi coeptum fuisse."

Digitized by Google

§. 3.

Ante Valentinum enim non fuerunt, qui sunt a Valentino; neque ante Marcionem erant, qui sunt a Marcione; neque omnino erant reliqui sensus maligni, quos supra enumeravimus, antequam initiatores et inventores perversitatis eorum fierent.

Marcion autem illi [Cerdoni] succedens invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus continente. Reliqui vero, qui vocantur Gnostici, a Menandro Simonis discipulo, quemadmodum ostendimus, accipientes initia, unusquisque eorum, cuius participatus est sententiae, eius et pater et antistes apparuit. Omnes autem hi multo posterius mediantibus iam Ecclesiae temporibus insurrexerunt in suam apostasiam.

---

6) *μυήτης* nomen, deest Lexicis. Restituere non haesitabam, quum initiati nostri sint *μεμυημένοι*.

Scripsi Erlangae mense Februario MDCCCXLI.

Digitized by Google

§. 3.

Πρὸ γὰρ Βαλεντίνου οὐκ ἦσαν οἱ παρὰ Βαλεντίνου, οὐδὲ πρὸ Μαρκίωνος οἱ παρὰ Μαρκίωνος· οὐδὲ πάντως ἦσαν οἱ λοιποὶ κακογνώμονες, οὓς ἐν τοῖς πρότερον κατηριθμήκαμεν, πρὶν τοὺς μυητὰς [6]) *καὶ ἐφευρετὰς τῆς διαστροφῆς αὐτῶν γενέσθαι.*

[Quae sequuntur de Valentini et Cerdonis aetate Eusebius exhibet hist. eccl. lib. IV. c. 11., in eo tantum peccans, quod Hyginum ἔνατον facit episcopum, quem Irenaeus et h. l. et supra octavum dixit.]

Μαρκίων δὲ διαδεξάμενος ἐκεῖνον ἐνίσχυσεν ἐπὶ Ἀνικήτου δέκατον τόπον τῆς ἐπισκοπῆς κατέχοντος. Οἱ δὲ λοιποὶ οἱ καλούμενοι γνωστικοί, ἀπὸ Μενάνδρου τοῦ Σίμωνος μαθητοῦ, καθὼς ἀπεδείξαμεν, λαβόντες τὰς ἀρχάς, ἕκαστος αὐτῶν ἧς μετέσχε γνώμης, ταύτης καὶ πατὴρ καὶ προεστὼς ἐφάνη. Πάντες δὲ οὗτοι πολὺ μεταγενέστεροι [7]), *μεσούντων τῶν τῆς ἐκκλησίας καιρῶν, ἐπανέστησαν ἐπὶ τῇ ἀποστασίᾳ.*

---

7) posterior μεταγενέστερος I, 9, 2.

Digitized by Google

Recensionen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Novum Testamentum Graece. Textum ad fidem antiquorum testium recensuit (,) brevem apparatum criticum una cum variis lectionibus Elzeviriorum, Knappii, Scholzii, Lachmanni subiunxit Aenoth. Frid. Const. Tischendorf, Theol. Lic., Phil. Dr. Lipsiae 1841. Sumptus fecit C. F. Kochler. Pag. LXXXV. 671 in 12. a).

Was Griesbach schüchtern und besonnen angefangen hat, wird von Tischendorf in seiner Ausgabe auf die Spitze getrieben, indem er in der Regel keine Lesart des neuen Testamentes genehm hält, als wenn sie von den afrikanischen Zeugen bestätigt wird. Lachmann schlug zuerst diesen Weg ein und veranstaltete einen freilich nicht überall diplomatischen Abdruck des bekannten Textes der afrikanischen Handschriften, enthielt sich jedoch des

a) Die nachfolgende Recension der Ausgabe des neuen Testamentes von Herrn Dr. Tischendorf war bereits von der Redaction angenommen, als die oben abgedruckten Bemerkungen dieses Gelehrten zur Kritik des neuen Testamentes von Paris aus einliefen. Diese Bemerkungen enthalten so erfreuliche Mittheilungen über die wackere Thätigkeit des unternehmenden jungen Gelehrten, daß es undankbar erscheinen könnte, wenn ihm ein

Digitized by Google

Urtheils über die Richtigkeit desselben. Tischendorf aber gibt diesen von Lachmann nur selten abweichenden Text als den wahrscheinlich ursprünglichen, ohne sich in eine eigentlich kritische Untersuchung über die Beschaffenheit dieses Textes und sein Verhältniß zu dem morgenländischen einzulassen, was freilich unerläßliche Pflicht gewesen wäre, um den Versuch einer gänzlichen Umgestaltung des bisherigen neuestamenttlichen Textes einigermaßen zu rechtfertigen. Wir finden keinen genügenden Grund für dieses kühne Verfahren angegeben, als das Alter der afrikanischen Handschriften, und selbst dieses Alter wurde nicht weiter untersucht, sondern vorausgesetzt, obgleich man sich der Mühe nicht überheben sollte, die Ergebnisse der Forschungen der Vorgänger von Neuem zu prüfen, ehe

---

vaterländische Zeitschrift in demselben Hefte, worin er seinen von der Ankündigung trefflicher Gaben begleiteten Gruß an das Vaterland niedergelegt, eine wenig beifällige Recension über eine frühere Arbeit zurückbringt. Die Redaction jedoch, wohl erwägend, daß die Wissenschaft im ehrlichen Streite nur gewinnen kann, hat hier nicht Partei ergreifen wollen und daher beiden Sprechern unbedenklich das Wort gegeben. Der Herr Verfasser der Recension wird in seiner Stimmung bedeutend milder werden, wenn er liest, wie anspruchslos Herr Dr. Tischendorf selbst über seine Ausgabe urtheilt, indem er sie nur als „einen bescheidenen Vorläufer eines zu erzielenden Grund- oder Grundlage-Textes" bezeichnet. Herr Dr. Tischendorf aber, dem wir die schönsten Erfolge für seine umfassenden Unternehmungen wünschen, wird das, worin der Recensent gegen ihn Recht haben sollte, als wissenschaftlicher Mann, sich gern gesagt seyn lassen, das aber, worin er demselben haltbare Gründe entgegensetzen zu können glaubt, zu seinen Gunsten und zum allgemeinen Besten näher beleuchten, zu welchem Zwecke ihm diese Zeitschrift offen steht. Erfreulich ist es, daß neben den stürmischen Bewegungen in unserer Theologie auch noch die stille bauende Thätigkeit derjenigen Kritik hergeht, welche den neutestamentlichen Text festzustellen sucht, und daß es, besonders seit Lachmann einen so kräftigen Impuls gegeben, keinen Anschein hat, als wolle die niedere Kritik auf ihren alten Lorbeeren einschlummern. Die Redaction.

man eine so bedenkliche und umfassende Anwendung von ihnen machte. Soll das Alter einer Handschrift als Kriterium ihres Werthes gelten, so fällt es immerhin auf, daß Tischendorf S. LXXIV ff. sämmtliche Uncialhandschriften einzeln und die Minuskelhandschriften nur in Bausch und Bogen aufführt, als verdienten die kleinen Buchstaben nur Gehör, sofern die großen mitsprechen. Gleichwohl sind z. B. MUX aus dem zehnten, H aus dem eilften, die Minuskelhandschrift 1. u. a. aus dem zehnten Jahrhundert. Indessen kann das Alter der Handschrift allein keinen Ausschlag geben. Wenn sich z. B. Johann Chrysostomus zum morgenländischen Texte bekennt, so wird dieser in das 4. Jahrhundert hinauf gerückt, und die Minuskelhandschriften, welche ihn vorzugsweise enthalten, werden so, wenn gleich von jüngerm Datum, den antiquissimis codicibus ebenbürtig. Ueberhaupt liegt dem Kritiker, bevor er berechtigt ist, den morgenländischen Text als einen jüngern zu verdächtigen, ein sorgfältiges patristisches Studium ob; denn in unsern kritischen Apparaten sind mehr die Abweichungen der Kirchenväter von dem morgenländischen elzevirischen Texte als ihre Uebereinstimmung mit demselben angemerkt. Wenn die Divergenz der beiden Texte erweislich schon in das graue Alterthum hinaufreicht; wenn Euthalius im Jahre 462 ein alexandrinisches Exemplar mit dem in Cäsarea vorgefundenen Exemplare des Pamphilus verglich (Bibl. Coisl. p. 262.), so sollte man die Einseitigkeit aufgeben, den Text von B D L in den Evangelien und den von A B C D E F G in den Briefen als den ältesten ohne Weiteres vorzuziehen. Letztere, obgleich verwandt, weichen unter sich selbst wieder so sehr von einander ab, daß sie dadurch schon in den Verdacht der Interpolation fallen. Die Handschrift B, welche Lachmann und Tischendorf über alle andere zu setzen pflegen, hat eine gemeinsame Quelle mit D; diese aber ist auffallend interpolirt und wirft

daher billig auch auf erstere einen Schatten. Ja oft hat B einen noch abgeleitetern corrigirten Text, als die lateinische Familie, wovon ich S. 17 f. meiner Lucubratio critica Beispiele angeführt habe. Ich füge noch eines aus den Evangelien hinzu: Mark. 1, 16. hat D statt ἀμφίβληστρον die Glosse τὰ δίκτυα. Ein Corrector hat ἀμφίβληστρον ohne Zweifel wieder über die Linie gesetzt; B hat nun unschlüssig beides ausgelassen, und Cod. 1, der aus derselben Quelle schöpfte, hat das ursprüngliche Wort hergestellt, aber von der Glosse die Mehrzahl ἀμφίβληστρα gemacht und als wieder eingeschoben vor βάλλοντας versetzt. Tischendorf selbst folgt hier der morgenländischen Lesart. So auch Matth. 24, 20 wird die Auslassung von ἐν vor σαββάτῳ in B u. a. dadurch verdächtig, daß D L σαββάτου corrigirt hatte. Hahn hat in seiner neuen Ausgabe des tittmann'schen Textes (Leipz. 1840) ἐν wieder hergestellt. Einen weitern Grund für den Werth der letztgenannten Zeugenklasse können wir aus einer richtigen Bemerkung des Herrn Tischendorf entlehnen. Er leitet S. IL. den Ursprung der Varianten nicht sowohl von einzelnen Recensenten, als von den verschiedenen Ländern, in welchen sich das neue Testament verbreitete, ab; folglich müssen die asiatischen und byzantinischen, wenn auch jüngeren Handschriften so gut in Anschlag gebracht werden, als die alexandrinischen und lateinischen, oder noch mehr, insofern in jenen Ländern der apostolischen Wirksamkeit die ersten Abschriften mit den Urschriften verglichen werden konnten. Sie verdienen daher keineswegs als ein gemeiner Haufe (caterva) behandelt, und von Tischendorf ignorirt zu werden; sondern der Charakter der abendländischen und morgenländischen unverkennbar auseinander gehenden Zeugen ist unbefangen nach ihrem innern Gehalte zu würdigen, um ein Urtheil zu fällen, auf welcher Seite allein oder öfter die Wahrheit liege. Darauf suchte ich in meiner Lucubratio aufmerksam zu ma-

Digitized by Google

chen, und Tischendorf führt sie, wo sie mit seinen Ansichten zusammenzustimmen scheint, mit Beifall an, geht aber, wo er sie hätte widerlegen müssen, um sich behaupten zu können, stillschweigend an ihr vorüber. Es war mir aber nicht darum zu thun, Lob zu ernten, sondern die vernachlässigte und zum Theil auf schiefe Bahn gerathene neutestamentliche Kritik zu fördern. Dagegen wandte sich Tischendorf gegen die von Scholz zu Gunsten des morgenländischen Zeugenstammes vorgebrachten Beweise. Ich bin nicht gesonnen, für letztern in die Schranken zu treten, aber ich erlaube mir, Hrn. Tischendorf zweierlei entgegenzuhalten.

Erstlich sah sich Tischendorf (und sogar Lachmann) hin und wieder genöthigt, die Spur von B D L in den Evangelien zu verlassen und sich zu dem verachteten morgenländischen Stamme zu wenden. Das 9. Kap. des Evang. Joh. diene uns zum Beispiele. V. 4. wagt Tischendorf nicht aus B D L ἡμᾶς δεῖ zu schreiben, sondern er gibt mit der morgenländischen Klasse ἐμὲ δεῖ. V. 11. nimmt er von BL nicht den Artikel ὁ vor ἄνθρωπος auf. V. 18. erwähnt Tischendorf nicht einmal die Umstellung ἦν τυφλὸς in BL. V. 20. verläßt Tischendorf die Handschrift B, welche ἀπεκρίθησαν οὖν liest, und folgt L, welche sowohl οὖν als αὐτοῖς ausläßt; aber nicht immer ist die gänzliche Auslassung vorzuziehen, wie Tischendorf oft meint; sondern jene hat nicht selten ihren Grund darin, daß eine Correctur in einem verwandten Exemplare, wie hier in B, über die Linie geschrieben worden und dann das Wort über und das auf der Linie ausgelassen wurde. V. 28. läßt Tischendorf mit der morgenländischen Klasse die Verbindungspartikel nach ἐλοιδόρησαν weg, da er sieht, daß die abendländische mit sich selbst uneins ist; D L hat nämlich οἱ δὲ und B καί. V. 35. hat Tischendorf αὐτῷ beibehalten, obgleich BD wegen der Häufung der Pronomina es ausgelassen ha-

ben. Ebenso wenig billigt Tischendorf die verwegene Aenderung von B D in demselben Verse: *υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* statt *υἱὸν τοῦ θεοῦ*. Auch Matth. 17, 20. treffen wir B auf einer absichtlichen Correctur, wo sie mit Origenes die *ἀπιστίαν* der Jünger in eine *ὀλιγοπιστίαν* verwandelt, was Tischendorf gleicher Weise verschmäht hat.

Woher kommen doch den sogenannten jüngern Handschriften diese Perlen, wenn jene nicht eine eigene selbständige Autorität besitzen? Mit welchem Rechte will man diese Autorität in denjenigen Fällen, wo die Interpolation der abendländischen Zeugen weniger handgreiflich ist, hintansetzen und verschmähen?

Zweitens sind, um beide Klassen von Zeugen gegen einander abzuwägen, ganze Stücke fortlaufend, abgesehen von dem tischendorf'schen Texte, mit kritischem Scharfblicke zu vergleichen, mit Hintansetzung der Varianten, über die sich aus innern Gründen nicht entscheiden läßt. Ich will mich diesem Geschäfte unterziehen, und was Tischendorf versäumt hat, hier nachholen, um seine Vorliebe für die alexandrinischen und lateinischen Zeugen zu beurtheilen. Zu diesem Behufe wähle ich ein beliebiges Kap. aus den Evangelien, zwei aus der Apostelgeschichte und eins von Paulus, und gebe der Kürze wegen der alexandrinischen und lateinischen Familie zusammen die Bezeichnung occ. und der morgenländischen Klasse das Zeichen or.

Matth. 26, 7. hat occ. (ohne B) aus Joh. 12, 3. *πολυτίμου*, Lachmann gleichfalls, aber Tischendorf nicht. V. 9. hat occ. *τὸ μύρον*, wahrscheinlich aus Rücksicht auf Mark. 14, 5., ausgelassen, und in letzterer Stelle aus Matth. eingeschoben; denn bei Mark. hat in occ. *τὸ μύρον* keine feste Stelle, woraus erhellet, daß es als Interlinear eingeschoben wurde. V. 17. ist die Auslassung von *αὐτῷ* nach *λέγοντες* in occ. verdächtig, weil cod. 1, der hier oft mit dieser Klasse spricht, eine Umstellung hat,

Digitized by Google

welche, in dem kritischen Apparate fehlend, ich aus eigener Ansicht entnommen habe: *οἱ μαθ. λέγοντες τῷ Ἰησοῦ*. Die andern scheinen die ursprüngliche Stellung hergestellt, aber das Pron. *αὐτῷ* ausgelassen zu haben. V. 22. ist *αὐτῷ* in alex. und or. wahrscheinlich aus Mark. 14, 19. eingeschoben worden; daher ist das unter der Linie stehende *εἷς* vor *ἕκαστος* in or. ausgefallen, und in alex. das Wort *αὐτῶν* nach *ἕκαστος*. Am besten lesen D und die übrigen lat.: *λέγειν εἷς ἕκαστος αὐτῶν*. C hat die Parallelstelle Mark. hinwieder aus Matth. verderbt und *εἷς ἕκαστος* dort corrigirt. Lachmann und Tischendorf folgen dagegen der alex. V. 26. hat occ. *τὸν* weggelassen, irre geleitet durch Mark. 14, 22. und Luk. 22, 19. Deßwegen ist occ. auch verdächtig, daselbst *εὐλογήσας* aus Mark. genommen zu haben, eher als or. *εὐχαριστήσας* aus Luk. Dieselbe occ. hat der Zierlichkeit zu Lieb: *καὶ δοὺς τοῖς μαθ. εἶπεν*. V. 27. lassen einige Handschriften derselben Klasse *καὶ* vor *εὐχαρ.* aus (auch Lachmann), nach Mark. — V. 39. fehlt *μου* in einigen alex. Zeugen (auch bei Tischendorf), nach Luk. 22, 42. V. 43. hat occ. aus Mark. 14, 40: *εὗρεν αὐτοὺς πάλιν* oder *πάλ. αὐτ. εὗρ.* V. 42. scheint or. aus V. 39. *ἀπ' ἐμοῦ* aufgenommen zu haben. Dagegen ist der Zusatz *τὸ ποτήριον* in D und or. richtiger, welcher in alex. darum ausgefallen seyn mag, weil D nach V. 39. die Umstellung versucht hat: *τὸ ποτήριον τοῦτο*. V. 44. hat or. mit B *ἐκ τρίτου*, was eine Glosse zu *πάλιν* zu seyn scheint. V. 52. ist die Lesart der occ. *ἀπολοῦνται* eine Glosse von *ἀποθανοῦνται*. Ein ähnliches Glossem, *ἀπολέσωσι*, kommt auch V. 59. statt *θανατώσ.* in einigen Zeugen wieder vor. V. 53. hat die alex. *λεγεώνων ἀγγέλων*, weil L *ἢ* ausgelassen hatte; daher corrigirten K und S. Gall. *λεγεώνων ἀγγέλους*, was Tischendorf gegen seine sonstige Gewohnheit mit Widerspruch der occ. und or. aufgenommen hat. Denn K und S. Gall. bilden keine eigene

Digitized by Google

Klasse, sondern haben einen von alex. abgeleiteten Text. V. 55. liest Tischendorf nach alex. richtig *καθ' ἡμ. ἐν τῷ ἱερ. ἐκαθεζ. διδάσκων.* Der Einschiebsel *πρὸς ὑμᾶς* in lat. und or. aus Mark. 14, 49. erklärt alle Verschiedenheiten: bald nämlich wurde jener Einschiebsel in A nach *ἐκαθ.* gesetzt, bald vor *ἐν τ. ἱερ. ἐκαθ.* (ohne *διδάσκ.*) in cod. 1, von welcher Schreibart ich mich durch eigene Ansicht überzeugt habe, bald vor *ἐκαθ. ἐν τ. ἱερ. διδ.* (wie Lachmann mit D), bald vor *ἐκαθ. διδ. ἐν τ. ἱερ.* (fälschlich übergeht Tischendorf diese Stellung und hält jene für die des text. recept. des Knapp und des Scholz). V. 59. läßt occ. *καὶ οἱ πρεσβύτεροι* aus, nach Mark. 14, 55. V. 60. läßt alex. das zweite Mal *οὐχ εὗρον* und *ψευδομάρτυρες* aus, was zu billigen ist. Nur sollte aus or. und Syr. hier. *καὶ* vor *πολλῶν* aufgenommen werden, was bei alex. fehlt, wodurch die Entstehung der verschiedenen Lesarten am besten erklärt wird. V. 63. läßt alex. *ἀποκριθεὶς* weg (auch Tischendorf), aus Sucht nach Eleganz. V. 70. läßt occ. *αὐτῶν* weg, was zu loben ist. V. 71. stieß sich occ. an dem doppelten *αὐτόν*, daher corrigirte lat. *ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ* (was Tischendorf hat), alex. mit weniger Willkür ließ *αὐτὸν* nach *δὲ* aus, cod. 1. ließ das Pronomen nach *εἶδεν* aus.

Hiernach bietet or. allein acht Mal das Richtige, occ. allein nur zwei Mal, alex. allein zwei Mal (aber auch zwei Mal das Schlechtere), die lat. allein zwei Mal.

Apostelgeschichte 1, 8. hat *μου* in occ. mehr Wahrscheinlichkeit für sich als *μοι* in or., da in einer ähnlichen Stelle, Röm. 1, 9., D eher eine Neigung zeigt, aus *μάρτυς μου* den Dativ *μοι* zu machen. V. 10. ist *ἐσθήσεσι λευκαῖς* in occ. eher eine Correctur als umgekehrt der Singular, weil von zwei Männern die Rede ist. V. 13. mag die Ordnung in occ., *Ἰωάννης καὶ Ἰάκωβος*, vorzuziehen seyn. V. 15. hat alex. *μαθητῶν* eher in *ἀδελφῶν* corrigirt, als umgekehrt die or., weil von 120,

Digitized by Google

also nicht von den eigentlich sogenannten μαθηταὶ die Rede ist. V. 25. hat die or. κλῆρον wohl aus V. 17. entlehnt, und ist dagegen τόπον in occ. vorzuziehen. V. 26. ist αὐτοῖς in occ. eher eine Correctur aus αὐτῶν, als umgekehrt.

Apostelgeschichte 2, 1. ὁμοθυμαδὸν erklärt Hesychius durch ὁμοῦ. Die letztere Lesart der alex. ist daher aus der ersteren wahrscheinlich entstanden. Aus demselben Grunde, weil die Glosse in der gemeinschaftlichen Urschrift der lat. und alex. über der Linie stand, hat D in der Ungewißheit beides ausgelassen. V. 3. hat umgekehrt D die Glosse und das Richtige neben einander: καὶ ἐκάθ. τε, B καὶ ἐκαθ., und or. das Richtige ἐκάθισέν τε, das auch Tischendorf beibehalten hat. V. 7. hat alex. πάντες aus V. 12. aufgenommen, Tischendorf dießmal nicht. V. 12. ruht der Verdacht gleichfalls auf occ., daß sie, den Optativ τί ἂν θέλοι irrig für eine indirecte Frage haltend, in τί θέλει verändert habe, obgleich gute griechische Schriftsteller den Optat. mit ἂν in der directen Frage gleichfalls gebrauchen. Außerdem wirft die Umstellung τί τοῦτο θέλει in A auf die occ. überhaupt den Verdacht, diese Stelle willkürlich behandelt zu haben. V. 17. hat B aus Joel 3, 1. μετὰ ταῦτα statt ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις corrigirt, was Tischendorf nicht aufgenommen hat. V. 30. läßt D τὸ aus, die alex. nun springt von κατὰ zu καθίσαι über und läßt τὸ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν Χριστὸν καὶ aus. V. 31. ist die Auslassung der occ. ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, als aus dogmatischen Gründen geschehen, verdächtig, weil die Seele Christi dem Vater befohlen worden ist. V. 36. fehlt αὐτὸν in D, daher ist die verwandte alex. verdächtig, daß sie es an einer falschen Stelle nach κύριον eingeschoben habe, die or. hat es hinter Χριστ. V. 41. hat D πιστεύσαντες anstatt ἀσμένως ἀποδεξάμενοι corrigirt, die alex. hat ἀποδεξ. wiederhergestellt, aber ἀσμένως ausgelassen, welche

Digitized by Google

Auslassung gleichfalls verdächtig ist. V. 42. hat die occ. καὶ vor τῇ κλάσει wegen Häufung des Bindeworts weggelassen. V. 43. ist ἐγίνετο in occ. im Anfange aus demselben Worte am Ende entstanden. Am Ende des Verses hat die alex. einen müßigen Zusatz (Tischendorf nicht). V. 47. scheint in der occ. Urschrift ἐπὶ τὸ αὐτὸ weggelassen worden zu seyn, weil mit Kap. 3. eine neue Lection anfing; D hat jene Worte wieder, aber umstellt, ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ; die alex. hat das auf der Linie stehende τῇ ἐκκλησίᾳ ausgelassen.

Wenn diese Bemerkungen richtig sind, so hat or. in den zwei ersten Kap. der Apostelgesch. dreizehn Mal das Bessere als occ., und außerdem hat die alex. noch allein drei Interpolationen. Die occ. dagegen hat drei Mal das Richtigere als die or. In der Apostelgesch. ist der occ. Text besonders interpolirt.

Röm. 1, 8. hat die occ. περὶ aus 1 Kor. 1, 4. statt ὑπὲρ aufgenommen. V. 13. ist οὐκ οἶμαι δὲ aus lat. vorzuziehen, da die gewöhnliche Lesart der Stelle Kap. 11, 25. ihre Entstehung verdankt. V. 16. läßt B πρῶτον aus, wahrscheinlich absichtlich, um den Juden nicht einen Vorzug vor den Heiden in der Berufung zum Christenthum einzuräumen, obgleich auch die gewöhnliche Lesart, wenn sonst B nicht der Willkür verdächtig wäre, aus Kap. 2, 10. entstanden seyn könnte. V. 19. scheint die Umstellung in der occ. ὁ θεὸς γὰρ aus Kap. 14, 3. corrigirt zu seyn. V. 27. hat C τε gar nicht, und daher ist die ganze occ. verdächtig, welche δὲ statt τε hat, indem ein Glossem über der Linie das gänzliche Auslassen nach sich zu ziehen pflegte. V. 29. fehlt in lat. πονηρίᾳ, in alex. fehlt πορνείᾳ, die or. hat beides neben einander, πορν. πονηρ., cod. 31. hat auch beides, aber umstellt, πονηρ. πορν. In diesem Falle haftet immer Verdacht auf einem der beiden Wörter; πονηρίᾳ scheint durch Schreibfehler aus πορνείᾳ entstanden zu seyn, da dieses

Digitized by Google

Wort weniger entbehrt werden kann als πονηρίᾳ nach κακίᾳ. Auch hier hat die alex., welcher Tischendorf gefolgt ist, die von der lat. abgeleitete Lesart. Auch die Stelle, die κακίᾳ in der or. nach πλεονεξίᾳ einnimmt, ist verdächtig; es mochte wegen des über der Linie geschriebenen πορνείᾳ oder wegen des Gleichlauts mit ἀδικίᾳ ausgefallen und wieder eingeschaltet worden seyn. Richtiger hat die lat. ἀδικίᾳ, κακίᾳ, πορνείᾳ. V. 31. hat die or. ἀσπόνδους aus 2 Tim. 3, 3. eingeschoben. V. 32. erklärt sich die Lesart in B abermals aus D E G als eine abgeleitete Correctur; denn letztere schieben willkürlich vor ὅτι ein οὐκ ἐνόησαν oder οὐκ ἔγνωσαν ein; davon macht nun B ποιοῦντες und συνευδοκοῦντες abhängig, wie sie statt ποιοῦσιν und συνευδοκοῦσιν corrigirt.

Demgemäß liest die or. vier Mal besser als die occ., letztere nur ein Mal besser als die or. Die lat. allein hat zwei Mal das Richtige, B hat sechs Mal das Falsche und nur ein Mal das Wahre mit der occ.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich die Anforderung an den Kritiker, von den alexandrinischen und lateinischen Zeugen, zumal wenn sie allein stehen, einen vorsichtigen Gebrauch zu machen und ihnen nur dann zu folgen, wenn innere Gründe für sie sprechen. Als Hug in seinem Programm im Jahre 1810 die vatikanische Handschrift in das vierte Jahrhundert setzte, dachte er wohl nicht, daß dieses der Anfang der Interpolation des neuen Testamentes werden, und daß nach Jahrzehenten Gelehrte von diesem vermeintlichen Alter sich blenden lassen würden. Unter diesen Umständen ist es wohl der Mühe werth seine Meinung von Neuem zu prüfen. Sie wird uns als eine so zweifelhafte erscheinen, daß man in keinem Falle dadurch zu einem wegwerfenden Urtheile gegen andere Urkunden berechtigt ist. Die Form der Buchstaben der Handschr. B, wovon Hug zu Anfang seines Programms eine Probe gegeben hat, ist dieselbe wie die der basler, welche in der

Digitized by Google

Kritik E bezeichnet ist; letztere hat keine späteren Formen als nur kurze Läppchen in dem Buchstaben Δ, welcher in B mehr alterthümlich △ gehalten ist; dagegen hat jener das R unten eckig, wie A und der cod. Colbertinus vor dem 6. Jahrhundert. Hug. Einl. I. S. 282. setzt E in das 8. Jahrh.; wir dürfen diese Handschrift auch in das 7. hinaufrücken, da nach der Bemerkung des Montfaucon in der Palaeogr. Gr. die Buchstaben ∈CO im achten und 9. Jahrhundert nicht mehr wie in E rund, sondern zusammengedrückt zu seyn pflegten. Was hat nun B vor E im Alter voraus? B hat selten eine Interpunction an der Höhe der Endbuchstaben; doch hat Hug de cod. Vatic. antiq. p. 9. 2 Kor. 3, 15. auch von erster Hand unbezweifelt ein solches Punkt entdeckt. Aber auch die stichometrische Handschrift D (Cantabrig.) hat keine Interpunction, als am Ende eines Kapitels einen Doppelpunkt. In den alten Büchern war in dieser Beziehung keine Uebereinstimmung; man setzte bald Unterscheidungszeichen und Accente, bald nicht (Villois. Proleg. ad Homer. p. IX seq.). Schon zu Aristoteles Zeit wurden die Bücher interpungirt (Rhetor. 3, 5. Poet. 25.). Nach Birch, der die Handschrift B genau verglichen hat, sind die Accente und Spiritus in derselben von erster Hand, Hug aber (S. 10.) will durch Gläser entdeckt haben, daß sie von der zweiten Hand herrühren, welche auch die Züge der Buchstaben mit Dinte erfrischt hat. Wer will aber in solchen Dingen eine bestimmte Behauptung aufstellen? In den wenigen erblaßten Stellen, welche nicht mit späterer Dinte überzogen worden sind, vermißt zwar Hug die Apices, allein sie mochten da entweder gerade erloschen seyn, oder man war in alten Urkunden überhaupt in den Apices nachlässig, wie ich z. B. von der Handschrift 109 (etwa vom 11. Jahrhundert) in meiner Lucubratio S. 32. nachgewiesen habe. Beide also, sowohl Birch als Hug, mögen Recht haben, daß die erste und

Digitized by Google

die zweite Hand in diesen kleinen Zeichen in B thätig gewesen wären. Aber gesetzt auch, sie hätten ursprünglich gefehlt, so haben A L D und noch die St. galler Handschrift, die man in das 9. Jahrhundert setzt, keine Accente, und Montfaucon, ein Kenner in diesen Dingen, bemerkt in der Palaeogr. Gr. p. 185., man habe ungefähr bis in das 7. Jahrhundert ohne Accente und Spiritus geschrieben. Gerade in dieser Periode konnte also füglich B geschrieben worden seyn, wenigstens so gut als in einer frühern. Ob der Brief an die Römer in B von der ersten Hand bloß πρὸς Ῥωμαίους zur Unterschrift hatte, und ob der Zusatz ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου von einer zweiten Hand geschrieben sey, wie Hug S. 18 behauptet, muß bei der Beschaffenheit der Handschrift dahin gestellt bleiben und entscheidet wieder nichts für ein höheres Alter. Besonders aber die Kapiteleintheilung ist es, weßwegen Hug die Handschrift vor die Zeit des Euthalius setzen möchte; denn es befinden sich darin weder die ammonianischeusebianischen Abschnitte in den Evangelien, noch die von Euthalius verbreiteten in der Apostelgeschichte und in den Briefen. Allein diese Folgerung beruht auf zwei unerwiesenen Voraussetzungen. Einmal die Kapiteleintheilung des Eusebius und Euthalius müßte so allgemein gewesen seyn, daß sie eine jede andere sogleich verdrängt hätte. Die Herrschaft jener Männer aber war so wenig ausschließend, und man hielt jenes Beiwerk für so außerwesentlich, daß z. B. die basler Evangelienhandschrift E, wie Hug, Einl. I. S. 282. selbst anerkennt, ursprünglich gar keine Kapiteleintheilung hatte, die erst von einer viel späteren Hand nachgeholt worden ist. Wenn nun eine Handschrift ohne Spur solcher Abschnitte nach Hug im achten Jahrhundert geschrieben worden ist, konnte nicht auch B im siebenten Jahrhundert einer andern Spur nach einer etwa in einer andern Diöceſe eingeführten Eintheilung folgen? Und mit welchem Rechte setzt derselbe Einleit. I. S. 260.

die Handschrift A, als in der die Neuerungen des Euthalius noch nicht bemerklich seyen, mit solcher Bestimmtheit vor die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts? Ohnehin schrumpfen jene Neuerungen beim Lichte betrachtet sehr zusammen. Die Kapiteleintheilung der Briefe war bekanntlich schon vor Euthalius vorhanden, auch hatte ein Kirchenvater eine Inhaltsanzeige von jedem Kapitel gefertigt, und Euthalius hat diesen Inhalt nur seiner Ausgabe beigesetzt. Unsere gewöhnlichen Handschriften der Briefe haben nicht einmal durchgängig seine Kapiteleintheilung, sondern merken nur die Zahl der Stichen an, aber ohne Gleichförmigkeit. Ich habe z. B. aus den marcianischen Handschriften bemerkt, daß die mit der Ziffer 106 und 108 bezeichneten für den Brief an die Galater 392, die Handschrift 109 dagegen nur 233 στίχοι aufführen. Auch die beliebte Eintheilung der Handschriften in vorstichometrische und stichometrische ist eine sehr zweifelhafte. Denn die Erfindung, die man dem Euthalius zuschreibt, das neue Testament stichometrisch zu schreiben, war allzu possierlich, als daß man mit Recht annehmen könnte, ein Jeder, der nicht diese Schreibart befolgte, müsse voreuthalianisch gewesen seyn. Die Handschrift A namentlich scheint die Stichometrie wie K durch Punkte angedeutet zu haben und ist schon aus diesem Grunde sehr wahrscheinlich nachstichometrisch. — Könnte man aber auch das voreuthalische Alter der in B befindlichen Kapiteleintheilung nachweisen, so folgte hieraus nicht einmal etwas für das Alter der Handschrift selbst. Die zweite Voraussetzung nämlich, worauf jener Schluß beruht, als müßte das Zeitalter der Handschrift und ihrer Kapiteleintheilung eines und dasselbe seyn, wird durch die Handschrift selbst offenbar widerlegt. Sie hat in den pauliniſchen Briefen fortlaufende Kapitel, den an die Galater schließt sie mit dem 59., und hebt den an die Hebräer mit dem 60. an, ob sie gleich dem letzten, wie

Digitized by Google

A C u. a., die Stelle nach 2 Theſſal. anweiſt. Somit unterſcheidet ſie ſelbſt ihr eigenes Alter von dem der Kapiteleintheilung, daß ſie keineswegs gleichzeitig ſeyen, wie Hug vorauszuſetzen beliebte. Im Gegentheile können füglich zwiſchen der aufgenommenen Kapiteleintheilung und dem Abſchreiber, der ſich dieſelbe aneignete, Jahrhunderte in der Mitte liegen. — Ferner hat B im Anfange des Briefes an die Epheſer die Worte ἐν Ἐφέσῳ nur am Rande, und nach dem Zeugniſſe des Baſilius haben dieſe Worte in alten Büchern gefehlt. Aus dieſem Umſtande ſchließt nun Hug Einl. I. S. 256., ſehr gewagt: „unſer Buch mußte alſo in den Zeiten des Baſilius ſchon ein altes Buch geweſen ſeyn", und er ſetzt es daher um ein Merkliches vor Baſilius. Allein aus jenem Zeugniſſe, welches nur eine alte Lesart beurkundet, läßt ſich in der That noch nicht auf ein altes Buch ſchließen. Wir hätten nach dieſer Schlußfolge unzählige uralte Bücher, wenn etwa eine junge Handſchrift irgend eine alte Lesart mit Tertullian oder Irenäus gemein hat. Außerdem wenn wir annehmen wollen, die Worte ἐν Ἐφέσῳ zeugten von jüngerer Zeit, ſo hat ja B beide Lesarten beiſammen, indem Hug ſelbſt zugeſteht, die Worte am Rande ſeyen von der erſten Hand geſchrieben. Somit läßt ſich auch hieraus kein Schluß auf das Alter der Handſchrift ziehen.

Dieſe Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, wie viel Unhaltbares über das Alter unſerer Handſchriften vorgebracht und ohne weitere Prüfung ein halbes oder auch ein ganzes Jahrhundert Andern nachgeſagt wird. Bei der neueſten Anwendung aber, die von dieſen Hypotheſen auf den Text des neuen Teſtamentes gemacht werden will, ſcheint es nöthig, vor dem zu viel beſtimmen wollen und der zu genauen Begrenzung des unbekannten Zeitalters der Handſchriften zu warnen, um deſto mehr Feld für die Würdigung des innern Textcharakters der-

ſelben zu gewinnen. Nach dem Geſagten iſt es wohl möglich, daß B gleichzeitig mit E oder funfzig Jahre vorher geſchrieben iſt; E aber hat einen byzantiniſchen Text, ja iſt ſehr wahrſcheinlich in Konſtantinopel ſelbſt geſchrieben, alſo iſt ſogar von der äußern Seite her dieſer Text ſo gut alterthümlich als der von B und verdient vor der Hand ebenſo viel Beachtung als dieſer. Der Text von B ſetzt öfter, wie geſagt, den von D voraus, letztern glaubt man im 7. Jahrhundert geſchrieben und Alles zuſammengenommen, ſetze ich auch B nicht früher, ob ich gleich auf ſolche Muthmaßungen in Abſicht auf den kritiſchen Gebrauch keinen großen Werth lege.

Die Reihenfolge der neuteſtamentlichen Schriftſteller betreffend, ſo mißbillige ich es, daß eine neue Ausgabe, welche ſich ad fidem antiquorum testium ankündigt, die in dieſen befindliche Folge der katholiſchen Briefe nach der Apoſtelgeſchichte und die Folge des Briefes an die Hebräer nach dem an die Theſſal., wie ſie in den alexandriniſchen, ſonſt zur Ungebühr vorgezogenen Büchern ſteht, nicht angenommen, ſondern ſich nach der bei uns herkömmlichen gerichtet hat.

Fragen wir, ob die Ausgabe von Tiſchendorf die neuteſtamentliche Kritik wirklich gefördert habe, ſo iſt zu bemerken, daß Tiſchendorf zur Zeit noch keine alte Handſchrift benutzt, dagegen die Abweichungen des ſogenannten textus receptus, ſo wie der Ausgaben von Knapp, Scholz und Lachmann von ſeinem eigenen Texte angemerkt hat. Schon Griesbach hat die Abweichungen ſeiner Ausgabe von dem textus receptus bemerklich gemacht, Scholz weicht wenig von letzterm ab, Lachmann folgt mehr den alexandriniſchen Zeugen, als daß er eine ſelbſtändige Recenſion darſtellte, und Tiſchendorf geht verhältnißmäßig ſelten von ihm ab; Knapp bewegt ſich meiſt zwiſchen dem textus receptus und Griesbach. Die Recenſion von Griesbach hätte gewiß eher als die Ausgabe von Knapp mit

Digitized by Google

dem neuen Texte verglichen zu werden verdient; statt dessen gibt Tischendorf nur in der Vorrede S. LXIV ff. die Abweichungen Griesbach's von Knapp. Abgesehen von der Zweckmäßigkeit des Plans, sind hinsichtlich der Genauigkeit wenige Ausstellungen zu machen. Joh. 9, 11. vergaß Tischendorf zu bemerken, daß der textus receptus und Scholz nach ἐκεῖνος die Worte καὶ εἶπεν haben, was auch in der Nachlese Vorr. S. LVI f. fehlt. Eben so ist Apost. 1, 22. die Umstellung im textus receptus γενέσθαι σὺν ἡμῖν nicht angemerkt. Apostelgeschichte 9, 16. führt Tischendorf die Handschriften 96 und 109 neben einander auf, wogegen zu erinnern ist, daß dieses eine und dieselbe Handschrift ist, da ich ihr in ihren Varianten nicht, wie Griesbach, in der Apostelgeschichte eine andere Ziffer als in den paulinischen Briefen geben, sondern den einmal ertheilten Namen beibehalten wollte. Matth. 26, 53. führt Tischendorf die St. galler Handschrift fälschlich für die Lesart πλείους δώδεκα an; allein sie hat πλείους ἢ δώδεκα λεγεώνων ἀγγέλους. Als eine Inconsequenz erscheint es, wenn Matth. 21, 42. καὶ ἔστιν, in demselben Satze Mark. 12, 11. καὶ ἐστιν geschrieben wird. Gal. 6, 15. sollte die Accentuation statt περιτομή τι ἔστιν wohl richtiger περιτομή τί ἐστιν stehen. Mark. 1, 16. hätten Lachmann und Tischendorf consequent τ. ἀδ. Σίμωνος drucken lassen sollen, nicht τοῦ Σίμ. Scholz führt L fälschlich für die letztere Lesart an; sie läßt mit B den Artikel weg (vrgl. Griesbach. Symb. crit. T. I. p. 60.). Röm. 5, 14. soll es statt Ambr. wohl Ambrosiaster heißen.

Die Interpunction ist zu größerer Einfachheit als bei Knapp u. A. gebracht worden. Allein hier genügt es nicht, Kommata zu streichen, sondern eine Radicalcur thäte noth, daß man zu den antiquissimis codd. wirklich zurückgehe. Wo findet sich aber in diesen ein einziges Komma, oder ein Frag- oder gar ein Ausrufungszeichen? Die Kommata sind erst 1000 Jahre alt; das

Zeichen unseres griechischen Kolons ist zwar alt, aber es hatte ehemals die Kraft des Punktes. Die Handschrift L, die man in das neunte Jahrhundert setzt, hat Kommata und für größere Abtheilungen Kreuze. In ältern Urkunden aber kommt die Form des Komma nur als Interpunction der Wörter, nicht der Sätze, vor, als ὑποδιαστολή, um bei dem Zusammenhange der Wörter Mißdeutungen und falschen Abtheilungen vorzubeugen, als *ECTIN,AΞIOC* oder *ECTIN,OYC* (Villois. Proleg. ad Hom. p. I.). Warum gehen wir nicht zu der Lehre der alten griechischen Grammatiker von der Interpunction, zu Dionysius und Nikanor, zurück, wenn wir so viel Werth auf diplomatische Ausgaben legen? Stellen wir ihre Vorschriften bei Villoison. Anecdota, II. p. 138 seqq. zusammen, so hatten die Griechen dreierlei Punkte an verschiedenen Stellen der Endbuchstaben, entweder oben (wie das moderne griechische Kolon), dieß war das eigentliche Punkt (στιγμή), oder in der Mitte (μέση), dieß vertrat die Stelle unseres Komma (wie auch die Handschrift L das Komma in die Mitte der Endbuchstaben setzt), oder unten (ὑποστιγμή, nach Art unseres modernen Punktes gesetzt), dieß ist eine sinnreiche Bezeichnung, die wir gar nicht mehr haben, und wofür wir unser Komma zu setzen pflegen, nämlich um die Satzgefüge bemerklich zu machen, wenn der Sinn schwebt und das Fehlende sucht (wie auch die hebräische Sprache solche verbindende Interpunctionen hat), also z. B. vor dem Nachsatze, zwischen dem Participium, welches für sich etwas regiert, und dem verbum finitum, worauf es sich bezieht, zwischen ὄφρα und τόφρα. — Die Lehre von der griechischen Interpunction ist somit nach Form und Bedeutung sehr einfach und richtig. Das Punkt unten zeigt Satzverbindung an, das Punkt oben Satztrennung, und das in der Mitte beides zugleich, also eine geringe Trennung und eine schwache Verbindung. Es wäre der Mühe

Digitized by Google

werth, diese Regeln in einer neuen Ausgabe einmal in Anwendung zu bringen und die Leser daran zu gewöhnen; nur dann könnten wir uns rühmen, alte Schriftsteller nach alterthümlicher Art herausgegeben zu haben. Unsere jetzigen griechischen Ausgaben, mit den alten Urkunden und Regeln verglichen, sehen fast aus wie eine hebräische Bibel mit Komma und dergleichen versehen. Die Unterscheidungszeichen lassen sich bei einer Sprache nicht wie etwa die Formen der Buchstaben verändern, sondern gehören mit zu ihrem Genius. Man sollte die antiquissimos codd. am wenigsten in solchen Dingen überhören, in welchen die Neuerung in den jüngern Hdsch. außer Zweifel liegt. Einer verhältnißmäßig spätern Zeit gehört der Gebrauch an, in dem Trennungspunkt wieder einen Unterschied zu machen zwischen dem gewöhnlichen am Ende eines Satzes (στιγμὴ ἀτελής) und zwischen dem Punkte nach einem Absatze (στιγμὴ τελεία). Letztere finden wir in den Handschriften bald mit einem Kreuz +, bald mit zwei Punkten : bezeichnet.

Die Bildung des Aoristus 2. mit α, εἶπα, ἤλθαμεν u. s. w., kommt bei der Hinneigung des Hrn. Tischendorf zu der alexandrinischen Familie in seiner Ausgabe viel häufiger vor, als die Vorsicht Winer's in seiner neutestamentlichen Grammatik anrieth. Die LXX. haben zwar diese Formation gewöhnlich; dessen ungeachtet muß man hierin gegen die alexandrinischen Handschriften des neuen Testamentes mißtrauisch seyn, weil Hug diese Formen als eine Eigenthümlichkeit der dasigen Abschreiber nachgewiesen hat. Hier also sollte man vornehmlich die Bestätigung in alten byzantinischen Handschriften suchen und abwarten. Man hat den lateinischen und alexandrinischen Dokumenten bereits große Aufmerksamkeit gewidmet; nun bleibt die gleiche Pflicht für die morgenländischen übrig. Diese wurden früher mit dem elzevirischen Texte verglichen und darum wenig Abweichungen angemerkt; dennoch darf man

bei dem Zustande der Collationen aus dem Stillschweigen nicht gerade auf Uebereinstimmung schließen. Um den morgenländischen Text gegen den abendländischen interpolirten gebührend in Schutz zu nehmen, so verdienen die ältesten byzantinischen Handschriften, also vor allen die basler E, wortgetreu verglichen zu werden. Was es mit der Redensart für eine Bewandniß habe, wenn Griesbach z. B. von der Handschrift 1 sagt: accurate a Wetstenio collatus, habe ich in meiner Lucubratio S. 237. bewiesen und nicht weniger als 42 bisher noch nicht oder falsch ausgezogene, zum Theil ganz eigenthümliche Varianten in dem einzigen 14. Kapitel des Markus aus dieser, durch die Güte des Hrn. Professor Gerlach in Basel mir mitgetheilten Handschrift aufgeführt. Und doch hat der Evangelientext dieser Handschrift eine eigene Abart der so beliebten alexandrinischen Familie und bezeugt seinerseits die Irrgänge und Willkür derselben.

Die neutestamentliche Wortkritik hat ihre excentrischen Bahnen durchlaufen: der Vulgärtext hat die morgenländischen Urkunden überschätzt, Griesbach zählt sie noch für $\frac{1}{3}$, die lateinischen und alexandrinischen für $\frac{2}{3}$, Lachmann und Tischendorf bringen die ersten kaum mehr in Anschlag und die übrigen Ausgaben bewegen sich mehr oder weniger grundsatzlos in der Mitte. Es dürfte nun an der Zeit seyn, einzulenken und, die Einseitigkeiten beider Systeme vermeidend, die morgenländischen und abendländischen Zeugen als zwei selbständige Klassen gelten zu lassen, durch kritischen Tact nach innern Gründen den Ausschlag zwischen beiden zu geben und so eine neue Textesrecension auf der Bahn, die schon Bengel rühmlich betreten hat, zu veranstalten. So der Herr will, gedenkt der Unterzeichnete mit Benutzung der basler Handschriften sich dieser Arbeit zu unterziehen.

W. F. Rinck.

Digitized by Google

2.

Die Philosophie des Christenthums, oder Metaphysik der heiligen Schrift, als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte. Erster Band: die Lehre von der Idee; in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos; von Dr. Franz Anton Staudenmaier, Prof. der Theologie an der Universität Freiburg im Breisgau. Gießen 1840. XXX. u. 923 S.

Herr Staudenmaier hat sich seit einer Reihe von Jahren theils durch umfassendere Schriften, unter denen hauptsächlich die Encyklopädie der theologischen Wissenschaften; Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums; Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit; der Pragmatismus der Geistesgaben genannt zu werden verdienen, theils durch zahlreiche Abhandlungen eine rühmliche Stelle in der Zahl derjenigen Theologen erworben, die das Gebiet ihrer Wissenschaft nicht durch alle möglichen Cautelen gegen den philosophischen Geist des Jahrhunderts abzusperren suchen, sondern im Gegentheil ernstlich bemüht sind, die endliche Lösung des Gegensatzes zwischen Theologie und Philosophie wenigstens vorzubereiten und anzubahnen. Solche Bemühungen, wenn sie irgend Erfolg haben sollen, setzen eine vertraute Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie voraus, und zwar nicht allein in der Weise, daß ein reicher Schatz historischer Kenntnisse das Ergebniß

Digitized by Google

der philosophischen Studien bildet, sondern vornehmlich mit dem weit erheblicheren Resultate eines sichern und klaren Verständnisses der Jetztzeit und ihrer Wissenschaft, so wie einer freien Perspective in die Zukunft und ihre Entwickelungsphasen. Die lebhafte Theilnahme an dem Fortgange der schelling'schen Philosophie, die große Hochachtung vor der genialen Persönlichkeit ihres Meisters, die Herr Staudenmaier bei jeder Gelegenheit offen ausspricht, beurkunden an sich schon eine innige Beziehung zu der neuen Philosophie und ihren Gegensätzen; gerechtfertigt und erhöht aber wird diese günstige Meinung, wenn man in den Schriften unseres Verfassers durchgängig einen richtigen Blick in den Geist der einzelnen Systeme wahrnimmt, womit sich das entschiedene Streben paart, neben der speculativen Vermittlung von Glauben und Wissen und trotz der immanenten Beziehung Gottes zur Welt die transcendente Bedeutung der absoluten Idee und ihrer Dreipersönlichkeit festzuhalten. Unverkennbar blieb auch in dieser Beziehung Schelling nicht ohne Einfluß auf seinen talentvollen Schüler, wenn man zu der Annahme berechtigt ist, daß Schelling seinen frühern Standpunkt wesentlich geändert, und wie z. B. Ringseis in seinem Systeme der Medicin (I. B. Regensburg 1841.) S. 142. behauptet, in seinen Vorlesungen erwiesen hat, daß die Schöpfung überhaupt und die individuelle Freiheit insbesondere nicht ohne einen dreipersönlichen Gott im kirchlichen Sinne des Worts möglich sey. Bei diesen Voraussetzungen wird man es leicht erklärlich finden, daß Staudenmaier gegen das hegel'sche System und seine Consequenzen eifrigst zu Felde zieht, eine Aufgabe, die er in einer ausführlichen Kritik der hegel'schen Religionsphilosophie, mitgetheilt in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie (I. B.), mit der ganzen Schärfe seiner dialektischen Waffen zu lösen suchte. Hier schon und dann

Digitized by Google

insbesondere in einer Abhandlung über den unpersönlichen Gott des Pantheismus war es ihm nicht sowohl um Bekämpfung bestimmter philosophischer Ansichten zu thun, sondern seine Polemik galt überhaupt dem Pantheismus in allen seinen Formen und Verzweigungen. Bei alle dem war Herr Staudenmaier weit entfernt, einen Jeden anrüchig und ketzerisch zu finden, der mit seinen Ansichten nicht schlechthin harmonirte; er neigte noch entschieden auf die Seite jener neuen philosophischen Schule, deren Vertreter, wie C. H. Weiße, J. H. Fichte, P. Fischer, die Freiheit des philosophischen Denkens und die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntniß und begrifflichen Fassung Gottes und der göttlichen Ideen mit der Voraussetzung einer transcendenten Dreipersönlichkeit des absoluten Wesens verbinden wollen. Noch kam in dieser Schule, wenn man überhaupt von einer solchen reden kann, keine allgemeine Verständigung darüber zu Stande, in welchem bestimmten Verhältnisse der Logos zu Gott und zur Welt stehe; die bisherigen Versuche, wie wir sie in den Schriften von Weiße und Fischer über die Idee Gottes finden, gehen im Allgemeinen von der Möglichkeit einer immanenten Beziehung Gottes zur Welt aus, die sie durch den Logos vermittelt seyn lassen; allein die Frage, wie sich die Idee der Schöpfung im Logos zu seiner absoluten Natur als einer besonderen Person in der göttlichen Dreipersönlichkeit verhalte, wurde entweder ganz mit Stillschweigen übergangen, oder wenigstens nicht befriedigend gelöst. Dieß scheint besonders auch Sengler zu fühlen, der es sich ernstlich angelegen seyn läßt, dem offenbaren Mangel durch eine präcisere Fassung der Logos- und Schöpfungsidee abzuhelfen, unstreitig mit wesentlicher Bezugnahme auf das System des Mannes, der sich die Bekämpfung des Pantheismus zur Lebensaufgabe gemacht zu haben scheint.

Digitized by Google

Bekanntlich hält der Weltpriester Dr. Anton Günther in seinen zahlreichen Schriften nur dann einen wahren Fortschritt des philosophischen Denkens für möglich, wenn ein geschichtlicher Rückschritt gemacht und die Entwicklung, mit völliger Uebergehung der seitherigen Systeme, bei Carteſius von Neuem wieder aufgenommen werde. Nur wenn man den Gegensatz zwischen Geist und Natur eben so streng festhalte, wie diese Grundsäule der neuen Philosophie, sey die Möglichkeit jeder pantheistischen Begriffsverwirrung von vornherein abgeschnitten; denn so allein könne der göttliche Weltgedanke, d. h. der Gedanke und Begriff Gottes von der Welt, in seinem Grundverhältnisse begriffen werden, als der Gedanke vom Relativen, Bedingten, Abhängigen, der, wenn ihn Gott durch unmittelbare Schöpfung realisire, als der Gedanke des Relativen, Bedingten, Abhängigen realisirt werde. Deßhalb höre aber der Gedanke nicht auf, ein göttlicher zu seyn; aber der Inhalt des Gedankens sey nicht das Göttliche, Absolute, sondern die Welt, das Relative, das zu Gott, als dem Absoluten, nur Beziehung hat, und zwar die Beziehung, nach welcher Gott wie Grund, so auch das Ziel der Welt ist. Diesem Principe gemäß wird sofort jeder, selbst der entfernteste Schein, wonach in Gott irgend eine Nothwendigkeit gesetzt wird, den Weltgedanken zu realisiren, als pantheistisch aus dem Bereiche der christlichen Speculation verwiesen, und man muß gestehen, daß Günther in dieser Beziehung eine Consequenz an den Tag legt, die wenigstens einen festen Willen und eine unwandelbare Ueberzeugung beurkundet. Mit ihm nun steht Staudenmaier nun bald zehn Jahre in freundschaftlichem Verkehre, und diese Bekanntschaft ist nicht ohne wesentliche Rückwirkung auf die Gestaltung seiner philosophischen Ansichten geblieben; Grund genug, daß er seine Philosophie des

Digitized by Google

Christenthums dem hochverehrten Freunde widmete, nicht bloß um der Stimme des eigenen Herzens zu genügen, sondern auch, um „im Namen der guten und heiligen Sache Günthern offen den Dank für seine wissenschaftlich so bedeutenden Leistungen auszusprechen." Während Staudenmaier noch in seinem Scotus Erigena eine unverkennbare Hinneigung zu den Principien des schelling'schen Systemes, in seiner ursprünglichen Form, an den Tag legte, hat er sich in diesem seinem neuesten Werke von diesem Standpunkte völlig losgesagt und macht sofort bei seinen kritischen Beurtheilungen von den günther'schen Principien den ausgedehntesten Gebrauch. Dem Kampfe mit dem vielköpfigen Ungeheuer im Schoose der christlichen Kirche, dem Pantheismus, hat auch er Schild und Waffen geweiht und sich zu diesem Behufe die gewaltige Aufgabe gestellt, in einer Metaphysik der heiligen Schrift die biblische Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in der Natur, im Geiste und in der Geschichte darzustellen. Was vorerst die Methode der Behandlung betrifft, so hat der Verfasser sich von der ganz richtigen Einsicht leiten lassen, daß er nur auf historischem Wege eine befriedigende Lösung seiner Aufgabe erreichen kann; weßhalb der erste Band, der die Lehre von der Idee zum Gegenstande hat, von einer Darstellung der Idee aus der heil. Schrift ausgeht (9—82.) und eine beurtheilende Zusammenstellung der falschen Ideenlehre der Philosophie von Plato bis Hegel anreiht (82—299.). Das Grundgebrechen, das allen den in dieses Kapitel einschlagenden Ideenlehren mehr oder weniger anhaftet, ist nach des Verfassers Ansicht eben der leidige Pantheismus. Je allgemeiner und unbestimmter der Sinn und die Bedeutung ist, die man noch immer mit diesem vielfach gebrauchten und beinahe eben so oft mißbrauchten Worte verbindet; je gehässiger die Beschuldigungen sind, die man zugleich mit diesem fatalen Namen aus-

Digitized by Google

spricht, desto mehr thut es noth, daß man sich auf dem Standpunkte der Wissenschaft über die Bedeutung und den Begriff des Pantheismus verständigt. Herr Staudenmaier ist die Antwort auf die Frage: was er unter Pantheismus verstehe, nicht schuldig geblieben. Nach ihm sind die Grundbestimmungen dieser Speculation schon in dem Ausgangspunkte derselben enthalten, indem die Idee des absoluten Seyns als im Wesen der Vernunft gegeben betrachtet wird. Die eigentliche Form und das höchste Wesen der Vernunft soll aber eben die Offenbarung des absoluten Seyns, und dieses Erkennen, als das tiefste, zugleich das eigentliche Leben der Vernunft seyn. Damit steht in unmittelbarer Verbindung die Annahme, der höchste Gegenstand des Vernunftwissens sey zugleich der Einheitspunkt ihres Wesens, so daß das Erkennen und das absolute Seyn, welches erkannt wird, zusammenfallen, und es die Vernunftidee selbst ist, die Beides, absolutes Seyn und Erkennen, zumal in sich begreift und als Eins setzt, so daß die Vernunft selbst nur die Form der Selbsterkenntniß des absoluten Seyns ist (S. 121.). Die Formen des Endlichen sind die nothwendigen Offenbarungsformen des Göttlichen, und aus dem göttlichen Wesen selbst fließend, das sich nach einem innern Drange offenbaren muß, weil dieß Offenbaren sein Leben ist.

Mit dieser Begriffsbestimmung kann man im Allgemeinen vollkommen einverstanden seyn, vorausgesetzt, daß man darunter nichts mehr und nichts weniger zu verstehen hat, als daß der Pantheismus das Endliche mit dem Unendlichen verwechselnd, die Idee des Absoluten im Weltprocesse aufgehen, und nur im subjectiven Denken, oder im Gedanken des endlichen Geistes zum Bewußtseyn kommen und persönlich werden läßt, so daß, wie Michelet in seiner Philosophie des subjectiven Geistes sich ausdrückt, Gott, gleich dem Individuum, die Reihe seiner

Digitized by Google

Thaten oder, mit Fichte's Worten, eine Ordnung von Begebenheiten ist. Hält sich nun aber der Verfasser in seiner Beurtheilung der verschiedenen Ideen- und Logoslehren streng an diese von ihm selbst vorgezeichnete Linie? In Beziehung auf die Ideenlehre muß man dieß unbedingt zugeben. Der Gedanke der Erkennbarkeit Gottes steht bei ihm als eine unzweifelhafte Thatsache fest, insofern der erkennende Geist das Bewußtseyn von Gott an dem Selbst- und Weltbewußtseyn vollzieht. Der Umfang des Selbstbewußtseyns und der dasselbe bedingenden geistigen Kräfte ist der Umfang und das natürliche Maß der subjectiven Weisheit. Jenes Maß aber läßt nicht zu, und diese Kräfte gestatten weder eine adäquate Erkenntniß der absoluten Weisheit, noch eine volle Erfassung des Weltbegriffs. Grund dieses Nichtvermögens ist die Relativität des endlichen Geistes, und nur jenes Selbstbewußtseyn ist ein wahres und als solches ein weises, welches das Grundverhältniß, aus welchem jene Relativität stammt, kennt und wissenschaftlich vollzieht. So findet die subjective Weisheit in sich die absolute Weisheit; aber sie findet sie im Unterschiede von sich, als etwas Anderes, als die absolute nämlich, die ewig der relativen entgegengesetzt bleibt und nie mit ihr in Eins zusammenfällt. Die Idee des Geistes, als eine vollzogene gedacht, ist die wahre, wirkliche Weisheit des Geistes, welche Vollziehung aber nicht bloß eine theoretische, sondern vorzugsweise eine praktische ist. Ganz dasselbe Verhältniß findet statt bei der Stellung, welche die geschöpfliche Weisheit Gottes als Weltbegriff zur absoluten einnimmt. Hier macht sich der Satz geltend, daß der subjective Geist aus dem Spiegel der ebenbildlichen Weisheit, welche in der Schöpfung als Weltidee zugleich die Seele der Schöpfung ist, die absolute Weisheit erkenne. Vor dem Verstande des Menschen offenbart sich der göttliche Ver-

stand, der und wie er mit absoluter Weisheit die Welt geschaffen und geordnet hat (77 ff.). Die Philosophie, die das allein wahre Verhältniß nicht kennt, hat hier vorzüglich zwei Abwege vor sich, die sie gehen kann und wirklich gegangen ist. Entweder bringt sie die Idee durch falsche Trennung außer jene Verbindung, in welcher sie zu Gott wirklich steht, oder sie identificirt die Idee, die geschöpfliche Weisheit also, sey diese der subjective Geist, oder der Weltbegriff, mit der Gottheit, erhebt sie hiemit zu Gott, wodurch die Lehre eine pantheistische wird, wie sie umgekehrt dort eine dualistische und respect. deistische genannt wird (82.). In ihren Hauptzügen will der Verfasser diese beiden Systeme schon in der griechischen Philosophie vorgezeichnet finden. Während nämlich Plato die dualistische Ansicht zuerst in das philosophische Bewußtseyn eingeführt haben soll, werden die Eleaten als Repräsentanten des idealistischen Pantheismus genannt, da sie der ionischen Philosophie gegenüber, die eine einheitslose Vielheit mit immerwährender Veränderlichkeit statuirt hatte, an der Einheit des Begriffs oder an der logischen Einheit festhielt. Gegen eine solche Scheidung, sofern ihre Möglichkeit mit dem Begriffe der Sache selbst gegeben ist, haben wir nichts einzuwenden, um so mehr jedoch gegen die Behauptung, das platonische System trage schlechthin einen dualistischen Charakter. Es ist in neuerer Zeit dieser Punkt vielfach erörtert worden, und die Entscheidung der Frage fiel meist in eben dem Verhältnisse günstig oder ungünstig für Plato aus, in welchem man auf die Auctorität des Aristoteles größern oder geringeren Werth legte. Schon der Umstand, daß Plato im Timäus (28. 29. 30.) keine Schöpfung aus Nichts lehrte, sondern die Sache so darstellte, als hätte Gott das Sichtbare als ewige Materie bereits vorgefunden, die er nur ordnete, schien zu der Annahme zu be-

Digitized by Google

rechtigen, Plato habe ſich gleich von vornherein in einen Dualismus verwickelt, von dem er ſich auch in ſeiner Ideenlehre nicht habe frei machen können. Es ſollen nämlich die Ideen nicht Gedanken Gottes von den Dingen ſeyn, ſondern ſich außer ihm befinden und eine eigene, für ſich beſtehende Idealwelt bilden, ſo daß Gott, wenn er ſie der Materie einbilden wollte, ſich derſelben erſt bemächtigen mußte. Die Vorſtellungen kann man allerdings im Timäus finden, und ſchon Ariſtoteles hat es (Metaph. 12, 6.) an der Philoſophie Plato's als einen Mangel gerügt, daß er nicht bloß den Ideen eine ſelbſtändige Exiſtenz außer Gott zuſchreibe, ſondern den Gegenſatz zwiſchen der Idee und der Wirklichkeit ſo ſehr ſpanne und erweitere, daß das Wirkliche wie wahrhaft von der Idee durchdrungen und belebt werde, indem dieſe ein ſchlechthin Transcendentes bleibe und mit dem Wirklichen nur ein vorübergehendes Verhältniß der Theilnahme und des Abbildes eingehe. In ähnlichem Sinne behauptete Juſtinus Martyr, Plato habe drei Principien aufgeſtellt: die Materie, Gott und die Ideen, und auch Thomas von Aquin (Summ. Th. Part. I. Quaest. XV. Art. 1.) deutete den ſonſt von ihm ſo hochgeſchätzten Plato auf dieſe Weiſe. Einer genauern Prüfung würdigte die vom Ariſtoteles gegen ſeinen Lehrer erhobene Beſchuldigung Michelet (Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique, ouvrage couronné par l'Académie de sciences morales et politiques de l'institut royal de France), der, ohne dem Ariſtoteles in Allem Recht zu geben, die Richtigkeit ſeines Urtheiles im Allgemeinen anerkennen zu müſſen glaubt. Dagegen fehlt es auch dem Plato nicht an gewichtigen Vertheidigern. Unter den Neuplatonikern war es vorzüglich Damascius, der in ſeinen Bemerkungen zum Parmenides zu erweiſen ſuchte, Ariſtoteles habe entweder aus Unwiſſenheit, oder aus Bosheit ſeine

Digitized by Google

Stimme gegen Plato erhoben, welcher Behauptung auch Plotin, Proklus und Jamblich beipflichten. Später suchte Duns Scotus jene Stelle aus dem Timäus so zu erklären, daß dadurch der falsche Dualismus und Deismus hinwegfiel. Besonders war es die neue Philosophie, die nicht bloß der platonischen Philosophie eine welthistorische Existenz zuerkannte (Hegel, Vorles. üb. d. Gesch. d. Phil. II, 170.), sondern vorzüglich auch sich derselben gegen die erhobenen Beschuldigungen lebhaft annahm. Hegel (a. a. O. S. 250.) behauptet geradezu, mit der Bestimmung des *νοῦς* als des die Welt nur ordnenden göttlichen Geistes sey es dem Plato nicht Ernst gewesen. Motivirt wird diese Ansicht durch den von Böckh in der scharfsinnigen Abhandlung: über die Bildung der Weltseele im Timäus (s. Studien von Daub und Creuzer, B. III. Jahrg. 1807) aufgestellten Satz, die Stelle im Timäus (28.), die offenbar die anstößigste ist, sey ein Mythus. Schelling dagegen (Philosoph. und Relig., S. 31.) will sich lieber zu der Annahme verstehen, der Timäus enthalte eigentlich nicht die tiefere Lehre Plato's, sondern sey nur ein roher Versuch, der zur Absicht gehabt habe, eine Vermählung des platonischen Intellectualismus mit den wahren kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht haben, zu stiften. Diese für Plato günstigen Stimmen, zu denen vorzüglich auch die Dissertation von Ph. Fischer: de Hellenicae philosophiae principiis atque decursu a Thalete usque ad Platonem gerechnet werden muß, haben einen sichern Anhaltspunkt neben andern Stellen namentlich an einem Abschnitte de Republ. X, 596—598., woraus hervorgeht, Plato habe sich die Ideen als allgemeine Begriffe von Gott geschaffen gedacht. Wenn schon unter solchen Verhältnissen jede der streitenden Parteien in ihrem Rechte ist und der Entscheidungsgrund zuletzt lediglich in dem Gewichte und der Bedeutung liegt, die

Digitized by Google

man den einzelnen Stellen zuerkennt, so neigt sich die Wagschaale entschieden auf die Seite der Vertheidiger Plato's, wenn man die Resultate der neuesten Schrift über Plato: platonische Studien von E. Zeller, näher in Betracht zieht. In diesem scharfsinnigen Buche ist neben anderem nicht minder Wichtigem endlich einmal die Frage über den Inhalt und Zweck des Parmenides auf eine befriedigende Weise gelöst, und dadurch auch für das Verständniß der platonischen Ideenlehre unendlich viel gewonnen. Zeller hat nämlich nachgewiesen, daß dieser Dialog recht eigentlich den Begriff der Idee zum Gegenstande habe, und zwar eben so sehr in ihrer immanenten Beziehung zu Gott, als zur Welt. Nach den darauf bezüglichen Auseinandersetzungen ist dieses Ergebniß außer allem Zweifel, weßhalb auch eine in den halle'schen Jahrbüchern enthaltene Beurtheilung dieser Schrift dieselbe gewissermaßen als den Schlußstein aller bisherigen dahin einschlagenden Untersuchungen betrachtet und alle Zweifel über Plato's wahre Ansicht von den Ideen für gelöst hält. Bei allem Lobe, das Referent der tüchtigen Arbeit Zeller's weder versagen kann, noch will, und worin er sich durch Michelet's Kritik nicht im mindesten irre machen ließ, ist ihm doch der Timäus, dessen Echtheit bei ihm als unleugbare Thatsache feststeht, ein zu gewichtiges Zeugniß, als daß er geradezu die in demselben enthaltenen Vorstellungen als nichtplatonisch von der Hand weisen möchte. Eben so wenig kann er sich zu einer gewaltsamen Deutung derselben verstehen; allein warum will man nicht lieber zugeben, Plato habe, sey es in verschiedenen Perioden seiner Entwicklung, sey es aus Veranlassung bestimmter Gegenstände, über welche sich seine philosophische Betrachtung verbreitete, ohne gerade seinen Standpunkt gänzlich zu verändern, seine Ideenlehre modificirt und sich von dem in Frage stehenden Objecte mehr oder weniger bestimmen

Digitized by Google

lassen? Je entschiedener er sich von dem durchaus praktischen Standpunkte des Sokrates zu einer theoretischen Betrachtungsweise erhob, desto leichter konnte es geschehen, daß er, die ideale Bedeutung des göttlichen Gedankens überschätzend, die Welt der Wirklichkeit der Intellectualwelt gegenüber zu wenig zu ihrem Rechte kommen ließ und den Unterschied beider so sehr erweiterte und endlich sogar bis zu einem Gegensatze steigerte, bei welchem die sich widersprechenden Momente nun in ihrer ewigen Geschiedenheit begriffen werden konnten. So viel aber scheint jedenfalls gewiß zu seyn, daß er die Idee nur in ihrer unmittelbaren Beziehung zum göttlichen Verstande als real faßte und zu dualistischen Vorstellungen nur insofern sich hinneigte, als er, durchdrungen von der absoluten Bedeutung der Idee, dem Wirklichen und darum Endlichen nur einen relativen und beschränkten Werth zuerkennen konnte. Der ewig sich selbst gleiche und vollkommene Gott, auf die ewig vollkommen seyenden, wahren Ideen schauend, schuf die Sinnenwelt zu einem vergänglichen, veränderlichen Abbilde der ewigen Ideenwelt, zu einem vernunftbegabten, lebendigen Wesen, indem er dem Körper Seele und der Seele Vernunft verlieh.

Aus diesen Gründen hält es Ref. für unstatthaft, wenn Herr Staudenmaier im platonischen Systeme den Keim und die Wurzel aller dualistischen Vorstellungen in den auf christlichem Boden erwachsenen Ideenlehren suchen zu müssen glaubt. Auch hat er mit dieser Behauptung für seinen Zweck so wenig gewonnen, daß gar nicht abzusehen ist, auf welche Weise denn Plato mit seiner falschen Ideenlehre in der christlichen Welt gewirkt habe. Denn während der idealistische Pantheismus der Eleaten von Giordano Bruno und Spinoza fortgeführt und erweitert, in Fichte, Schelling und Hegel in seinem Grunde gefaßt, nach allen Seiten entwickelt und

Digitized by Google

systematisch gegliedert wurde, ist Kant der Einzige, der in seiner dualistisch-deistischen Ideenlehre an Plato erinnern soll. Ganz abgesehen davon, daß Kant gar nicht in einer unmittelbaren Beziehung zu Plato steht, da ja von einer eigentlichen Ideenlehre im Sinne Plato's bei ihm gar nicht die Rede seyn kann, wird die Sache äußerst mißlich, wenn man erwägt, in welche schiefe Stellung bei dieser Voraussetzung Kant zu seinen Nachfolgern kommt. Seine und ihre Principien wären demgemäß durchaus verschieden und in ihrer Beziehung zu einander gar nicht zu begreifen, und doch ist es außer allem Zweifel, daß der pantheistische Idealismus unserer Tage in Kant wurzelt und von ihm seinen Ausgang genommen hat. Herr Staudenmaier scheint dieß gleichfalls zu fühlen; sagt er doch (S. 123.) ausdrücklich, die dem Pantheismus eigenthümliche Ideenlehre finde sich nicht allein im Systeme Spinoza's, sondern, wie sowohl innere Gründe, als vielfache Erfahrungen lehren, auch in den Grundbestimmungen des Idealismus, dessen Ursprung mit Recht bei Kant gesucht werde. Wie soll man diesen Widerspruch lösen? Wie den Satz erklären, der kantische Dualismus erinnere nicht wenig an den platonischen; denn wenn Plato die Ideen nicht im göttlichen Verstande, sondern außerhalb desselben existiren lasse, so finden wir zwar bei Kant diese Bestimmung nicht, allein dennoch sey bei ihm eine unnatürliche Stellung zwischen Gott und den Ideen zu treffen, weil Gott das Leben nach den praktischen Ideen wohl zu richten, keineswegs aber in der Art zu bestimmen habe, daß der göttliche Wille Gesetz für die praktische Vernunft und ihre wesentliche Idee werden könne (S. 141.)? Ist Kant's kategorischer Imperativ nicht die Form des göttlichen Willens für die praktische Vernunft und ist dieses Gesetz dem göttlichen Geiste nicht immanent? Oder was hat man unter der Behauptung zu verstehen, der

Rationalismus habe manche Seite, nach welcher er, und insbesondere in den Folgerungen, an den Pantheismus, und vorzugsweise an den logischen anstreife, ja in Absicht auf gewisse Folgerungen selbst eins mit ihm werde? So vertrete bei Kant der kategorische Imperativ, diese bestimmte Weise der Vernunftnothwendigkeit, geradezu das logische Gesetz in all seiner Strenge, und der freie Wille habe die Aufgabe, ohne Rücksicht auf das Begehren jene Handlungen zu setzen, welche die Vernunft aus sich unbedingt fordere (138.).

Solche Widersprüche waren unvermeidlich bei dem Bemühen, den rationalistischen Dualismus auf Plato zurückzuführen; um so unbedingter dagegen ist die Art und Weise zu billigen, wie Herr Staudenmaier die pantheistischen Philosopheme unserer Zeit entwickelt hat. Es verräth diese Darstellung nicht nur eine vertraute Bekanntschaft mit den betreffenden Quellen, sondern auch einen historischen Tact, der die Punkte, auf die es hauptsächlich ankommt, hervorzuheben und in das gehörige Licht zu stellen versteht. Indessen könnte man immerhin fragen: wozu die ausführliche Entwicklung dieser Systeme in einem Buche, das die Ideenlehre ausschließlich zum Gegenstande hat? Doch wir wollen darüber mit dem Verfasser nicht rechten, sondern vielmehr auf die nach Herrn Staudenmaier's Urtheil allein wahre Ideenlehre übergehen, wie wir sie in den alttestamentlichen Apokryphen ausgeprägt finden. Man sollte meinen, der Gang der Untersuchung hätte es als zweckmäßig erscheinen lassen, mit diesem Abschnitt entweder erst nach Abfertigung der pantheistischen und dualistischen Ideenlehre, oder vielleicht noch besser da zu beginnen, wo die Keime derselben auf heidnischem Grunde und Boden nachgewiesen wurden, allein der Verfasser hat es vorgezogen, damit den Anfang zu machen. Und so finden wir S. 9—82. eine ausführliche Darstellung der Idee aus der heil.

Digitized by Google

Schrift. Im Grunde genommen, sind es übrigens nur die Sprüche, das Buch der Weisheit und der Siracide, auf deren Inhalt näher eingegangen wird. Von einer eigentlichen Ideenlehre im Sinne des Verf. kann nur bei ihnen die Rede seyn, da im alten Testamente nirgends die göttliche Weisheit in dieser bestimmten und concreten Gestalt auftritt. Allein gerade dieß ist es, was zu der gewissenhaftesten Prüfung der genannten Quellen auffordert, damit man ihren kanonischen Charakter nicht gleich von vornherein als unzweifelhaft voraussetzt. Je unvermittelter der Begriff der Weisheit in diesen Büchern des alten Testaments mit einem Male dasteht, desto sorgfältiger ist zu untersuchen, ob derselbe sich aus der anerkannt alttestamentlichen Vorstellungs- und Denkweise heraus entwickelt habe, oder vielleicht durch fremde Einflüsse entstanden sey. Die neuere Kritik durfte sich besonders auch auf diesem Gebiete ergiebige Resultate versprechen, und seitdem Bretschneider in dem dritten Excurse zu dem von ihm 1806 herausgegebenen Siraciden das Buch der Weisheit für ägyptischen Ursprungs erklärte und den Verfasser von pythagoräischer und platonischer Philosophie angesteckt seyn ließ, wurde von andern Kritikern dasselbe Urtheil auch auf den Siraciden ausgedehnt. So behauptet Gfrörer (Philo und die alexandrinische Theosophie, II, 215 f.), die in dem Buche der Weisheit so bestimmt ausgesprochene Unbegreiflichkeit Gottes sey ein Ausfluß alexandrinischer Religionsphilosophie, und auch der Siracide enthalte Bestandtheile dieser Theosophie. Die nämliche Ansicht sucht auch Dähne (Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, II, 126—180.) zu erhärten; und wenn auch der Beweis um so schwerer zu führen seyn dürfte, da von der andern Seite mit vollkommenem Rechte eingewendet werden kann, die Alexandriner haben

vorzüglich aus dem jüdischen Bewußtseyn geschöpft, so ist es doch äußerst bedenklich, das Buch der Weisheit und den Siraciden von jeder Beziehung zu der ägyptischen Theosophie frei zu sprechen. Bei solchen Fragen hat sich die Wissenschaft überhaupt zu hüten, daß sie sich auf kein Extrem stellt. Hatten wir ja doch selbst in neuester Zeit zu bemerken Gelegenheit, wie man von der einen Seite das Christenthum nur als Ausfluß und Product der jüdischen Religionslehre betrachtet wissen wollte, während man andererseits Alles, was in den jüdischen Religionsbüchern nur von ferne an christliche Vorstellungen anzustreifen und zu erinnern schien, erst hinterher von den Talmudisten aus dem Christenthume recipirt werden ließ. Auf einem reciproken Verhältnisse zwischen den genannten Apokryphen und den Alexandrinern muß um so nachdrücklicher bestanden werden, weil die Idee der Weisheit in der bestimmten Ausprägung, in welcher wir ihr in den Sprüchen, im Buche der Weisheit und beim Siraciden begegnen, in keinem der kanonischen Bücher des alten Testaments sich findet. An einem vermittelnden Uebergange aber dürfte es um so weniger fehlen, da die Idee der göttlichen Weisheit in der immanentesten und nothwendigsten Beziehung zur Messiasidee steht, letztere somit zugleich mit der Weisheit, oder dem schöpferischen Logos, nach allen ihren Momenten erörtert und insbesondere in ihrer erlösenden Bedeutung, sofern diese durch den schöpferischen Logos wesentlich bedingt ist, aufgefaßt seyn müßte. Dieß ist nun aber in der That nicht der Fall. Denn so wenig auch jedes Verhältniß zwischen der göttlichen Weisheit und dem erwarteten Messias in den Apokryphen schlechthin ausgeschlossen ist, so wenig wird man sagen können, die apokryphische Idee der Weisheit bezeichne einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung der jüdischen Messiasidee.

Digitized by Google

Was nun diese göttliche Weisheit selbst betrifft, so fehlt es auch hierüber nicht an verschiedenen Erklärungen. Bretschneider in seiner systematischen Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des alten Testaments (I, 233—237.) und nach ihm Gfrörer (a. a. O.) erblicken in der Weisheit ein Mittelwesen — numen intermedium — zwischen Gott und der Welt, wozu die Personification, die in Absicht auf die Weisheit an mehreren Orten vorkommt, Veranlassung gab. In dieser Auffassung liegt eine Doppelbeziehung: entweder wird das Verhältniß der Weisheit zu Gott oder zur Welt hauptsächlich urgirt, und da die in der Welt real gewordene Weisheit im subjectiven Bewußtseyn in ihre Spitze ausläuft, theilt Bretschneider die Weisheit in eine objective und subjective, so zwar, daß er unter der objectiven die göttliche und unter der subjectiven die menschliche Weisheit versteht. Es läßt sich nicht leugnen, daß den apokryphischen Darstellungen im Allgemeinen diese Vorstellung zu Grunde liegt, allein die Vorstellung hat sich noch nicht im klaren Bewußtseyn begrifflich gefaßt, weßhalb man dem Urtheile Bretschneider's beipflichten muß, daß sich der Siracide den Unterschied der Weisheit, die in Gott ist, und derjenigen, die in der Erkenntniß jener göttlichen Weisheit besteht, nicht immer ganz klar gedacht und daher auch nicht beide genau getrennt habe. Herr Staudenmaier will dieß freilich nicht zugeben und findet an der bretschneider'schen Eintheilung hauptsächlich das zu tadeln, daß die in der Natur vorhandene geschöpfliche Weisheit der subjectiven Weisheit im Menschen gegenüber eben so gut eine objective sey, als die göttliche an und für sich, weßhalb er den Vorwurf der Unklarheit nicht auf den Siraciden, sondern auf dessen Ausleger schiebt (S. 33.) und es an Nitzsch (Syst. der christl. Lehre; dritte Aufl. S. 137. u. 138.) strenge rügt, daß er die im Buche der Weisheit geschilderte Sophia nicht nur als Mittelursache der Welt im Sinne der

alexandrinischen Philosophie nimmt, sondern überhaupt im ganzen Systeme dieses Buchs ein Schwanken zwischen Evolutions-Pantheismus und Dualismus erblickt (S. 65 67.). Dagegen betrachtet es der Verfasser als ausgemacht, „daß die göttliche Idee nach allen ihren logischen Momenten im Begriffe der Weisheit enthalten sey. Diese gehört zu den wesentlichen Eigenschaften Gottes und erscheint darum auch in Folge ihrer Absolutheit dem endlichen Geiste unbegreiflich. In dieser ihrer absoluten Form muß sie von der nicht absoluten Weisheit, die dem Geschöpfe zukommt, streng geschieden werden. Erstere, welche dem göttlichen Wesen immanent ist, ist ein Attribut, eine immanente Kraft Gottes, die mit seiner absoluten Intelligenz in Eins zusammenfällt, oder die absolute Intelligenz selbst, sofern diese Zwecke verfolgt, die, wie die Weisheit selbst, in der Schöpfung, Ordnung, Regierung und Leitung der Welt sichtbar werden" (S. 19.). „In Gott, als dem Absoluten, Ewigen und in der Absolutheit und Ewigkeit Persönlichen, existirte von Ewigkeit her die Welt als das Relative, Bedingte, Abhängige, als das zum absoluten Wesen und Leben Gottes nicht Gehörige. Dieser göttliche Gedanke von der Welt und von den Dingen, in welchem Gedanken zugleich der Grund, das Wesen und das Ziel der Welt und der Dinge enthalten und ausgedrückt ist, ist die den Dingen immanente oder geschöpfliche Weisheit. Um jede pantheistische Vorstellung in der Wurzel abzuschneiden, erklärt die Bibel die dem Endlichen immanente Weisheit für ein Geschöpf Gottes. Die göttliche Weisheit, welche die absolute ist, kann nicht gespalten werden, sondern sie ist überall die Eine, sich selbst gleiche. Die geschöpfliche Weisheit aber kann und muß insofern eine Unterscheidung zulassen, als sie anders in den unfreien, naturnothwendigen Wesen, und anders im freien Geiste erscheint. Ge-

Digitized by Google

schaffen wird die geschöpfliche Weisheit von der absoluten, und zwar in der Weise, daß die geschöpfliche Weisheit als der ausgesprochene göttliche Gedanke mit dem Gedanken auch das Wesen und die lebendige Kraft verbindet und selbst Leben wird. Im Menschen kommt sie zum Selbstbegriff und tritt an's Licht des klaren Tages selbstbewußt hervor. Damit verbindet sich beim Menschen der weitere Vorzug, daß ihm durch die Gabe der Freiheit vom Schöpfer die Macht gegeben worden ist, gleichsam der zweite Schöpfer seines Lebens nach der eingebornen göttlichen Idee zu werden. Der Siracide hat besonders den Gedanken Gottes von dem Endlichen wie in seiner Allgemeinheit, so auch in seiner Besonderheit aufgefaßt: in ersterer Beziehung als den göttlichen Weltbegriff, d. h. als den Gedanken Gottes von der Welt als einem organischen Ganzen; in letzterer als den göttlichen Gedanken von dem Besondern, Mannichfaltigen, Individuellen. Ist die göttliche Idee die Idee des erkennenden endlichen Geistes, also die Idee vom Menschen; so erscheint die geschöpfliche Weisheit als subjective Weisheit. Wird aber unter der geschöpflichen Weisheit der Weltbegriff mit seinen verschiedenen Beziehungen verstanden, so ist die geschöpfliche Weisheit die objective Weisheit, die der menschliche Geist mit seiner subjectiven zu ergründen strebt. Insofern aber der Mensch nicht nur diese, sondern auch die absolute Weisheit Gottes erkennen will, ist auch die absolute Weisheit Gottes für ihn eine objective. Auf diese Weise kommt der Geist des Menschen dialektisch durch sich selbst und durch die Weltidee wohl zur Erkenntniß der absoluten Weisheit, die sich im Endlichen und seiner Ordnung abspiegelt, aber dieß würde nicht geschehen können, würde sich nicht in jener Dialektik die absolute Weisheit Gottes, obschon mit dem Endlichen auf's Innigste verflochten, als ein Anderes herausstellen, als dasjenige nämlich, was

weder die subjective Weisheit des endlichen Geistes, noch die Naturweisheit, sondern was weit über diese hinaus eben die absolute Weisheit ist, welche die endliche setzt, ordnet, vermittelt und vollendet, wobei, wenn nicht mit Schärfe verfahren wird, die setzende Weisheit für die gesetzte oder sich selbst setzende, die ordnende für die geordnete oder die sich selbst ordnende, die vermittelnde für die vermittelte oder die sich selbst vermittelnde und die vollendende für die vollendete oder die sich selbst vollendende genommen werden kann. Die endliche, geschöpfliche Weisheit ist somit nur der Spiegel der absoluten, nicht diese selbst; und zwar spiegelt sich die absolute Weisheit in der endlichen als in einer ebenbildlichen. Was vom Erkenntnißprocesse, gilt auch vom Lebensprocesse; denn auch hier waltet jenes ewige Grundverhältniß der Setzung, Vermittlung und Vollendung."

Dieß sind die Grundbestimmungen, welche Herr Staudenmaier nicht nur selbst als die einzig wahren und speculativen für die Idee in Anspruch nimmt, sondern auch im Buche der Weisheit, in den Sprüchen, so wie im Siraciden nach allen ihren besondern Momenten ausgeprägt findet. Es kann für die theologische Wissenschaft nur förderlich und erwünscht seyn, daß der Weltbegriff als göttliche Idee eben so sehr in seinem immanenten Verhältnisse zu Gott, als in seiner Differenz und Geschiedenheit von der absoluten Idee gefaßt wird, allein dadurch ist das Verfahren noch keineswegs gerechtfertigt, auf exegetischem Wege alle diese Grundgedanken schon im Bereiche der jüdischen Religion nicht nur als geahnt und angedeutet, sondern als ganz bestimmt ausgesprochen ermitteln zu wollen. Offenbar mußte vorerst die Logosidee vollkommen begriffen und realisirt seyn, ehe das Bewußtseyn von dem Verhältnisse Gottes zur Welt sich gehörig entwickeln konnte, und so wenig auch gesagt seyn soll, der jüdischen Religion sey jedes Verhältniß Gottes zu sich selbst fremd, eben so wenig wird man sich andererseits damit

Digitized by Google

einverstanden erklären, daß die absolute und die geschöpfliche Idee, jede in ihrer concreten Bedeutung und besondern Berechtigung, auf dem Standpunkte der alttestamentlichen Offenbarung schon gehörig gewürdigt werden konnten. Darin liegt eben der Fortschritt des Christenthums und sein qualitativer Unterschied von dem Judenthume, daß in dem erschienenen Messias die absolute Idee Gottes eben so sehr in ein immanentes Verhältniß zu sich selbst trat, als sie freiwillig die Scheidewand zwischen Gott und Welt durchbrach und dadurch den Begriff einer organischen und wahrhaft lebendigen Schöpfung vollendete. Erst mit dem Christenthume konnte eine wahre Ideenlehre sich geltend machen. Aus diesem Grunde ist es auch ein offenbarer Mißgriff, daß der Verf. die Lehre von der göttlichen Idee im Allgemeinen von der Lehre vom göttlichen Logos insbesondere getrennt behandeln zu können meint. Muß er doch selbst zugeben, daß, wenn von der Beziehung die Rede sey, welche Theologen verschiedener Zeiten zwischen der Weisheit und dem ewigen Logos, so wie zwischen der Weisheit und dem heiligen Geiste festgesetzt haben, dieß weniger eine Beziehung, als vielmehr eine Identität des Wesens sey, die sich in der Behauptung ausspreche, die Weisheit sey entweder der Logos, oder der heilige Geist selbst (S. 341.). In diesem Sinne erklären sich Justinus Martyr, Athenagoras und Theophilus. Nach Athenagoras ist der Sohn Gottes der Logos des Vaters in der Idee und in der schöpferischen Wirksamkeit. Ueber den Sinn dieser Worte kann kein Zweifel obwalten: der Logos, als göttliche Person gedacht, ist ebenso sehr die absolute Idee oder die ewige Idee Gottes von der Welt, als die schöpferische Wirksamkeit Gottes oder die Verwirklichung des Weltgedankens. Den Worten den Sinn unterzuschieben: der Logos ist hervorgegangen, damit durch ihn eine Idee der Dinge und eine Weltschöpfung sey, ist mehr als gewagt, da von einem solchen causalen Verhältnisse bei

Athenagoras nirgends die Rede ist; und darum bleibt es aller Einsprache ungeachtet unleugbar, daß die Apologeten mit ihrer Logoslehre nicht nur in einer genauen Beziehung zu Philo stehen, der den Logos als die Metropolis der göttlichen Ideen betrachtet, sondern auch zu Clemens und Origenes, von denen der Erstere den Logos eine Idee, der Andere die Idee der Ideen nennt. Zwar findet Herr Staudenmaier mit diesen und verwandten Vorstellungen vom Logos schlechthin unvereinbar die eigenthümlich christliche Lehre, der Logos sey eine göttliche Person, die als solche das volle göttliche Wesen in sich habe, welches sie mit der Person des Vaters und der des Geistes theile: allein daraus folgt noch keineswegs, daß die göttliche Idee auch unabhängig von dem Logos gesetzt zu denken ist. Wenigstens konnte das christliche Bewußtseyn sich nicht gleich von vornherein zu einer solchen Höhe der speculativen Betrachtung emporschwingen, daß es ebensosehr die Idee, die absolute sowohl als die schöpferische, in ihrer Trennung vom Logos, als in ihrer nothwendigen Beziehung zu demselben aufzufassen im Stande war. Dieß aber scheint Herr Staudenmaier vorauszusetzen, wenn er zwar die Apologeten nicht von jeder pantheistischen Begriffsverwirrung freisprechen zu können meint, aber bereits bei Tertullian die richtige Auffassungsweise in der Weise vorgebildet findet, daß von ihm dreierlei unterschieden wird: zuerst der ewige Vater, der in sich den gleichewigen Logos hat, welcher der Zweite ist, als solcher aber ein doppeltes Verhältniß hat, ein Verhältniß zum Vater und ein Verhältniß zur Welt, somit ein ewiges und ein zeitliches. So lassen sich allerdings einige Stellen des so oft dunkeln und unbestimmten Tertullian erklären: allein eben so gut wird man mit Ballenstedt (Tertullian's Geistesfähigkeiten, Religionskenntnisse und Theologie, S. 78—80.) sagen können, nach Tertullian's Ansicht gehe der Zweite in Gott, welcher vor der Schöpfung

Digitized by Google

alle Ideale der erschaffenen Dinge enthielt und, verbunden mit der Vernunft, den Namen Weisheit führte, von Gott aus, oder werde gezeugt, da die in ihm verborgen liegenden Ideale zur Wirklichkeit gelangen sollten, so daß der Vater in dem Verstande wirkt, der Sohn aber, welcher in dem Verstande des Vaters ist, das zu Stande bringt, was er sieht. Von seinem Standpunkte aus und für seinen Zweck hat Herr Staudenmaier allerdings Recht, wenn er solche Folgerungen aus dem Systeme Tertullian's als unstatthaft zurückweist, da sie nach dem ausgedehnten Gebrauche, den der Verf. von dem Worte Pantheismus macht, unverkennbar zu den Irrthümern gehören, die er als pantheistisch bezeichnet und bekämpft. Denn nun erst erfahren wir, daß es eben so gefährlich ist und pantheistisch lautet, wenn man die Idee nicht durch eine scharfe Grenzlinie von dem Logos abscheidet, als wenn man den Begriff der absoluten Weisheit mit dem der geschöpflichen verwechselt oder vermischt. Der Logos ist nicht die Idee selbst, sondern die Idee ist realisirt durch den Logos. Er selbst ist, wie dieß in den Symbolen der Concilien bestimmt ausgesprochen seyn soll, als Gott nicht Geschöpf, sondern Schöpfer, Princip des Lebens, des geistigen und physischen; er wird nicht erhalten, sondern erhält selbst; nach seiner Wirksamkeit ist er in Allen, aber er geht in diesen nicht auf, sondern steht nach seiner Substanz und Persönlichkeit über Allen und leitet, so außer und in der Welt zugleich wirkend, die religiöse Entwicklung der Menschheit schon von Anfang an (S. 483.). Wohl mag dieß das Bewußtseyn der Kirche vom Logos gewesen seyn: aber ist damit auch das Verhältniß des Logos zur absoluten Idee sowohl, als zur geschöpflichen auf eine definitive Weise festgesetzt? Und läßt es sich denken, daß die darauf sich beziehenden Vorstellungen der Kirchenlehrer mit einem Male eben so durchgebildet und fix und fertig dastanden, wie dieß der Verf. von der Ideenlehre der Apo-

kryphen voraussetzt? Das speculative Begreifen der härtesten Gegensätze, wie die des Endlichen und Unendlichen sind, das In-Eins-Befassen beider in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung, ohne wesentliche Beeinträchtigung des einen oder des andern Moments, ist eine harte Arbeit des subjectiven Geistes, und der in dem Organismus der Kirche wirksame heilige Geist bethätigt seine lebendige Gegenwart eben dadurch, daß er diesen Zwiespalt versöhnt. Allein darum darf man nicht glauben, dieses Geschäft komme mit einem Schlage zum Abschlusse: die Entwicklungsperioden sind eben soviele neue Anlagerungen, durch welche die Kluft sich allmählich ausfüllt; jeder Fortschritt des Gedankens ein Baustein des christlichen Bewußtseyns, der sich diesem werdenden Friedensbogen anschließt. Der Grundpfeiler bleibt jetzt und immerdar Christus, allein die ewige That der Versöhnung aus seiner Natur und aus der Bedeutung seiner Persönlichkeit zu begreifen, ist die gewaltige und schwer zu lösende Aufgabe des speculativen Denkens. Unter diesem Gesichtspunkte behält auch der Pantheismus sein unveräußerliches und unbestreitbares Recht, wie dieß Billroth in den Vorlesungen über Religionsphilosophie so treffend nachgewiesen hat. Nur darf der Beurtheiler dieser religiösen Grundansicht an sein kritisches Geschäft nicht mit der vorgefaßten Meinung gehen, jede Form des Pantheismus sey schlechthin verwerflich. Schon der Name beweist, daß der Pantheismus mit jener materialistischen Weltanschauung nichts gemein hat, die im Endlichen den Geist, oder die Idee gar nicht anerkennt, sondern Alles aus materiellen Ursachen und Kräften erklärt. In der christlichen Welt verlor diese fälschlich sogenannte Form des Pantheismus, wie sie sich in der ionischen Philosophie ausprägte, alle und jede Bedeutung; denn das Christenthum ist die Philosophie des Geistes, bei dem das Naturmoment nur eine untergeordnete Rolle spielen konnte. Darum trugen auch alle Formen des christlichen Pantheismus vielmehr den Character des

Akosmismus, wobei alles Endliche nur eine abstracte Bedeutung hatte und nur durch das freilich eben so abstract gedachte Unendliche, das dem bunten Wechsel der endlichen Erscheinungen zu Grunde liegen sollte, Geltung und Werth erhielt. Immerhin! es ist dieß doch wenigstens ein Versuch, das Absolute mit dem Endlichen wirklich zu versöhnen, und die Geschichte der speculativen Theologie ist ein ernster und warnender Zeuge, daß eine pantheistische Denkweise in den meisten Fällen viel leichter zu einer wahrhaft philosophischen Auffassung der Gottes- und der Weltlehre hinüberleitete, als jener rationalistische Moralismus, der von Gott nur in Negationen zu sprechen weiß und von einem eigentlich immanenten Verhältnisse des Schöpfers zu der Schöpfung gar keine Vorstellung hat. Weit entfernt, daß Ref. Herrn Staudenmaier auch nur von ferne den Vorwurf machen sollte, er neige auf die Seite der letztgenannten Partei, wogegen schon der Titel des Werks spricht, der eine Philosophie des Christenthums, somit eine speculative Auffassung desselben ankündigt, kann er dennoch das Bedenken nicht zurückhalten, ob denn diese Aufgabe auch wirklich gelöst ist, und ob nicht vielmehr bei der von Herrn Staudenmaier gewählten Methode zwischen Gott und der realen Welt eine Scheidewand sich erhebt, die es zu keiner wahren Vermittlung des Gegensatzes kommen läßt. Wird die Idee als etwas durchaus Anderes gedacht, als der Logos, so kann Christus auch nicht der Versöhner, der Mittler zwischen Gott und Mensch seyn; seine Menschwerdung wäre kein Wunder, sondern ein Widerspruch. Immerhin mag man es gelten lassen, daß die Idee, von welcher die heilige Schrift überall ausgeht, die Idee des Lebens, und ihr System das System des Lebens ist; immerhin mag die christliche Metaphysik darauf angewiesen seyn, den Standpunkt des vom persönlichen Gott gestifteten Lebens einzunehmen, so daß Gott, der Lebendige, der Ewig-

lebende, die absolute Aseität, Autousie, auch der Urheber des Lebens, die absolute Causalität und das erhaltende Princip seyn muß; immerhin mag dieser Gott die Welt aus freier Liebe erschaffen haben und somit auch über der Nothwendigkeit unserer logischen Kategorien stehen, ohne Ziel, Gesetz und Norm des Seyns und Daseyns, indem er sich selbst das Gesetz ist und damit auch der freie Urheber jener metaphysischen Nothwendigkeit, die im Seyn und Denken als das Negative des Positiven begriffen werden soll; immerhin mag die gesetzmäßige Form oder die äußere und innere Nothwendigkeit des realen Seyns schon ursprünglich in der Idee des Seyns enthalten seyn, in der göttlichen Idee nämlich, welche der ewige, innere Lebensgedanke eines jeden Dinges in der Art ist, daß das innere Wesen des Dinges in der wahren Form desselben zur Erscheinung kommt, woraus hervorgeht, daß die Form keine willkürliche, sondern eine wesentliche und nothwendige ist, so viel ist dennoch gewiß, wenn man auch die Ideen nicht für Eins nimmt mit den Kategorien, d. h. mit den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, welche als leere Formen und als das bloß Negative angesehen werden, sondern sie vielmehr begreift als die göttlichen Lebensgedanken, in welchen Inhalt und Form des Lebens gleich sehr und ungetrennt von einander enthalten sind (S. 312 ff.), daß auch bei dieser Voraussetzung die göttlichen Ideen nur begriffen werden in ihrer nothwendigen Beziehung zum Logos. Denn ist schon das Trinitätsverhältniß zu fassen als ein immanenter Lebensproceß des göttlichen Wesens, bei welchem die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit aufgehoben sind in dem Begriffe des absoluten Seyns, so kann auch der Weltgedanke Gottes oder das System des endlichen, relativen, abhängigen Lebens eben so wenig verstanden werden ohne den Logos, als der Vater ohne den Sohn, eben weil der Vater den Welt-

Digitized by Google

gedanken nur im Sohne hat, für den es deßhalb auch in demselben Verhältnisse nichts Zufälliges ist, daß er die ewige Idee der Welt realisirt, in welchem er nicht auf zufällige Weise vom Vater gezeugt wurde. Oder was ist die Idee der Welt ohne den, in welchem sie gedacht und durch den sie verwirklicht wurde? Nur auf diesem Wege läßt sich die Transcendenz Gottes begreifen als eine immanente, ohne daß man pantheistischen Irrthümern ausgesetzt wäre, und deßhalb erhält auch, wie bereits bemerkt wurde, die Darstellung des Verf. etwas Gezwungenes, weil er die Idee vom Logos trennt. Auch abgesehen davon, daß die ganze Oekonomie des Buches wesentlich bei dieser Eintheilung leidet, indem ja in den philosophischen Systemen selbst beide in der nächsten Beziehung zu einander stehen und die disiecta membra philosophorum unmöglich anders als durch Wiederholungen zu einem organischen Ganzen sich zusammenschließen und dadurch verständlich werden, — die ganze Methode hätte bei gleichzeitiger Behandlung der Idee- und der Logoslehre eine andere werden müssen. Freilich hat der Verf. nicht ohne Grund diesen Weg eingeschlagen. Wird die Idee vom Logos schlechthin geschieden, so ist der Pantheismus schlechthin unmöglich und consequenter Weise muß jede Ansicht für pantheistisch ausgegeben werden, bei welcher das immanente Verhältniß Gottes zur Welt mehr hervortritt, als seine Transcendenz. Gewinnt aber die Wissenschaft bei diesem Verfahren? Gewiß nicht! Gilt Jeder gleich von vornherein für einen Pantheisten, der entweder die Idee als den Logos denkt, oder bei sich es nur nicht zum klaren Bewußtseyn gebracht hat, daß die vom Logos realisirte Idee etwas durchaus vom Logos Verschiedenes ist, so mag ein unbedingtes Perhorresciren desselben zwar auf einem einseitig supranaturalistischen Standpunkte, nicht aber zugleich auch vor dem Tribunale der Wissenschaft sich rechtfertigen lassen. Offenbar im Sinne und Inter-

esse der letztern wäre es gewesen, wenn Herr Staudenmaier einestheils die Ideen- und Logoslehren der einzelnen Schriftsteller mit Benutzung aller darauf sich beziehenden Quellen nach dem Inhalt und der Richtung ihrer ganzen Systeme beurtheilt, anderntheils nachgewiesen hätte, wie selbst durch das weit verbreitete Netz pantheistischer Vorstellungen einzelne rothe Fäden hindurchlaufen, die nicht nur mit den Lehren der heiligen Schrift in Uebereinstimmung stehen, sondern wohl auch einen wirklichen Fortschritt des christlichen Bewußtseyns bezeichnen. Wie gesagt, der Pantheismus, sobald er nur überhaupt ein transcendentes Verhältniß der Gottesidee anerkennt, kann immer dazu dienen, das philosophische Denken zu stacheln, bis es den rechten Ausdruck gewinnt für die Einheit der Gottesidee und des Weltgedankens. Das Entweder — Oder ist, wie schon Schelling bemerkt, eine schlechte Form des philosophischen Denkens, das sich durch das Sowohl — Als auch zu dem Weder — Noch hindurchbewegt.

Eben weil dieß Herr Staudenmaier zu wenig berücksichtigt, ist es auch leicht erklärlich, warum er alle Phasen pantheistischer Vorstellungen, welche das Bewußtseyn der christlichen Kirche getrübt haben sollen, auf Philo zurückführt. In der That wäre es eine äußerst betrübende Erscheinung, wenn alle diejenigen, die der Verf. für Pantheisten erklärt, die christliche Lehre immer wieder auf den Punkt zurückgeführt hätten, auf welchem das seiner Hauptrichtung nach jüdische Bewußtseyn dieses Alexandriners dasselbe ließ. Daß man es übrigens kann, ist dessenungeachtet ausgemacht, weil der philonische Synkretismus alle möglichen Vorstellungen in sich aufnahm und sich daher auch nicht zu einer systematischen Durchbildung und Durchdringung derselben empor arbeiten konnte. Darum ist es aber nicht weniger einseitig, die Wurzel aller pantheistischen Systeme, in welchen sich die eine oder die andere Richtung auf eine bestimmte Weise

Digitized by Google

ausprägt, in Philo zu finden. Schon die Geſchichte thut gegen ein ſolches Verfahren Einſprache, da in den wenigſten Fällen nachgewieſen werden kann, daß die pantheiſtiſchen Häretiker in einer wirklichen Beziehung zu Philo ſtanden. Um ſo unbedingter iſt die Art und Weiſe zu billigen, wie der Verf. das genannte Syſtem entwickelt und die mancherlei Widerſprüche und haltloſen Behauptungen deſſelben aufdeckt, auf die großentheils ſchon Gfrörer (Philo und die alexandriniſche Theoſophie) aufmerkſam gemacht hat. Um die abſolute Kluft, welche Philo, vom jüdiſchen Standpunkt ausgehend, zwiſchen Gott und der Welt befeſtigt, da Gott, als das reinſte, heiligſte und lauterſte Weſen, mit der Welt, als dem an ſich Unreinen, Unheiligen und Unlautern, in keine Berührung kommen könne, nur einigermoßen auszufüllen, nimmt er ſeine Zuflucht zu vermittelnden göttlichen Weſen und Kräften, durch welche Gott mittelbar, wie durch Organe, auf die Welt einwirkt. Dieſe göttlichen Kräfte ſind als Ideen gerade ſo im göttlichen Logos vorhanden, wie der Riß und Plan von einer Stadt im Kopfe des Meiſters vorhanden iſt, der dieſe Stadt erbauen will. Es iſt daher der Logos, der die intelligible Welt, von welcher die endliche Welt nur ein unvollkommenes Abbild iſt, in ſich trägt (362., 372.). Als der göttliche Verſtand, iſt er nichts weiter, als eine Kraft und Eigenſchaft Gottes, und kein anderes aus und für ſich beſtehendes perſönliches Weſen, und ſteht ſomit in Widerſpruch mit dem Bewußtſeyn der chriſtlichen Kirche, das dem Logos perſönliche Realität zuerkennt. Herr Staudenmaier nimmt bei dieſer Gelegenheit Veranlaſſung, ſich über den Begriff des Pantheismus weiter auszulaſſen. Während nämlich der analytiſche Pantheismus aus dem Selbſt- und Weltbewußtſeyn das Gottesbewußtſeyn in der Art entwickelt, daß die beſtimmte Form der göttlichen Offenbarung in Geiſt und Natur für das göttliche

Seyn und Leben selbst gehalten wird, weil man den großen und ewigen Unterschied zwischen dem Absoluten und Relativen verwischt, soll der synthetische Pantheismus von dem Grundgedanken: Alles, was ist, ist Eins, und dieses ist Gott, ausgehen, den die analytische Methode zwar gleichfalls voraussetze, indem sie, wie der Verf. sich ausdrückt, verborgen vor der Welt und in den geheimsten Kammern des Herzens den Weltgehalt in Gott und Gott in diesen auflöse, aber erst dadurch, daß sie vom Bedingten zum Bedingenden aufsteige, zu diesem Endresultate gelange. Welches nun aber auch die Fassung seyn möge, in welcher dieser Grundgedanke zuerst auftrete und an die Spitze des Systems gestellt werde, ob als Begriff der causa sui, oder der substantia absoluta, wie bei Spinoza, oder in der absoluten Anschauung, in Folge deren erkannt werde, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale, und außer jenem kein anderes sey, wie bei Schelling, oder endlich in der Bedeutung des reinen Seyns, welches die reine Abstraction, damit aber das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist, wie bei Hegel: immerhin sey das Resultat kein wahres, weil kein wahrhaft wissenschaftlich errungenes, indem, statt der wirklichen Wissenschaft ihren naturgemäßen Lauf zu lassen, in jenen ersten, wenn auch noch so einfachen Gedanken Alles hineingelegt werde, was man später rein daraus abgeleitet zu haben, sich das Ansehen gebe. Bei diesem sogenannten synthetischen Pantheismus ist besonders große Vorsicht nöthig, damit man nicht sogleich den Stab bricht, sobald es den Anschein hat, der Gedanke des Endlichen werde mit dem des Unendlichen verwechselt. Wohl kann das speculative Denken in seinem Kampfe um die versöhnende Einheit des Gegensätzlichen auf Irrwege gerathen und

Digitized by Google

die Grenze, welche zwischen dem Relativen und Absoluten besteht, überschreiten, allein eben so häufig geschieht es, daß es, sich über sich selbst, d. h. über die Schranken des endlichen Geistes besinnend, die besondere Berechtigung beider Sphären wieder anerkennt; und ist es nun nicht weit rathsamer, solche Uebergänge zu verfolgen und in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung für die Entwicklung des christlichen Bewußtseyns zu würdigen, als geradezu schlechthin verwerflich zu finden? Mit den gewöhnlichen Parallelen ist die Sache nicht abgemacht; die Bedeutung eines Systems liegt in seinem Verhältnisse zu demjenigen, auf das es sich unmittelbar bezieht, und wenn man daher auch die Momente des philonischen Standpunktes so bezeichnen kann, daß dieselben gebildet sind 1) durch die Offenbarungslehre, welche Gott als den Absoluten und die Welt als sein Geschöpf erkennt; 2) durch die platonische Ideenlehre; 3) durch die pythagoräisch-platonische Lehre von der Welt als dem Sohne Gottes, und endlich 4) aus der Vorstellung, Gott und Welt seyen durch eine unübersteigliche Kluft schlechthin geschieden (S. 387., vergl. 362.), — so heißt dieß das obwaltende Verhältniß doch nur oberflächlich fassen, da die philonische Lehre aus einem weit allgemeineren und tiefer liegenden Gegensatze erklärt werden muß, nämlich aus dem Bestreben, die abstracte Transcendenz des jüdischen Gottesbewußtseyns mit der eben so abstracten Immanenz der hellenischen Philosophie zu versöhnen. Factisch geschah dieß durch das Christenthum, allein darin gerade bestand die Einseitigkeit Philo's, daß er diese reale Einheit nicht speculativ zu begreifen vermochte, sondern bei einer eben so abstracten Verknüpfung der beiden Standpunkte stehen blieb, als diese selbst abstract waren. Seine Verknüpfung ist keine Einheit, sondern ein beständiges Hin- und Herschwanken, wobei bald das jüdische, bald das hellenische Moment mehr hervortritt. Er steht noch durchaus außer

Digitized by Google

dem Bereiche des christlichen Dogma's und besonders der Versöhnungslehre, und deßhalb ist es auch unstatthaft, an einen unmittelbaren und nachhaltigen Einfluß desselben auf die Gestaltung der christlichen Lehre zu denken. Sein Logos, den er bald als den Ort der göttlichen Ideen, als Weltsiegel, wesentliche Form des Universums, Idee der Ideen, allgemeinen Begriff oder Gattungsbegriff faßt, bald als Zertheiler des Alls, Weltseele, Weltband, Weltgesetz, Weltharmonie, allgemeine Vernunft, ist nicht der christliche Logos, und wird es auch dadurch noch nicht, daß er ihn in scheinbarer Persönlichkeit als Ebenbild Gottes und als Engel, als Hoheprieſter, als den Gattungs- oder Urmenschen begreift; mit allen diesen Vorstellungen steht er noch auf dem platonischen Standpunkte, den er zwar in der Lehre vom Logos weiter geführt, aber nicht überwunden hat. Denn ist der göttliche Logos wesentlich nur Geschöpf, so ist, wie der Verf. (S. 452.) richtig bemerkt, die Möglichkeit, zugleich absolut-schöpferisches Princip der Welt zu seyn, in der Vorstellung selbst schon aufgehoben. Damit ist zugleich die Menschwerdung Gottes im verheißenen Messias zum Zwecke der Welterlösung abgeschnitten. Denn kann Gott vermöge der Heiligkeit seiner Natur die Welt nicht einmal aus der vorhandenen ewigen Materie bilden, geschweige den Weltstoff selbst erschaffen, so kann er noch viel weniger in die menschliche Natur als in die endliche lebendig eingehen, um mit derselben persönlich sich zu verbinden.

Bei der von dem Verf. bei der Ideenlehre gewählten Ordnung, nach welcher die pantheistischen Ideenlehren vorausgeschickt wurden, um dem Systeme der göttlichen Ideen Platz zu machen, das sich eben so sehr von dualistisch-deistischen, als von pantheistischen Vorstellungen ferne hält, zeigt sich nur zu bald der Uebelstand, daß sich für den Uebergang von den göttlichen Ideen zu

Digitized by Google

den Kategorien unſeres Denkens keine gehörige Stelle ausfindig machen läßt. Da nämlich der Pantheismus beide verwechſelt, ſo ſteht man nach Abfertigung der hegel'ſchen Ideenlehre auf einmal vor den Kategorien, die in die Unterſuchung hereingekommen ſind, man weiß nicht wie. Zwar ſagt der Verf., die Idee, oder der Lebensgedanke, als Weltwahrheit, Weltbegriff, könnte für uns kein Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Betrachtung ſeyn, würde ſie nicht in unſerem Geiſte ſelbſt formale Exiſtenz haben (S. 249.): allein wie ſoll ſich alsdann der bloße Formalismus unſeres Denkens zu der erfüllten, oder concreten Idee verhalten? Die Antwort auf dieſe Frage iſt der Verf. ſchuldig geblieben. Wenigſtens kann man ſich noch nicht zufrieden geben, wenn es S. 302. heißt, der die Welt Setzende müſſe ſich vorerſt ſelbſt und zwar von Ewigkeit her geſetzt haben, ſo daß das zweite Setzen ein Gegenſetzen, ein Setzen des Andern ſey; zwiſchen beiden aber herrſche eine Beziehung, die gleichfalls durch das urſprüngliche Setzen geſetzt ſey, wodurch vor allen Kategorien Urbegriffe oder Urkategorien entſtehen. Iſt denn, muß man immer wieder fragen, die Form der göttlichen Idee eine und dieſelbe mit den Formen unſeres Denkens? oder findet zwiſchen beiden bloß eine nähere oder entferntere Beziehung ſtatt? Iſt aber dieß der Fall, welchen poſitiven Charakter hat denn dieſe Beziehung? Solche Fragen erfordern eine klare und bündige Antwort; allein was ſoll es heißen, wenn wir S. 314. leſen: „Allerdings iſt die Idee, wenn ſie, was auch nothwendig iſt, in Gott als ein Gedanke von einem Leben vor der Schöpfung dieſes Lebens gefaßt wird, ein Prius; aber ſie iſt dieß nur für Gott und beziehungsweiſe auch für uns, ſofern wir von einem göttlichen Gedanken der Welt vor der Schöpfung derſelben ſprechen, nicht aber iſt ſie es für das Leben ſelbſt, das geſchaffen wird, weil im Gedanken des wirklichen Lebens Inhalt

Digitized by Google

und Form dieses Lebens nicht von einander getrennt werden kann?" Kann die Form nicht nicht seyn, weil in der Wirklichkeit der Inhalt des Lebens es ist, zu dem sie die wesentliche Form bildet; kann sie nicht anders seyn, weil in dem Lebensinhalte die Form dieses Lebens schon ursprünglich bestimmt ist, so sind offenbar in dem göttlichen Weltgedanken, in welchem Form und Inhalt identisch sind, auch die Formen unseres Denkens zunächst idealiter und dann realiter mitgesetzt. Aber gesetzt sind sie nur, sofern sie ihren Inhalt haben. Wenn man daher das Formelle, oder das Negative, das rein Gesetzmäßige mit Cudworth und Schelling als dasjenige charakterisirt, was nicht nicht, oder auch nicht anders seyn kann, so läuft dieß am Ende doch auf eine leere Abstraction hinaus. Es kann nicht nicht und auch nicht anders seyn, weil es als leere Form für sich gar nichts ist, sondern nur dadurch, daß es seinen Inhalt hat. Indem Gott die Welt als Inhalt denkt und schafft, denkt und schafft er sie in dieser Form, und indem wir diesen Gedanken Gottes nachdenken, denken wir den Inhalt desselben in dieser ihm immanenten Form. Die wiederholt vorgeschlagene und in der Logik oder Ontologie durchgeführte Trennung zwischen Form und Inhalt ist daher so wenig ein Fortschritt des philosophischen Denkens, daß man damit vielmehr zu einem abstracten Standpunkte zurückgekehrt ist. Umgekehrt ist es die Aufgabe der Philosophie, Gottes ewige Weltgedanken in der Natur und im Geiste als ein System von Lebensgedanken und ewigen Beziehungen zu begreifen, die sich gegenseitig bedingen und erklären. Aus diesem Grunde verdienen besonders Trendelenburg's logische Untersuchungen eine ernste und reifliche Würdigung.

Dieses mißliche Verhältniß, das bei der Stellung, in welche die Idee einestheils zum Logos und anderntheils die endlichen Kategorien zu den ewigen Weltge-

Digitized by Google

danken Gottes kamen, unvermeidlich war, wiederholt sich bei der Anordnung des historischen Stoffes der Logoslehre. Wie bei der Idee mit der absoluten Wahrheit der apokryphischen Auffassung begonnen wird, um sofort auf den absoluten Irrthum der dualistisch-deistischen und pantheistischen Ideenlehren überzugehen, bis zuletzt das System der göttlichen Ideen, an das sich unvermerkt die Kategorien anschließen, in dieser seiner neuen Form von Augustin an durch die philosophischen Grundansichten des Areopagiten, Erigena's, der Scholastiker in das philosophische Bewußtseyn der neuen Zeit eingeführt und durch Cudworth, Malebranche, Leibnitz, Schelling, Fr. Schlegel, Wagner, C. H. Weiße, J. H. Fichte erläutert und erweitert, mit des Verf. eigenen Bestimmungen sich abschließt, in derselben Weise wechseln auch in der Logoslehre die schlechthin irrigen mit den durchaus richtigen Vorstellungen. Der Ketzervater Philo hat einen üppigen Nachwuchs von Häretikern; denn nicht nur, daß der Doketismus, Gnosticismus, Sabellianismus, Manichäismus, Arianismus als Schößlinge dieses verpönten Stammes betrachtet werden, seine weit verbreiteten Aeste reichen sogar herein ins Mittelalter und trugen die unsaubern Früchte jener manichäisch-pantheistischen Secten, welche die Kirchengeschichte unter den verschiedensten Namen kennt. Indessen war es damit noch nicht genug; der gewaltige Strom der theosophischen Lehren Philo's grub sich zwei weitere Flußbetten, „um so nach allen Seiten und Richtungen durch die Zeiten hindurch bis auf uns herab zu fließen und die heiligen Gewässer wahrer Philosophie und der auf göttlicher Offenbarung ruhenden Theologie bald zu trüben, bald gänzlich zu fälschen (S. 510.)." Diese Nebenströme sind die Lehre der Kabbalah und die alexandrinische Philosophie, welche die neuplatonische genannt wird.

Digitized by Google

Auch bei diesem Abschnitte wird wieder zu generalisirend verfahren und der historische Standpunkt gleich von vornherein verrückt, indem der vorgefaßten Meinung zulieb, alle Häresien stecken schon in Philo im Keime, die Beziehung völlig außer Acht gelassen wird, in welcher die ketzerischen Logoslehren zur Entwicklung des kirchlichen Dogma's stehen. Glaubt man denn dadurch das Verständniß der Irrlehren sowohl, als des orthodoxen Lehrbegriffs zu fördern, daß man erstere aus allem Zusammenhange mit ihrem Zeitbewußtseyn herausreißt und mit einem antiquirten Systeme in gezwungene Verbindung bringt, das zwar nicht ohne allen Einfluß auf dieselben geblieben seyn mag, jedenfalls aber nur eine untergeordnete und entferntere Bedeutung hatte? So muß es kommen, wenn man die Kirche gewaltsam über jede historische Entwicklung hinaushebt. Warum glaubt man nicht lieber an eine ewige und allgemeine Kraft der Wahrheit, die sich dem denkenden Geiste nie gänzlich entzieht und selbst aus schlechten und verwerflichen Stoffen Nahrung für ihre organischen Bildungen zu gewinnen weiß? Ein solches Verfahren muß sich daher auch an sich selbst rächen: die Waffen, die der Verf. gegen die Häretiker gebraucht, kehren sich gegen ihn selbst. Denn macht schon eine falsche Vorstellung oder ein verkehrter Ausdruck ein ganzes System verwerflich, so muß er bei seinen apologetischen Versuchen einen schlimmen Stand bekommen, weil er Alles verloren gibt, wenn nicht Alles gewonnen ist. Dieß macht sich besonders fühlbar bei der Kritik des Lehrbegriffs des Areopagiten und des geistesverwandten Erigena.

Herr Staudenmaier sucht sich die Sache gleich anfangs dadurch zu erleichtern, daß er das Irrthümliche, das man von jeher von verschiedenen Seiten in den Systemen dieser in der Kirche so bedeutenden Männer zu finden wähnte, als ein kabbalistisches und pantheis-

Digitized by Google

stisches Moment bezeichnet. Wahr ist es, man konnte es sich nicht verbergen, daß der Neuplatonismus, oder die alexandrinische Philosophie, auf den Areopagiten einen wesentlichen Einfluß äußerte und daß manche seiner Bestimmungen an den Pantheismus anstreifen; deßhalb muß man aber seine Lehre noch nicht für pantheistisch, oder gar kabbalistisch erklären. Letzteres geschah überhaupt nur in untergeordneter Weise. Das Urtheil berühmter Kirchenlehrer, wie Hugo von St. Victor und Thomas von Aquin, kann übrigens an und für sich den Areopagiten gegen den Vorwurf emanatistisch-pantheistischer Vorstellungen noch nicht schützen; und so sehr auch Ref. mit dem Verf. darin sich einverstanden erklärt, daß das System des Dionysius keineswegs entschieden ein solches Gepräge trägt, so ist er doch keinen Augenblick darüber in Zweifel, daß derselbe, in genauer Beziehung zum Neuplatonismus, sich nicht von allen irrigen Vorstellungen frei erhalten hat. Nicht nur, daß nach der areopagitischen Darstellung die ideale Welt sowohl, als die endliche Schöpfung als nothwendige Momente zum Leben Gottes zu gehören scheinen, auch die Bedeutung des Logos, als Welterlöser, ist im Systeme eine äußerst zweifelhafte. Denn wenn man auch leicht begreifen kann, wie die absolute Idee, wenn sie sich zu dem äußersten Punkte verlaufen hat, einer organischen Vermittlung bedarf, wie die kirchliche Hierarchie ist, so ist doch schwer abzusehen, ob denn diese Rückkehr nicht eben so nothwendig und naturgemäß erfolgen muß, wie der Ausgang Gottes aus sich selbst, und wie sich damit der Begriff des Bösen und der sittlichen Freiheit reimen läßt. Hätte Herr Staudenmaier es für gut befunden, auf diese Fragen, besonders auf die Natur des Bösen sich näher einzulassen, es dürfte ihm schwer geworden seyn, den Areopagiten wenigstens von Anklängen an pantheistische Vorstellungen frei zu sprechen.

Digitized by Google

Ein weiterer Beweggrund mag den Verfasser in Beziehung auf Scotus Erigena bestimmt haben. Er war dem gelehrten Publicum gewissermaßen Rechenschaft darüber schuldig, warum er es bei der Einleitung zu dem Werke: Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, bewenden ließ. Je unbedingter das Lob war, das er schon in dieser Einleitung dem gewaltigen Denker zollte, desto reger wurde die Erwartung, in welchem Sinne er das System desselben auffassen und gegen die zahlreichen Einwürfe vertheidigen würde. Daraus mag man es sich wohl zu erklären haben, warum in unserem Buche Erigena's Lehre so weitläufig abgehandelt ist. Die Darstellung enthält zwar manches Richtige, aber auch hier zeigt es sich nur zu deutlich, wie sehr sich der Verf. selbst in die Enge treiben mußte, wenn er gar nichts Pantheistisches auf Erigena kommen lassen wollte. Ein sicheres Auskunftsmittel ist allerdings die göttliche Metapher (S. 536.), durch die Manches, was an sich nur der Creatur gilt, auf Gott bezogen werden soll. Damit hat man gewonnenes Spiel, sobald es sich um Vorstellungen handelt, die an eine Verendlichung des Göttlichen anstreifen; allein der Widerspruch kehrt in allen Formen wieder und zeigt nur zu deutlich, wie es dem Erigena bei aller Schärfe und Stärke seines speculativen Denkens nicht gelungen ist, die Realität der Welt und darum auch besonders der Menschwerdung Christi mit seinen idealen Principien in nothwendige und wesentliche Uebereinstimmung zu bringen. Sein System ist Idealismus, in welchem sich übrigens das tüchtige Streben offenbart, den Widerspruch, der zwischen der idealen und realen Welt stattfindet, zu überwinden. Schon daß dieß geschieht, verdient das höchste Lob; allein eben so ist bei den wichtigsten Lehrstücken ein Schwanken und eine gewisse befangene Unsicherheit unverkennbar, was nur zu deutlich beweist, daß der Gegensatz noch nicht vollkommen ausge-

Digitized by Google

glichen ist. Darum ist es aber auch ein Leichtes, den Erigena am Ende sagen zu lassen, was man will, wie denn Herr Staudenmaier zur Widerlegung der gegen diesen erhobenen und durch Stellen aus Erigena's Schriften erhärteten Einwürfe ohne Mühe andere Stellen bei der Hand hat, aus denen er, wenn auch nicht gerade das Gegentheil, so doch eine ihm zusagende Ansicht beweisen kann. Bei alle dem aber ist es ausgemacht, daß, wenn man auf den Geist des Systems tiefer eingeht, sich die Beschuldigungen, welche Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (S. 148 ff.) dagegen erhoben hat, großentheils rechtfertigen. Die Sichtbarkeit erscheint als bloßes Accidens des Wesens, und darum ist auch die Menschwerdung Gottes in Christo beinahe nur doketisch zu begreifen. Auch scheint das Eintreten des Menschen in die Körperlichkeit mit dem Falle desselben identisch zu seyn und die eigentliche Erlösung nur in der Rückkehr aus der materiellen Welt zu bestehen. Außerdem fragt es sich, ob Christus in die Endlichkeit eintreten konnte, ohne Theil an der Sünde zu nehmen.

Dem mag übrigens seyn, wie ihm wolle: Herrn Staudenmaier's Bemühen, die Orthodoxie Erigena's zu wahren, fällt durch die Einsprache der Kirche in sich selbst zusammen. Da es ihm wesentlich darum zu thun ist, die durch die Kirche sanctionirten Concilienbeschlüsse zur einzigen Richtschnur der Orthodoxie zu machen, konnte es ihm nicht entgehen, daß das Concilium von Valence (855), mit ausdrücklicher Rücksichtnahme auf Erigena, die Prädestinationstheorie desselben verdammt habe. Somit ist wenigstens diese Lehre bei ihm häretisch. Sein Princip von der Identität des göttlichen Wissens und Handelns führte ihn auf die zwei Sätze: 1) was an sich Nichts (das Böse) ist, will Gott nicht, und weil er es nicht will, ist es weder Gegenstand seines Vorherwissens,

noch seines Vorherbestimmens; 2) was Gott weder voraussieht, noch voraus will und dadurch bestimmt, das ist an sich nicht. Dagegen ward auf der Synode zu Valence festgesetzt: a) es gebe ein göttliches Vorherwissen der Handlungen der Guten sowohl, als der Bösen, so wie der Folgen, die sich nach dem göttlichen Urtheile daraus ergeben; daß aber dieses Vorherwissen weder für die Einen, noch für die Andern eine Nothwendigkeit begründe; b) daß es eine zweifache Prädestination gebe, wodurch Gott die Guten zum ewigen Leben, die Bösen aber zum ewigen Tode bestimme. Diesen Widerspruch nun, in welchen Erigena mit der Kirchenlehre gerieth, hat zwar der Verf. unbedingt zugegeben, allein er hat nicht bedacht, wie dadurch der Pantheismus, den er erst im Interesse des Systems aus dem Felde geschlagen zu haben sich schmeichelte, unvermerkt durch diese Hinterthüre wieder hineinbricht. Damit gehen aber alle Früchte des früher errungenen Sieges verloren. Herr Staudenmaier gibt es ja selbst stillschweigend zu, daß die Lehre von der Prädestination entscheidend für ein System ist; wenigstens sucht er den Pantheismus der Reformatoren hauptsächlich durch die Erledigung des einen Prädestinationsdogma's nachzuweisen. Wie steht es hierbei mit der Billigkeit des Kritikers? Die Reformatoren sind schlechthin Pantheisten, weil sie in Betreff der Prädestination irren; Erigena aber, bei dem dieß gleichfalls erwiesen ist, soll dennoch nicht Pantheist seyn. Allerdings greift die Prädestinationslehre so tief in den Mittelpunkt eines Systems ein, daß dadurch alle einzelnen Fugen und Glieder bestimmt sind; deßhalb wäre es aber auch Pflicht gewesen, diesen Grundsatz auf Erigena anzuwenden. Die Kritik des Verf. scheint es überhaupt darin zu versehen, daß sie bald ein ganzes System zum Gegenstande nimmt, bald ein beliebiges Bruchstück aus dem Organismus des Ganzen herausgreift und

Digitized by Google

eben so schnell von einem Punkte auf den andern überspringt.

Nachdem die consequente Fortsetzung der Lehre des Erigena in Joh. von Salisbury, Alanus von Ryssel, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Albertus Magnus u. A. verfolgt worden, stehen wir mit einem Male wieder auf häretischem Boden, auf dem uns umgekehrt die consequente Fortsetzung der falschen Gottes-, Logos-, Welt- und Ideenlehre begegnet. Indessen ist der Verf. wenigstens so billig, daß er auch hier den Einfluß Erigena's anerkennt, freilich nur in der Weise, daß die Häretiker fälschlicher Weise Principien aus seinem Systeme ableiteten, welche denen gerade entgegengesetzt waren, die von den orthodoxen Kirchenlehrern daraus gezogen wurden (S. 633.). Und so finden wir Amalrich von Chartres, David von Dinanto, die Begharden, Meister Eccard, die deutsche Theologie, Wykleff, Huß, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Beza in eine und dieselbe pantheistische Kategorie gestellt. Es ist dieß um so mißlicher, da die sogenannte deutsche Mystik in ihrem Uebergange zur Reformation ganz nach denselben Grundsätzen beurtheilt wird, wie die häretischen Secten des Mittelalters. Offenbar hatten diese Secten zunächst ein praktisches Interesse, und wenn sie auch durch Amalrich von Chartres mit der eigentlichen Mystik in Verbindung standen, so ist doch der Standpunkt der letztern ein durchaus verschiedener. Auf diese aber wirkte Meister Eccard ohne allen Zweifel entschieden ein, und was folgt somit für die deutsche Mystik überhaupt, wenn es S. 640 f. heißt: „Wenn in den verschiedenen Secten des Mittelalters ein falscher Mysticismus nicht lange unbemerkt bleiben kann, so steigerte sich derselbe bald genug zu einer so schwindelnden Höhe hinauf, daß er sich von selbst aller Welt bemerkbar

Digitized by Google

genug machte, durch einen Mann, der geistige Anlagen genug hatte, um durch sie unter den Heroen der Speculation jeder Zeit zu glänzen, der aber, dem mystischen Pantheismus sich hingebend und mit den Begharden oder den Brüdern und Schwestern des freien Geistes in Verbindung tretend, auf Mit- und Nachwelt nur auf sehr nachtheilige, die wahre christliche Speculation vernichtende Weise einwirken konnte. Dieser Mann ist Meister Eccard." Ist damit nicht zugleich auch über Tauler, Suso, Ruysbröck u. A. der Stab gebrochen? Und ist es denn ausgemachte Thatsache, daß Eccard mit den Begharden in genauer Verbindung stand? Die Kritik hat es in Betreff des Zusammenhangs zwischen den häretischen Secten und den Mystikern des Mittelalters noch zu keinem genügenden Resultate gebracht; denn wenn auch, wie Gieseler meint, die eigentliche Mystik auf Amalrich von Chartres zurückweist, so ist dieß immer nur eine Vermuthung, die sich auf verwandte Beziehungen der beiderseitigen Systeme stützt. Dieselbe verliert indessen dadurch wieder viel an ihrem Gewichte, daß die von Mosheim mitgetheilte Schrift de novem rupibus nach Schmidt's (in dem Aufsatz über Eccard; theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1839. 3. H. S. 663—744.) wohlbegründetem Urtheile nicht, wie Gieseler aus innern Gründen annehmen zu dürfen glaubt, von Meister Eccard stammt, sondern von einem Schüler desselben geschrieben seyn soll, der aus den Schriften seines Meisters eine theologische Metaphysik anfertigte. Uebrigens ist nach Schmidt's weiterer Vermuthung das von Mosheim angeführte Buch nicht das der Begharden, sondern hat zum Verfasser einen straßburger Bürger, Namens Rulman Merschwin. So lange die historische Kritik mit den äußern Gründen noch nicht ins Reine kommt, muß man um so mehr auf die innern achten. Diese aber sprechen entschieden für eine, wenn auch nicht ganz von den häre-

Digitized by Google

tischen Secten unabhängige, so doch freie Entwickelung der deutschen Mystik, die jedenfalls auf die eine oder auf die andere Weise mit Bernhard und den Victorinern in Berührung stand. Während die Secten in ihrem Widerspruche gegen die Kirche hauptsächlich das praktische Moment hervorhoben, versuchte umgekehrt die durch Eccard zwar nicht begründete, aber doch in einer neuen Weise angeregte Mystik, so viel möglich in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre, das christliche Dogma speculativ zu begreifen, und hielt sich dabei an die strengeren ascetischen Grundsätze, wie diese besonders durch Bernhard ins kirchliche Leben eingeführt worden waren. Freilich drohte dabei eine gefährliche pantheistische Klippe: das subjective Bewußtseyn emancipirte sich mit einem Male von jeder Fessel der Auctorität, um den Inhalt des Christenthums aus und durch sich selbst zu begreifen, allein nicht in der Absicht, um auf diesem subjectiven Standpuncte stehen zu bleiben, sondern um durch die freie Subjectivität den objectiven Inhalt der Kirchenlehre allseitig durchdringen zu lassen. Dieser kühne Versuch, dem die Speculation ihre schönsten Früchte verdankt, mußte freilich anfangs auf pantheistische Abwege führen, weil die Subjectivität, schwindelnd im Bewußtseyn der eben errungenen Freiheit, das Maß ihrer eigenen Kraft und Bedeutung überschätzte und den Himmel, nicht ohne titanischen Uebermuth, zu stürmen anfing; deßhalb war derselbe aber durchaus nicht schlechthin verwerflich, sondern das frei gewordene Denken brauchte nur sich über sich selbst zu besinnen, um den verlorenen Mittelpunkt wieder zu gewinnen. Aus diesem Grunde kann Eccard ohne seine Nachfolger, Tauler, Suso u. s. w., gar nicht verstanden werden, und es ist ein äußerst gewaltsames Verfahren, wenn man ihn aus diesem Zusammenhange herausreißt und unbedingt den häretischen Secten in die Arme wirft, die allerdings manche Nahrung von ihm zogen, aber

Digitized by Google

dennoch ihren praktischen Standpunct weder verlassen konnten, noch wollten.

Hätte der Verf. diese Rücksicht nicht völlig außer Acht gelassen, so würde auch sein Urtheil über die Reformation milder ausgefallen seyn. Zwar muß es als ein Verdienst anerkannt werden, daß er die Lehre Wykleff's nach ihren Quellen sorgfältiger prüfte, als bisher gewöhnlich geschah, allein die Beurtheilung seiner dogmatischen Sätze ist darum nicht weniger einseitig, indem das praktische Moment, das denselben unverkennbar zu Grunde liegt, der Hinblick auf den tiefen Gegensatz von Sünde und Gnade, gar nicht berücksichtigt wird. So mußte auch die Lehre der Reformatoren über die Freiheit und die Prädestination unverständlich bleiben, weil sie nicht als einseitige Consequenz des mehr innig und tief, als wahr empfundenen Gefühls der Sünde betrachtet wurde. Es wiederholen sich daher dieselben Einwürfe, die man schon tausendmal gehört hat, und wobei man immer fragen muß, ob denn die Kirche und die Wissenschaft bei dieser Art Polemik gewinnen könne. Wahrhaft verletzend aber ist es, daß die herbe Stelle aus Zwingli: quod Deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet, — daß diese Stelle, die in der damaligen Zeit sicherlich ganz anders verstanden wurde, als jetzt, deutsch in den Text aufgenommen ist. An die Reformatoren werden Osiander, Schwenkfeld, Servede, Zorzi, Val. Weigel, Jakob Böhme und die Quäker angereiht, worauf der historische Theil mit Kant, Jakobi, de Wette, Hase, J. G. Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Strauß und einigen andern verwandten Vorstellungen zum Abschlusse kommt. Auch in diesem Abschnitte vermißt man den Nachweis, wie diese Systeme die spe-

Digitized by Google

culative Fassung der Logosidee wenigstens anbahnten. Und so steht denn von S. 820—923. des Verf. eigene Dialektik der Idee wie ein Deus ex machina vor uns; denn schon mit Thomas von Aquin und Duns Scotus haben wir den Faden der Entwickelung verloren, und dem ganzen Zusammenhange nach scheint es, Herr Staudenmaier erkenne in allen folgenden Phasen gar kein neues Bildungsmoment an, da von Amalrich von Chartres bis auf Strauß nur von Pantheismus die Rede ist. Uebrigens können wir des Verf. Ideenlehre um so eher mit Stillschweigen übergehen, da nicht allein das Meiste davon im historischen Theile zur Sprache kam, sondern auch seine Bestimmungen eines bestimmten Princips ermangeln. Die Kategorien werden abgehandelt ohne ein höheres Gesetz, durch das sie zur Einheit zusammengeschlossen würden. Zwar heißt es S. 856: die Idee ist die Idee des Lebens, diese aber führt zum System des Lebens, allein das Folgende erklärt nicht, was denn diese Idee oder dieses System des Lebens ist. Wenigstens gesteht Ref. offen, daß er es nicht hat herausfinden können; denn wenn der folgende §. lautet: das seinem ewigen Begriff entsprechende, von Gott in die Existenz gesetzte und zu seiner Bestimmung nach eigenem Gesetze sich bewegende Seyn ist Substanz, so ist damit der Zusammenhang zwischen Leben und Substanz nicht nachgewiesen. Indessen ist die Kategorie des Lebens eine sehr fruchtbare und könnte, richtig gefaßt, manche Einseitigkeiten der bisherigen Philosophie beseitigen.

Sollen wir den Inhalt unserer Beurtheilung in wenige Worte zusammenfassen, so müssen wir vor Allem das Unternehmen Herrn Staudenmaier's als eines der bedeutendsten in der Geschichte der neuern Theologie bezeichnen. Auch verräth die Darstellung nicht nur eine umfassende Gelehrsamkeit und eine sorgfältige Prüfung des so unendlich reichhaltigen Materials, sondern auch eine scharfe

Digitized by Google

Combinationsgabe, die dem gegebenen Stoffe durchaus gewachsen ist. Nur die Methode der Behandlung dürfte, wenn der Verfasser seinem frühern Standpunkte treuer geblieben wäre, der zu so schönen Hoffnungen berechtigte, eine andere geworden seyn. Herr Staudenmaier stellt den Begriff des organischen Lebens so hoch, und darum kann es ihm auch nicht recht Ernst seyn, wenn er in der Entwickelung des christlichen Dogma's den Nerv innerer Lebensbewegung manchmal zu durchschneiden scheint. Sein eigenes Bewußtseyn verräth nur zu oft, wie sehr es auch ihm um die Versöhnung und endliche Ausgleichung in den höchsten Fragen des Lebens und der Wissenschaft zu thun ist: warum sollte er in thätiger Mitwirkung zur Erreichung dieses erhabenen Ziels sich zu gar keinen Concessionen bereit erklären! In der Hoffnung, daß Herr Staudenmaier den Grund und Zweck dieser Beurtheilung zu würdigen weiß, reicht Ref. ihm die Hand zum Frieden, nämlich zu jenem Frieden, der die getrennten Standpunkte ernstlich zu versöhnen trachtet.

Ad. Helfferich.

Druckfehler.

Jahrgang 1841, 4tes Heft.

S. 985. Z. 15. st. einen und denselben l. einen und denselben Laut.
» 1017. Z. 19. st. Causalfrage l. Causalfolge.
» 1019. Z. 9. st. als eine l. es als eine.

Digitized by Google

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist neu erschienen:

Die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen von Adolf Helfferich. 2 Theile. 5 Thlr.

Johannes Tauler von Straßburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im 14. Jahrhundert, von Carl Schmidt, Professor in Straßburg. 1½ Thaler.

Unter den bedeutenden Namen, sagt in seiner Vorrede der Verfasser, welche aus dem Mittelalter auf uns herübergekommen sind, ist der Name Johannes Tauler's einer der bekanntesten und geachtetsten. Seit fünf Jahrhunderten haben die Schriften dieses Lehrers Tausenden von Menschen Trost und Erbauung verschafft; sein Leben aber war bisher wenig bekannt, und dieß Wenige selbst war zum Theil unsicher und zweifelhaft. Der Verfasser, der sich schon längst mit der mystischen Theologie des Mittelalters beschäftigt, gibt nun hier eine, großentheils aus ungedruckten und bisher unbenutzten Quellen geschöpfte Darstellung von Tauler's Leben und Lehre. Als Anhang folgt eine Abhandlung über den noch so wenig bekannten und doch so merkwürdigen Verein der Gottesfreunde, die der Verf. in kirchliche und häretische unterscheidet. Auch die Beilagen werden manchem Leser willkommen seyn; es sind Documente zur Geschichte des religiösen Volksgeistes im vierzehnten Jahrhundert. Durch die Art, wie der Verfasser seinen Stoff behandelt hat, wird sein Buch nicht bloß für den Geschichtsforscher und den Theologen, sondern auch für den Laien Interesse haben.

Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden, geschildert von C. Ullmann.

1. Theil: Johann von Goch und Johann von Wesel nebst reformatorischen Männern ihrer Umgebung.

2. Theil: Johann Wessel.

Dieses Werk, veranlaßt durch das Bedürfniß einer neuen Auflage der Monographie des Verf.s über Johann Wessel, den Vorgänger Luther's, ist jetzt zu einer umfassenden Darstellung der verwandten

Digitized by Google

reformatorischen Männer im 14. und 15. Jahrhundert geworden. Es beschäftigt sich vorzugsweise mit den minder bekannten, aber zum Theil in ihrem Denken und Wirken höchst gewichtigen Vorläufern der Reformation und zwar ausschließlich in Deutschland und den Niederlanden, verliert aber dabei auch das Ganze dieser großen Vorbereitungszeit nie aus dem Auge und sucht aus den geistigen Elementen derselben die Reformation sowohl zu erklären als zu rechtfertigen. „Der Stoff des ganzen Werkes — mit diesen Worten spricht sich der Verfasser selbst in der Vorrede aus — vertheilt sich so, daß im ersten Bande vorzugsweise vom Bedürfniß der Reformation mit Beziehung auf die herrschenden Verderbnisse gehandelt wird, im zweiten von den positiven Vorbereitungen und Ansätzen zur Reformation. Und zwar besteht jeder Band wieder aus zwei Büchern, deren jedes einen oder mehrere repräsentative Männer zum Mittelpunkte hat; im ersten Buche zeigt uns Johann von Goch die Nothwendigkeit der Reformation in Beziehung auf den innern Gesammtgeist der Kirche, im zweiten Johann von Wesel und einige seinem Kreise angehörige Männer in Betreff der besondern kirchlichen Verderbnisse; das dritte Buch macht in den Brüdern vom gemeinsamen Leben, so wie in den nieder- und oberdeutschen Mystikern das praktische und populäre Hinwirken auf die Reformation anschaulich, und das vierte stellt in Joh. Wessel die ausgebildetste reformatorische Theologie vor der Reformation dar. Ich habe mit Goch begonnen, weil es sich bei ihm besonders um die Beurtheilung des innersten Geistes und Wesens der Kirche im Ganzen handelt; als eine in sich concentrirte, ruhige Natur lebt Goch vorzugsweise in der Betrachtung und gibt wenig Stoff für die äußere Kirchengeschichte; dafür möge dann das Interesse, das er für die Ausbildung der reformatorischen Gedanken und Principien hat, entschädigen; Wesel dagegen führt schon mitten ins kirchliche Leben hinein, und bei ihm haben wir auch noch mehrere andere Männer zur Schilderung gebracht, die sich wacker in der Kirche durchgekämpft haben; zugleich kommt hier Manches zur Geschichte der Universitäten und des theologischen Studiums in damaliger Zeit vor, was für die genauere Kenntniß jener Uebergangsperiode nicht unwichtig ist; auch wird man, wie ich hoffe, den in einer Zugabe zum ersten Bande enthaltenen Beitrag zur Aufhellung der Anfänge des Bauernkrieges nicht ohne Theilnahme lesen. Ein erhöhtes Interesse jedoch verspreche ich mir für den zweiten Band, theils wegen der reicheren Mannichfaltigkeit, theils wegen der größern positiven Wichtigkeit der behandelten Personen und Gegenstände: die Brüder vom gemeinsamen Leben sind eine der liebenswürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des geistigen Lebens; Gerhard Groot und Thomas von Kempen nehmen schon durch ihre Namen allgemeine Theilnahme in Anspruch; die deutschen Mystiker sind in ihrer Beziehung zur Reformation von hoher, bisher noch nicht zureichend gewürdigter Wichtigkeit, und Wessel's Theologie braucht man auch nur oberflächlich zu kennen, um ihn für den Vorgänger Luther's im eminenten Sinne zu halten. Schon aus diesem Ueberblick wird man ersehen, daß Vieles, was bisher wenig beachtet war, ins Licht gestellt, Anderes, was wenigstens in dieser Verbindung nicht betrachtet worden, zur Reformation in die gehörige Beziehung gebracht ist. Zugleich wird der Kirchenhistoriker vielfach neuen Stoff finden aus seltenen Druck- und Handschriften, die dem Verfasser zugänglich waren.

Digitized by Google

Die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche von Christian Carl Josias Bunsen. Zwei Abtheilungen. Die Liturgie der stillen Woche mit Vorwort. 8. 1¼ Thlr.

Je mehr sich von verschiedenen Seiten das Bedürfniß einer organischen, auf festen Principien gegründeten Ausbildung des Cultus in der evangelischen Kirche geltend macht, desto dankenswerther ist jeder Versuch, diesem Bedürfnisse nicht bloß durch Darlegung rein subjectiver Anschauungen und Vorschläge, sondern auf dem Wege gründlich historisch-ästhetisch-theologischer Wissenschaft abzuhelfen. Der Verfasser vorgenannter Schrift, der schon durch manche schätzenswerthe Arbeiten den Ernst seiner Forschung, richtigen Tact und historischen Sinn in der Wissenschaft der Liturgie bewährt hat, legt uns hier den praktischen Versuch einer liturgischen Anleitung vor, zur würdigen Feier der heiligsten Zeit des Kirchenjahres, der stillen Woche, in die ja „der Wendepunct der Weltgeschichte in ihrem höchsten Sinne als der Geschichte Gottes auf Erden" fällt.

Praktischer Commentar über den Jesaja mit exegetischen und kritischen Anmerkungen von F. W. C. Umbreit. 1. Theil. 1⅓ Thlr.

Was der Verfasser in seinen früheren Commentaren, besonders über das Buch Hiob und die Sprüche Salomo's, für die Befriedigung der kritisch-wissenschaftlichen Anforderung, in seiner späteren „Uebersetzung und Erklärung auserlesener Psalmen" zur christlichen Erbauung aus dem alten Testamente in geschiedener Weise zu leisten gesucht, wird dem Leser in diesem angefangenen Werke über die Propheten des alten Bundes in einer praktischen Vereinigung geboten. Man hat den Verfasser öfters mit Herder zusammengestellt, und von einem poetischen Gesichtspuncte aus betrachtet, dürfte man gegenwärtige Schrift gar wohl als die längst gewünschte Fortsetzung von dem berühmten "Geiste der hebräischen Poesie" ansehen, aber der unparteiisch Prüfende wird dieselbe philologisch-kritisch gründlicher und dogmatisch-christlich bestimmter finden. Das Werk scheint einem lebhaft gefühlten Bedürfnisse der Zeit entgegenzukommen. Der praktische Theolog wird sich beim Gebrauche desselben auf wissenschaftlichem Boden erkennen, und der gelehrte Exeget von einem lebendig-religiösen Geiste ergriffen fühlen.

Die heiligen Geschichten des Alten Testaments nach ihrem Geiste dargestellt, in welchem sie innerlich wollen erlebt seyn, zur Lehre und Erbauung für Lehrer, Eltern ꝛc., von Chr. Fr. Georgi. 2 Theile. Hamburg und Gotha. Verlag von Friedrich und Andreas Perthes. 1¾ Thlr.

Daß die heiligen Geschichten des alten Testaments in so vielen Fällen nicht leisten, was sie wirken können und sollen, hat seinen Grund zumeist in der Behandlungsweise derselben. Daher sucht das hier angezeigte Buch den herrlichen Schatz der in ihnen enthaltenen Heilswahrheiten zu entwickeln, den großen Plan darzustellen, welchen Gott mit den Menschen hat, um sie für sein Reich zu erziehen. Es stellt zu dem Ende die schönen Bilder der heiligen Geschichte auf, wie sie noch heute jeder Mensch in sich erleben soll.

Digitized by Google

Christliche Apologetik. Von Dr. Carl Heinrich Sack. Zweite sehr umgearbeitete Ausgabe. 2 Thlr.

Diese, nach mehr als zwölf Jahren seit der ersten erscheinende zweite Ausgabe behält die frühere Richtung des Buchs: Auffassung des Christenthums als der weder in Philosophie noch in Geschichte aufzulösenden wahren Religion durch Philosophie und Geschichte, bei. Die leitenden Begriffe werden in einem neu hinzugekommenen allgemeinen Theile begründet, in welchem die Religion als Idee, als Thatsache und als Vermittelung der Idee und Thatsache dargestellt wird. Die früheren fünf Grundbegriffe sind demgemäß unter drei zusammengefaßt, welche den drei Hauptabschnitten des besondern Theils vorstehen: Positivität, Heil und Vollendung. Unter diesem letztern Abschnitte sind die Begriffe Gemeine und heil. Schrift mit dem zu ihnen gehörigen Stoffe behandelt. Ueber zwei Drittheile des Buchs sind mit Rücksicht auf neuere Entwickelungen und Einwürfe neu ausgearbeitet.

A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Theile. Dritte vermehrte Auflage. 3½ Thlr.

A. Tholuck, Predigten über die Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. Zweite unveränderte Auflage. 2 Theile. 3½ Thlr.

H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. 1. und 2. Theil. 5 Thlr.

Unter der Presse ist befindlich:

Hurter, Innocens III. 4. Band.

— — — 1 bis 3. Band. Neue Auflage.

Köllner, Symbolik. 2. Band. Katholische Kirche.

Neander, Kirchengeschichte. 10. Band.

Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu. Neue Auflage.

Urkunden der Reformation. Herausgegeben von Förstemann. 1. Band.

Schwarz, Sonntagsgespräche über christliche Erziehung.

Die Gesangbuchs-Besserung.

Pelt, theologische Encyklopädie.

Vollständig erschienen sind nun:

Vermischte Schriften

von

Johann Peter Lange,

der Theologie Doctor und Professor an der Züricher Universität.

4 Bände à 20 Sgr. = 3 Thlr. 8 Sgr.

Den reichen Gehalt dieser Schriften wird man aus dem unten folgenden Inhaltsverzeichniß entnehmen können. In mannichfacher Weise spricht ein christlicher Theologe, der an der Stelle des Dr.

Digitized by Google

Strauß nach Zürich berufen worden, sich über die wichtigsten Fragen aus, die gegenwärtig zwischen Welt und Christenthum, Philosophie und Theologie verhandelt werden, und deren Beantwortung die Aufgabe unserer Zeit ist. Jeder Gebildete findet hier in ansprechender Form Tiefen der Wissenschaft behandelt, die zu erforschen jeder vom Geiste berührte Mensch nicht lassen kann, und wird hier einen Streiter für ewige Wahrheiten kennen lernen, dessen Beruf es ist, den Feind mit dessen eignen Waffen zu schlagen und die gute Sache des Evangeliums gegen alten Aberglauben wie gegen neuen Unglauben zu vertreten, als Vorbote einer neuen Zeit, deren Morgenluft wir wittern.

I. Band: Naturwissenschaftliches und Geschichtliches unter dem Gesichtspunkte der christlichen Wahrheit.

Inhalt: 1) Die Symbolik der Farben. 2) Die Gränzen der Naturbetrachtung. 3) Die Gränzfragen zwischen der Philosophie der Geschichte und der Geschichte des Reiches Gottes. 4) Ueber den Pelagianismus.

II. Band: Beiträge zu der Lehre von den letzten Dingen.

Inhalt: 1) Ueber die Freisprechung der Genie's vom Gesetz. 2) Ueber die Stoffe des Antichristenthums in unserer Zeit, wie sie besonders im St. Simonismus zum Vorschein gekommen sind. 3) Ueber die Rehabilitation des Fleisches. 4) Ueber das Verhältniß des Christenthums zum Pantheismus. 5) Ueber den unauflöslichen Zusammenhang zwischen der Individualität des Apostels Johannes und der Individualität der Apokalypse. 6) Ueber die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. 7) Die Reise in das Land der Wahl. 8) Zur Lehre von der Hölle, und zur Lehre vom Himmel.

III. Band: Recensionen, Werke und Gegenstände der schönen Literatur betreffend.

Inhalt: 1) Die Novellen von Steffens. 2) Rahel. 3) Bettina. 4) Bericht über ein pantheistisches Trifolium. 5) Ueber das Werk: Klagen eines Juden. 6) Ueber die Werke: Schutt von A. Grün, und Savonarola von Lenau. 7) Recension der Schrift von Vischer: Ueber das Erhabene und Komische. 8) Ueber das Werk von Göschel: Unterhaltungen zur Schilderung Göthe'scher Dicht- und Denkweise.

IV. Band: Arbeiten, zur dogmatischen, exegetischen und praktischen Theologie gehörig.

Inhalt: 1) Beurtheilung der Schriften: Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, von Göbel. — Reformation, Lutherthum und Union, von Rudelbach. 2) Ueber die Schrift von Rothe: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. 3) Der Freiherr von Sandau, von Bretschneider. 4) Ueber den Ausspruch des h. Augustin: in necessariis unitas etc. 5) Anzeige zweier Predigten von Platzhoff: Ueber Pietismus und Mysticismus. 6) Beurtheilung der christlichen Polemik von K. H. Sack. 7) Die himmlische Weisheit, womit der Herr seinen Jüngern ihre Stellung gab. 8) Zur Lehre von der Idee des Sonntags. 9) Theologisches aus einer Menagerie. 10) Ueber die Worte: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι. Joh. 11, V. 33. 11) Ueber die Rede des Stephanus Apostg. 7, 1—57. 12) Ueber die Verbesserung der lutherischen Bibelübersetzung Beurtheilung der Werke von Grashof und Stier. 13) Knapp's evang. Liederschatz.

Digitized by Google

Zugleich machen wir aufmerksam auf desselben Verfassers bei uns erschienenes, bereits in weiten Kreisen mit großer Liebe aufgenommenes Werk:

Das Land der Herrlichkeit,

oder die christliche Lehre vom Himmel.

Preis broch. 12 Sgr.

Alle Buchhandlungen nehmen Bestellungen an.

Meurs, im Jahre 1841. Rheinische Schulbuchhandlung.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Ex recensione Augusti Hahnii denuo editum. Editio stereotypa. 16. 14 gr. (17½ Ngr.)

Diese Taschenausgabe des griechischen Neuen Testaments ist als eine neue Auflage der früher in meinem Verlage erschienenen Tittmannschen zu betrachten, mit der sie auch im Format genau übereinstimmt. Der Text folgt der Recension von Dr. August Hahn, wie die in meinem Verlage erschienene größere Ausgabe ihn darbietet. Der Druck ist zur Beförderung der Deutlichkeit mit einer neuen Gattung von Lettern, und in abgesetzten Versen ausgeführt, und der Correctur die größte Sorgfalt gewidmet worden, der Preis aber unverändert geblieben.

ALBUM ACADEMIAE VITEBERGENSIS ab anno Ch. MDII usque ad annum MDLX. Ex autographo ed. Dr. C. E. Foerstemann. 4. broschirt. Ladenpr. 5 Thlr.

Leipzig, im December 1841. Karl Tauchnitz.

Im Verlage der Buchhandlung des **Waisenhauses** in **Halle** ist erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu haben:

PALÄSTINA

und

die südlich angrenzenden Länder.

Tagebuch einer Reise im Jahre 1838, in Bezug auf die biblische Geographie unternommen

von

E. Robinson und E. Smith.

Nach den Original-Papieren mit historischen Erläuterungen

herausgegeben von

Eduard Robinson, Doctor u. Prof. d. Theologie.

Mit neuen Karten und Plänen in 5 Blättern. 3 Bde. gr. 8.

Preis 10 Thlr. 20 Sgr.

Dieses Werk nimmt durch eine Reihe von ganz neuen Mittheilungen über Palästina und die Halbinsel des Sinai eben so sehr das Interesse eines größeren Leserkreises in Anspruch, als es durch

Digitized by Google

gediegene wissenschaftliche Verarbeitung des Stoffes für den Gelehrten von Fach dauernden Werth haben wird. Selten ist das gelobte Land unter so günstigen Verhältnissen von Männern durchforscht worden, welche, wie die Herren Smith und Robinson, durch die geeignetsten Vorbereitungen unterstützt und namentlich mit gelehrter Bibelkenntnifs ausgerüstet, ihre Aufgabe so genügend gelöst hätten. Was die historische Topographie Palästina's durch dieses Reisewerk gewinnt, läfst sich schon durch einen Blick auf die vortrefflich ausgeführten Karten übersehen, und wenn sich dem Manne der Wissenschaft in dem genauen Detail des Buches die reichlichste Anregung zu neuen Forschungen bietet, so wird auch der minder gelehrte Bibelfreund besonders in den mehr gemüthlich gehaltenen Partieen, wie in der Beschreibung des Sinai, der Schilderung der ersten Eindrücke zu Jerusalem, des Aufenthalts in Nazareth, auf dem Berge Tabor u. s. w., seine Unterhaltung und seine Erbauung finden. Der Druck des Werks ist unter Aufsicht des Herrn Prof. Rödiger gestellt; die Karten (1. 2. Palästina in 2 Blättern. gr. Fol., 3. der Sinai-Halbinsel und des Peträischen Arabiens, 1 Blatt in gr. Fol., 4. Plan und die Umgegend von Jerusalem, 1 Blatt in gr. Fol., 5. der Sinai, 1 Blatt in 4.) sind construirt und gezeichnet von H. Kiepert und gestochen von H. Mahlmann in Berlin. Herr Prof. C. Ritter in Berlin nennt dieses Reisewerk als das vorzüglichste, welches bis jetzt über das gelobte Land erschienen ist.

Im Verlage der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Auserlesene christliche Kerngebete.

Ein allgemeines Gebetbuch,

gesammelt und herausgegeben vom Verfasser der „Mitgabe für's Leben". Mit einem Titelbilde. 8. XXXVIII u. 295 Seiten. Preis 20 Ggr. 1 Fl. 18 Xr.

Eine (aus 187 Gebeten und 60 schönen und erbaulichen Gebetliedern bestehende) Auswahl der geist- und gehaltreichsten Gebete aus den bewährtesten Erbauungsbüchern der christlich-evangelischen Kirche für die tägliche Morgen- und Abend-, Sonn- und Festtags-, Beicht- und Communion-Andacht und für die mancherlei Berufs- nnd Lebensverhältnisse des Christen, auch insbesondere für Kranke und Sterbende in geist- und gemüthansprechender, klarer und gediegener, kurzer und bündiger biblischer Kraftsprache, kirchlich würdigen Tactes, nach den verschiedenen Beziehungen des christlichen Glaubenslebens zusammengestellt (worunter Gebete sind, die man in vielen andern Gebetbüchern vergebens sucht und nicht einmal in ihrer Nothwendigkeit kennt und bedenkt), macht den Inhalt dieses allgemeinen Gebetbuches aus, das alle Stände der Christenheit, alle Berufsarten, Alters- und Bildungsstufen, Feste und Festzeiten u. s. w. in kirchlicher und häuslicher Andacht berücksichtigt.

Wir glauben, daß dieses Gebetbuch in seiner allen richtigen und würdigen Anforderungen entgegenkommenden Einrichtung, sowohl der Form und der Ausstattung, als dem Inhalte und Geiste

Digitized by Google

seiner Fassung nach, allgemeinen Beifall und die ausgebreitetste Theilnahme um so mehr finden dürfte, als in unserer Zeit noch kein ähnliches erschienen ist, das in solcher Kürze und zugleich bündiger Reichhaltigkeit und glaubenseiniger Mannichfaltigkeit, bei verhältnißmäßig so geringem Preise, des Werthvollen und Erbaulichen so Vieles darbietet.

Bei Eduard Weber in Bonn ist unter Anderm so eben erschienen:

IOANNIS ZONARAE ANNALES ex recensione M. Pinderi. Tom. I. 8. mai. auf weißem Druckpapier 3 Thlr. auf Schreibpapier 4 Thlr.

THEOPHANIS CHRONOGRAPHIA ex recensione Io. Classeni. Vol. II. Praecedit Anastasii bibliothecarii historia ecclesiastica ex rec. Imm. Bekkeri. 8. mai. Druckp. 3½ Thlr. Schreibp. 4⅔ Thlr.
(Theophanes, Vol. I. 1839. Druckp. 4 Thlr. Schreibp. 5½ Thlr.)

Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, von E. R. Redepenning, Dr. und ordentlichem Prof. der Theol. zu Göttingen. Erste Abtheilung. gr. 8. 2½ Thlr.

Ueber das Geschichtliche im A. T. Ein Sendschreiben von Dr. K. H. Sack, ord. Prof. d. Theol. zu Bonn. gr. 8. 3 Sgr.

Denkschrift auf Georg Heinr. Ludwig Nicolovius. Von Dr. Alfred Nicolovius, Prof. zu Bonn. Mit einem Bildniß. gr. 8. 1⅔ Thlr.

A. F. Naekii opuscula philologica. Ed. Fr. Th. Welcker. Vol. I. 8. mai. 2 Thlr.

Christina, Königinn von Schweden, und ihr Hof. Von Dr. W. H. Grauert, ord. Prof. d. Geschichte zu Münster. 2r (letzter) Band. gr. 8. 2 Thlr. 4 Sgr.
Erster Band, 1837, 2 Thlr. 8 Sgr.

Im Verlage des Unterzeichneten ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Die Wiederherstellung der ersten christlichen Gemeinde als ein Mittel zur Vereinigung der verschiedenen christlichen Partheien, von Philadelphos. Zweite, vermehrte und größtentheils umgearbeitete Auflage. gr. 8. geh. Preis: 8 Sgr.

Die erste Auflage dieser interessanten Schrift erschien in Hamburg und wurde dort und in der Umgegend, ohne durch den Buchhandel verbreitet zu werden, verkauft. — Es wird daher diese zweite, größtentheils umgearbeitete Auflage auch an andern Orten den verdienten Beifall finden und, als zeitgemäßes Erscheinen, allgemeines Interesse erregen.

Leipzig im October 1841. Carl Cnobloch.

Digitized by Google

In allen Buchhandlungen sind zu haben:

Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker von Bruno Bauer. Zweiter Band. gr. 8. 1841. broschirt 1⅔ Thlr.

Geschichte der Naturphilosophie von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit von Dr. Julius Schaller, außerordentl. Professor der Philosophie an der Universität Halle. Erster Theil. gr. 8. 1841. broch. 2 Thlr. 21 Sgr.

Leipzig im October 1841. Otto Wigand.

Im Verlage von C. W. Leske in Darmstadt ist erschienen:

Der Primat
der
Römischen Päpste.
Aus den Quellen dargestellt
von
J. Ellendorf.

Zweiter Theil. Das vierte Jahrhundert. Preis 1⅓ Thlr. oder 2 fl. 42 kr.— Der erste Theil, die drei ersten Jahrh. enthaltend, kostet 1⅓ Thlr. oder 2 fl. 24 kr.

Antwort
auf das
aus der Evangel. Kirchenzeitung abgedruckte
Libell:
„Die Gewissen- und Gedankenlosigkeit des Herrn D. Bretschneider ꝛc."
Von
D. K. G. Bretschneider.
8. geh. ⅔ Thlr. oder 18 kr.

In der Enslin'schen Buchhandlung (Ferd. Müller) in Berlin sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Lisco, Dr. Fr. G., das neue Testament nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luther's. Mit Erklärungen, Einleitungen, einer Harmonie der vier Evangelien, einem Aufsatz über Palästina und seine Bewohner, einem Aufsatz über die Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden, einer Zeittafel über die Apostelgeschichte und mehreren Registern versehen. Zum Gebrauch für alle Freunde des göttlichen Wortes, insonderheit für Lehrer in Kirchen und Schulen. Vierte stark vermehrte und verb. Ausgabe. 84 Bog. kl. 4. 1842. 2⅔ Thlr.

Inhalt: Einleitung in das neue Testament; von den vier Evangelien überhaupt. I. Geschichtsbücher: Die vier Evangelien, jedes mit einer besondern Einleitung; Harmonie der vier Evangelien ꝛc.; Zeittafel über die Apostelgeschichte; die Apostelgeschichte mit einer besondern Einleitung. II. Lehrbücher: Von den Lebensumständen, der Lehre und dem Leben des heil. Apostel Paulus; die dreizehn Episteln des Paulus, jede mit einer besondern Einleitung; von den katholischen Briefen im Allgemeinen; die katholischen Briefe, jeder mit einer besondern Einleitung ꝛc. III. Das prophetische Buch: Die Offenbarung St. Johannis, mit einer besondern Einleitung; Palästina und seine Bewohner, ein vollständiger geographischer Abriß. Vom Reiche Gottes, ein Aufsatz, auch eine kurze Kirchengeschichte enthaltend; Verzeichniß der Bücher des neuen Testaments nach ihrer wahrscheinlichen Zeitfolge; Verzeichnisse der Gleichnisse Jesu; Verzeichniß der im neuen Testament erzählten, von Jesu Christo und seinen Jüngern verrichteten Wunder; alphabetisches Sachregister; neu-testamentliches Spruchregister; Nachweisung der Evangelien und Episteln. Ueberdieß ist der ganze Text des neuen Testaments mit erklärenden und erbaulichen Bemerkungen versehen.

Lisco, Dr. Fr. G., die Wunder Jesu Christi, exegetisch-homiletisch bearbeitet. gr. 8. 26½ Bogen. 1836. 1½ Thlr.

Lisco, Dr. Fr. G., das christlich-apostolische Glaubensbekenntniß. Ein Hülfsbuch für Lehrer beim Katechumenen-Unterricht. kl. 8. 17½ Bogen. 1 Thlr.

Lisco, Dr. Fr. G., Katechismus der christlichen Lehre. Ein Leitfaden für den evangelisch-christlichen Katechumenen-Unterricht mit ausgedruckten Bibelstellen. 6 Bogen. Zweite vermehrte Ausgabe. 1842. ⅓ Thlr.

Das Glaubensbekenntniß und der Katechismus gehören zusammen, indem ersteres das Hülfsbuch für den Lehrer, letzterer der Leitfaden für den Schüler ist.

Lisco, Dr. Fr. G., das christliche Kirchenjahr. Versuch einer Entwickelung seiner Idee aus den alten Perikopen. Ein homiletisches Hülfsbuch beim Gebrauche der epistolischen und evangelischen Perikopen. (Die zweite stark vermehrte und verbesserte Ausgabe behandelt neben den epistolischen Perikopen auch diejenigen evangelischen Perikopen, die nicht Parabeln oder Wundererzählungen sind, ausführlich, so daß diese zweite Ausgabe, vereint mit den selbstständig erschienenen Werken des Herrn Verfassers über die Parabeln und Wundererzählungen, ein vollständiges exegetisch-homiletisches Hülfsbuch über die evangelischen und epistolischen Perikopen bildet.) 2 Bände. gr. 8. 66 Bogen (1ster Band 37¼ Bogen, 2ter Band 28¼ Bogen). 1840. 4 Thlr.

Digitized by Google

Vorländer, Dr. Franz, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele. (34 Bogen.) gr. 8. Preis 2⅔ Thlr.

Wem es um eine klare rationelle und zugleich religiös-sittliche Auffassung des menschlichen Geistes und Lebens zu thun ist, dem empfiehlt sich dieses Buch. Von einem originellen philosophischen Standpuncte aus sucht der Verfasser zu zeigen, wie der freie Geist in der Einigung und Gemeinschaft mit Natur, Welt und Gott alle seine Thätigkeiten in fortschreitender organischer Entwickelung hervorbringt.

Im Verlage von C. F. Osiander in Tübingen ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Dr. Ferdinand Christian Baur, ordentl. Professor der evang. Theologie zu Tübingen, R. d. O. d. W. K. Erster Theil. Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode von Chalcedon. gr. 8. (61¼ Bogen.) 4 Thlr. 6 gr. — 7 fl. 12 kr.

Der H. Verf. läßt auf seine im J. 1838 erschienene Geschichte der Lehre von der Versöhnung die gleiche Bearbeitung eines andern Theils der Geschichte des christlichen Dogma folgen. Die Wichtigkeit, welche die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes besonders auf dem Standpunkte der neuern Theologie hat, muß auch einer zum erstenmal specieller in ihre Geschichte eingehenden historischen Untersuchung ein um so größeres Interesse geben, und wir glauben daher ein Werk, das sich eine sorgfältige Erforschung der Quellen eben so sehr zur Aufgabe macht, als eine dem Begriff der Sache entsprechende Entwicklung, mit Recht allen Freunden der wissenschaftlichen Theologie empfehlen zu dürfen.

Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, dargestellt von Dr. David Friedrich Strauß. Zweiter Band. Gr. 8. Feines Druckpapier. 47 Bogen. Preis 3 Thlr. 4 gr. — 5 fl. 24 kr.

Mit dem zweiten Bande ist nun dieß Werk beendigt, welches im Zeitraum weniger Monate schon eben so viel Aufsehen erregte, als das bereits in 4 Auflagen verbreitete Leben Jesu desselben Verfassers. Beide Werke haben, wie wenige andere, Epoche in der theologischen Literatur gemacht; sie sind die Grundlage einer neuen Schule geworden, die sich bereits einen dauernden Platz neben den bisherigen Ansichten errungen hat. Alle Gegenschriften, so zahlreich sie auch waren, dienten nur dazu, die Originalität des Verfassers desto mehr zur Anerkennung zu bringen. Obige Glaubenslehre dürfte durch das ganz ungewöhnlich reiche historische Material, welches der Verfasser, der alle Quellen ausbeutete, hier verarbeitet hat, und durch dessen Rücksichtnahme auf die Ansichten aller bedeutenden Theologen und Philosophen bis auf die neueste Zeit, auch für diejenigen, die mit den eigentlichen Ergebnissen des Werkes nicht einverstanden sind, das brauchbarste dogmatische Handbuch seyn.

Digitized by Google

Im Verlage der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen ist so eben erschienen:

Weissagung und Erfüllung
im alten und im neuen Testamente.
Ein theologischer Versuch

von

J. Chr. K. Hofmann,

außerordentlichem Professor der Theologie an der Universität in Erlangen.

Erste Hälfte. gr. 8. 23 Bogen.

Preis 3 fl. 36 kr. oder 2 Thlr.

Das unter obigem Titel erscheinende Werk will den Gang darstellen, welchen die Weissagung des Heils, wie dieselbe im alten und im neuen Testamente verzeichnet ist, in That und Wort genommen hat. Sie erscheint zuvörderst als Geschichte von Begebnissen, in welchen sich die schlüßliche Heilsgestaltung vorbereitet und vorbildet, und dann als Ausdeutung dieser Geschichte im Worte der Prophetie. Der erste Theil des Werks zeigt die dogmatische Berechtigung zu einer solchen Darstellung des weissagenden Inhalts heiliger Schrift und weist dann im alten Testamente nach, wie hier Fortgang der Thatweissagung und der Wortweissagung gleichen Schritt hält. Was man sonst unter dem Namen „alttestamentliche Christologie" in Vereinzelung behandelt, findet sich hier in seiner Zusammengehörigkeit. Die zweite Hälfte wird die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung in den Thatsachen des neuen Testaments nachweisen und die Geschichte der neutestamentlichen Weissagung darstellen.

Bei Aug. Schulz u. Comp. in Breslau ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Justin der Märtyrer.
Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie

von

Karl Semisch,

Diakonus zu Trebnitz in Schlesien.

2 Theile. Preis 4 Thlr. 20 Sgr.

In Bezug auf den allgemeinen und umfassenden Werth des vorstehenden Buches erlaubt sich die Verlagshandlung nur den Schluß einer Recension vom Herrn Consistorial-Rath Professor Dr. Böhmer anzuführen:

„Vermöge dieser besonnenen, ja sittlichen Haltung der gesammten Arbeit ist dieselbe geeignet, wie der katholischen, so der evangelischen Kirche dadurch einen wirklichen Nutzen zu verschaffen, daß sie in empfänglichen, wissenschaftlichen und praktischen Gottesgelehrten beider das die gesunde Vernunft vielfach ansprechende, wahre Bild der Dogmatik eines Kirchenlehrers auffrischt, der, je näher er den ewig denkwürdigen Anfängen der christlichen Religion

Digitized by Google

stand, vornehmlich dem gegenwärtigen, nach der lauteren, gründlichen und gewissen Erkenntniß des Urchristenthums mit Recht trachtenden Zeitalter um so wichtiger seyn muß."

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen:

עץ חיים

Ahron ben Elia's aus Nikomedien

des Karäers

System der Religionsphilosophie

aus einem zu Constantinopel geschriebenen Codex der Stadt-Bibliothek zu Leipzig, mit Vergleichung eines andern der königlichen Bibliothek zu München, nebst einem dazu gehörigen einleitenden Tractat des Karäers *Kaleb Abba Afendopolo* zum ersten Mal herausgegeben und durch Anmerkungen, Indices und Excurse, zum Theil von **M. Steinschneider**, so wie durch reichhaltige Excerpte aus arabischen Handschriften mehrerer Bibliotheken sprachlich, kritisch und geschichtlich erläutert von

Franz Delitzsch.

Auch unter dem allgemeinen Titel:

Anekdota

zur Geschichte

der mittelalterlichen Scholastik

unter Juden und Moslemen.

Aus hebräischen und arabischen Handschriften der Stadt- und Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, der königlichen Bibliotheken zu Dresden und München und der Waisenhausbibliothek zu Halle herausgegeben.

gr. 8. 30½ Bogen. geh. 3 Rthlr.

Vor Kurzem erschien in meinem Verlage:

Huther, Dr. J. E., Commentar zum Brief Pauli an die Colosser. gr. 8. geh. 2 Thlr. 6 Sgr.

Hamburg, September 1841. Johann August Meißner.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1842.

Funfzehnter Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1842 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Digitized

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des Dr. D. Fr. Strauß

von

D. E. J. Nitzsch.

Zweiter Artikel.

Die Apologetik.

Das Christenthum hegt in seiner Geburt schon das sprechende Bewußtseyn, die neue Lebensform der Menschheit zu seyn, ein anderes nicht nur als ein volksthümliches, denn es will, obgleich seine Voraussetzungen in einem bestimmten Volksthume ruhen, das allgemeine seyn, auch ein anderes als die natürliche Entwickelung des Menschengeistes, für welchen es ist und als dessen göttliche, schöpferische Emendation und Instauration es sich ansieht. Die freie Aneignung des Christenthums muß also auch diese Ansprüche, die zunächst Widersprüche enthalten, zum Bewußtseyn bringen, und es kann einerseits nicht fehlen, daß es dem philosophischen Geiste wie eine Art des Aberglaubens oder gar wie die Consummation

Digitized by Google

des menschenanbetenden Heidenthums, dem geschichtlich nationalen Geiste aber wie Unglaube erscheine; andererseits nicht, daß es sich dagegen, bis es sich im Gebiete der Idee und der Geschichte geltend gemacht hat, vertheidigungsweise verhalte. Daher die Apologie des Christenthums, nicht nur die einzelne, zufällige, sondern auch die methodische, systematische, die Apologetik. Die christliche Theologie begann ihr Leben mit dieser apologetischen Bestrebung, welche ja, weil Vertheidigung verhältnißmäßig Angriff ist, zugleich polemischer Natur seyn mußte; die Theologie hat die ersten Keime aller ihrer wesentlichen Theile innerhalb der Apologetik gehegt und schon zu irgend welcher Entwickelung gebracht; alle ihre Theile haben und behalten einen apologetischen Geist, und so lange es weder der Welt gelungen seyn wird, das Christenthum zu vertilgen, noch dem Christenthume, die Welt zu bezwingen, oder so lange Kirche und Leben, Christenthum und Wissenschaft noch im Unterschiede begriffen sind, wird es Apologetik geben. Noch ist nicht einmal die eine Seite des weltlichen Alterthums, die mythische, polytheistische, naturdienstliche, in der Art überwunden, daß es zwischen ihr und dem Christenthume keinen lebendigen Gegensatz mehr gäbe. Der Untergang der classischen Welt entscheidet in dieser Hinsicht nicht Alles. Denn unangesehen die alten, z. B. hinterasiatischen heidnischen Volksbildungen, in deren Mitte das Christenthum eben erst eingedrungen ist, so taucht in der Kunst, Sitte und Wissenschaft der Paganismus auch innerhalb der christlichen Bildung so merkbar und kräftig wieder auf, ja die Religion der Lust ist gegen die Religion des Kreuzes mit solcher Keckheit in Schutz genommen worden, daß über die Fortdauer jenes Gegensatzes im Grunde kein Streit seyn kann. Allerdings gibt es nun hierin gemeinsame Sache zwischen der rationalistischen und supernaturalistischen, ideellen und reellen Auf-

Digitized by Google

fassung des Christenthums; namentlich hat sich der deutsche Ernst mit den Forderungen der sittlichen Idee und mit der sittlichen Unvergleichbarkeit des Christenthums so vertraut gemacht, daß auf diesem Gebiete der Kern der europäischen Cultur eine lebendige polemische Apologetik gegen das Heidenthum nicht allein, auch gegen Judenthum und Islam genannt werden darf. Nur scheint es dieser Coalition als solcher, im sittlichen Interesse allein und etwa in dem dazu gehörigen des Theismus liege die fortdauernde Begründung und Berechtigung einer apologetisch-christlichen Bestrebung, da es den Meisten verborgen bleibt, wie unzertrennlich eine dergleichen moralisch-theistische Werthschätzung der christlichen Religion mit ihrem dogmatischen Grundcharakter und Principe verbunden sey. Wir sagen, den Meisten; denn im Grunde trifft der Vorwurf dieses Mangels die Meister der neuen Philosophie keineswegs, genau genommen nicht einmal Kanten, viel weniger Hegeln. Die speculative Schule ist mindestens von der Ansicht ausgegangen, die ungetheilte Substanz der christlichen Vorstellung sey eben die Wahrheit und die vollkommene Philosophie nichts Anderes als der sie verwirklichende Begriff und Beweis. Hiernach mußte uns denn die apologetische Theologie völlig beseitigt erscheinen, weil völlig ersetzt. Ihr ganzer möglicher Inhalt fällt theils einer Geschichte der Religion, welche zur Anschauung der wahren, offenbaren, schlechthinigen Religion in Christo führt, theils der speculativen Dogmatik und Ethik anheim; ein Verhältniß, welches sich z. B. in Rosenkranz's theologischer Encyklopädie deutlich darstellt, und wozu in Daub's und Marheineke's Schriften die Vor- und Uebergänge liegen. Was will man im Grunde — kann von diesem Standpunkte aus gesagt werden —, ist das Christenthum die vollkommene und ewige Religion und hat es diese Dignität durch den concretesten Inhalt seiner ursprünglichen Leh-

Digitized by Google

ren: Sohn Gottes, Erlösung, Versöhnung, Wiedergeburt, so ist es nicht allein gegen jedes Heidenthum, sondern auch gegen das die Wahrheit aufhaltende antichristische Judenthum, gegen den anmaßlichen Fortschritt des Muhamed und gegen jeden semlerischen oder kantischen Rationalismus vertreten. Demzufolge ist die Apologetik fast zu derselben Zeit abgeschafft worden, als sie zuerst eine wissenschaftliche Bedeutung und feste Stellung, nämlich durch Schleiermacher, gewonnen hatte. Indessen es fragt sich noch, mit welchem Rechte. Sollte wohl bei verhältnißmäßiger Vergleichgültigung oder gar wirklicher Verleugnung der thatsächlichen Principien des Christenthums eine volle Anerkennung seines Inhalts bestehen können? Sollte nicht vielmehr eine solche Besonderung des Inhalts, in welcher sich die Allgemeinheit dermaßen erneuert, daß dem Christenthume die Würde der absoluten Religion zugeschrieben werden darf, auch eine ebenso besondere Entstehungsweise fordern, nämlich eine solche, in der sich wieder die Allgemeinheit des Entstehens, das Schöpferische erkennen ließe? Wir haben uns zu seiner Zeit selbst gegen den Vorwurf des Allegoristrens erklärt a), sofern er der speculativen Theologie überhaupt von Seiten Bretschneider's und der ähnlich Denkenden gemacht wurde; denn er schien sich gegen die den Gegenstand gleichsam ex officio und nothwendigerweise verändernde Kraft des Begriffes überhaupt und so auch gegen jede, auch die nicht einlegende, sondern wahrhaft auslegende Wissenschaft zu richten; demungeachtet ist dort bereits anerkannt worden, daß es auch zu unserer Zeit einen dogmatischen Allegorismus der christlichen Wahrheit gebe, gegen welchen sich die letztere zu verwahren habe. Das Christenthum, auf das Gesetz des logischen Pantheismus gezogen oder, was

a) Theol. Stud. u. Krit. 1836. S. 475.

Digitized by Google

dasselbe ist, dem absoluten Begriff unterworfen, hört in allen seinen Dogmen: Christologie, Trinität, Schöpfung, Sünde, Gnade u. s. w. auf, es selber zu seyn. Und da dieses bei fortdauernden Reclamationen von beiden Seiten der theologischen Parteien, zumal wenn die Anhänger der speculativen Schule selbst sich genauer, als es der Meister hatte thun können oder wollen, auf Schriftauslegung und Dogmenhistorie einließen, nicht verborgen bleiben konnte, so verharrten zwar einige in schwankenden Ansichten und Ausdrücken, aber immer mehrere glaubten es den Rechten des philosophischen Triebes und der zu erhaltenden Folgerichtigkeit des pantheistischen Systems schuldig zu seyn, den Schleier der Allegorie zu zerreißen, das Christenthum zu einem vorübergehenden Momente herunterzusetzen und, wenn sich etwa für die Kirche ein neuer Grund und Halt nicht finden lassen würde, sie in Wissenschaft und Staat aufgehen zu lassen. Jetzt ist die Apologetik nicht das Beseitigte, weil das Ersetzte, sondern die Zielscheibe des Witzes und der Name aller der Dinge geworden, mit denen die Philosophie in ihrer lüsternen Gewißheit, die Maus zu verzehren, ihr Spiel zu treiben gedenkt. Die vorliegende Dogmatik nimmt daran mit mehr Gemessenheit und mit verhaltenerem Stolze als Andere theil. In der That läßt sich wohl kaum begreifen, wie es an und für sich der Theologie ein Schimpf seyn könne, die Defensive auszuüben. An sich verhält sich das Christenthum gegen die Wissenschaft weder offensiv noch defensiv; das Neben- und Nacheinander der Standpunkte des geistigen Lebens hat von Anbeginn her auch die Philosophie, die Vernunftwissenschaft, die Religion überhaupt der Sinnlichkeit und dem Verstande gegenüber in die Nothwendigkeit und Willigkeit versetzt, eine Apologetik bei sich zu führen, um gegen die drei obern Facultäten sich zu halten und zu behaupten. Das ist augenscheinlich, daß die Religion, daß die

christliche Religion eben so schlecht vertheidigt worden ist als zuweilen die Philosophie oder die Vernunft. Dergleichen aber sich zu nutze machen und den apologetischen Geist der Sache selbst überwunden und verflüchtigt haben, wie man sich es einbildet, ist sehr Verschiedenes. Eine Apologetik kann in materieller und formeller Hinsicht das Rechte verfehlen, gesetzt auch, daß sie ihres sittlichen Werthes sich nicht beraube, noch sonst, dem Geiste nach, ihrer Sache untreu werde. Lessing entrüstete sich im Namen des Christenthums selbst über das Ungeschick so mancher Apologeten seiner Zeit. Er hatte dazu Ursache. Denn viel mehr Mühe und Sorge auf das Einzelne als auf das Ganze wenden und unter die Einerleiheit der mechanischen Begriffe von Eingebung oder Wunder die Geschichte oder Lehre der heil. Schrift bringen u. dergl., heißt zuviel und zuwenig thun. Schon in frühen Jahrhunderten nahm, woran wir hier auf's Neue erinnern müssen, die gesetzliche Ansicht vom Christenthum überhand. Damals wie im Jahrhunderte der Reformation führte die große religiöse Erregung der Zeit zwei Erfolge als lästige Bedingungen mit sich: Aufregung des Geistes überhaupt und Gährung, dann aber, sobald der Erhaltungstrieb des religiösen Gemeinwesens auf Ausscheidung und Bekämpfung des Fremdartigen sich richtete, eine eilige, veräußerlichende Festsetzung dessen, worin und woran man sich erkennen sollte. So wird das Evangelium wieder Gesetz, d. h. es hat als diese Thatsache der Formel, des Gebrauchs eine göttliche und unmittelbare Nothwendigkeit. Die und die Lehre zu bekennen und zu glauben, wird dann göttlicher Befehl; die heil. Schrift ist ein Codex dieses Glaubensgesetzes, eine Gesinnung, welche den Intellectualismus zu ihrer Voraussetzung hat, d. h. eine falsche Trennung des theoretischen und praktischen Elementes, und, sofern sie dennoch den Anforderungen der Freiheit zu Hülfe kommen will, der

Digitized by Google

Gefahr und Pflicht einer machtspruchreichen Demonstration des Glaubensgrundes anheimfällt. Die dogmatisirende Auffassung des Glaubens erfordert eine gleiche Art, ihn zu begründen. Was soll nicht alles geglaubt werden, und was muß dem draußen Stehenden nicht alles bewiesen werden, wenn der gesetzliche Geist der Kirche dem Gegenstande seine Flüssigkeit und Beweglichkeit geraubt hat, ohne seine Einheit zu erkennen! Wie breit dehnen sich die zu vertheidigenden Linien aus, wie zerstückelt sich der Glaubensgrund in einzelne schwer zu einigende Theile, und wie spröde treten die Begriffe des Wunders, der Vorhersagung, der Inspiration der freien Aneignung entgegen, wenn die freien Vermittelungen, die der evangelische Standpunkt des Glaubens an Offenbarung nicht zuläßt, sondern gebietet, aus polemischer Angst und abschließender Eiligkeit schon aufgegeben und noch nicht wiedergewonnen worden sind. Unser philosophirender Gegner rafft die biblischen Elemente einer Vorstellung von übernatürlicher Offenbarung eilig und oberflächlich zusammen, übergibt sie dann der Kirche, daraus ihre Theorie der göttlichen Schrift- und Traditionsauctorität zu bilden, läßt die Reformation das Traditionsprincip abstoßen, um die höchste Intensivität des Schriftprincipes zu erreichen, und nachdem nun der Gipfel erstiegen ist, sendet er von der andern Seite die Vernunft- und Naturgeister, mit welchen die kirchlichen, weil von ihnen angegriffen, sich bis dahin in Kampf einlassen, daß sie, von Moment zu Moment weiter herunter gezogen, ihnen zur Beute werden und zur Mast gereichen. Nun, meint er, ist die Substanz des Offenbarungsglaubens rein aufgezehrt, nach demselben Geschicke, welches auch sein Wille und seine Bestimmung ist. So wie er Biblisches und Kirchliches, Gesetzliches und Evangelisches, Theoretisches und Religiöses nur im Aeußerlichen der Zeitfolge unterscheidet, innerlich zweideutigerweise vermengt, so

erkennt er auch nicht, daß der vitiöse Entwickelungsgang einer Glaubensidee für die Idee selbst nur der Zufall ist, der ihre Nothwendigkeit nicht erschöpft; viel weniger, daß und wie schon die vitiöse Aufwickelung einer Glaubenstheorie nur dadurch zu Stande gekommen ist, daß sie die gegen sie erhobenen Widersprüche, die Ansätze der wahren Entwickelung, unterdrückte oder verhüllte; eben so wenig, daß während der Wiederauflösung eines solchen Baues der Grund des Glaubens vielmehr gerechtfertigt als erschüttert wird. Deßwegen aber, weil die vitiöse Entwickelung selbst nur durch aufgenommene Elemente der Wahrheit bestehen konnte, oder andererseits die wirklich eingetretene und vorwaltende Selbstbewegung der Wahrheit im Bewußtseyn einzelner Lehrer oder ganzer Zeitalter den Irrthum als Zufall an sich trägt: deßwegen besteht doch wahrlich noch kein Recht, die Sache eines Dogma's oder eines formalen Grundbegriffes so schnell abzumachen, als es der Verf. gethan hat. Eine Befreiung oder Vertiefung des Gedankens kann für die jetzige kirchliche Form des Glaubens verneinend und auflösend wirken, das hindert nicht, daß sie für die Substanz dieses Glaubens in der weitern Entwickelung seines Begriffes setzende und bewährende Wirkung erlange. Der Verfasser sagt: die Geschichte eines Dogma's ist seine Kritik. Wenn ich aber die Geschichte der Vorhersagung noch so schön und bündig schreibe, so ist damit noch nicht im mindesten die Kritik des Weissagungsglaubens geliefert; denn dieß sind verschiedene Stoffe und Begriffe, Weissagung und Vorhersagung, concretes Vorwissen des nothwendigen und des zufälligen Geschehens. Und wenn nun auch diese Elemente auf gewissen Punkten ineinander liegen, und ich auf diesen Grund hin eben nur den zufälligen Vorhersagungsbegriff einer dogmenhistorischen Entwickelung zum Substrate gegeben habe, so werden

wahrlich nicht alle vorkommenden Antinomien oder Einreden ſich zu beiden Seiten des Gegenſtandes gleichmäßig verhalten.

Die ältere Dogmatik hat den Grund und Quell des chriſtlichen Glaubens als einen Gegenſtand deſſelben behandelt, woraus ſich für das Syſtem beſondere Mißſtände ergeben haben, bald eine Einleitung nach der Einleitung, bald ein „allgemeiner Theil", bald ein erſter Ort für die heilige Schrift. Wollte die neuere Theologie das Lehrgebäude von ſolchen An- und Zwiſchenbauten befreien und doch die Verhältniſſe des Chriſtenthums zur Idee der Religion und ſo ſeiner eignen Idee, alſo die Erkenntnißgeſetze des Chriſtenthums nicht von der Wiſſenſchaft ausſchließen, ſo mußte ſie um ſo mehr einen principiellen Theil des theologiſchen Studiums anſtreben, da nicht bloß Dogmatik, ſondern jede theologiſche Wiſſenſchaft ihn fordert, und die in die Einleitung oder in den Bau der Glaubenslehre eingezwängte Theorie der Religion und Religionsgeſchichte entweder eine Menge Fragen, die ihr zukommen, ganz fallen läßt oder doch die ihr eigene Methode nicht vollzieht. Die dahin zielenden Andeutungen Schleiermacher's haben der Apologetik erſt ihre wiſſenſchaftliche Stellung geſichert. Der Verf. iſt weit entfernt, von dem, was auf dieſem Gebiete von Sack, von v. Drey, oder früher von Kleuker u. A. geleiſtet worden iſt, auch nur Notiz zu nehmen. Einen Inhalt, den man vollends verflüchtigen helfen will, wird man am liebſten in ſeiner mißlichſten Geſtalt erfaſſen. Kurz, der Herr Verf. rechnet uns den Proceß der Auflöſung der Glaubensprincipien vor und beſchreibt uns die Rückkehr des Glaubens ſelbſt, erſt in die Geſinnung, dann in das Wiſſen. Dieſes Ende ſeiner vorliegenden Abhandlung iſt ſchon ihr Anfang.

Digitized by Google

1. Die Offenbarung.

Herr D. Strauß beginnt mit einer Erklärung der Vorstellung: Offenbarung, welche nichts Anderes als eine vollkommene Verklärung derselben in — das Nichts ist. Der natürliche Geist, der Entwickelung des Bewußtseyns unterworfen, stellt, da er seinen absoluten Inhalt vom sinnlichen unterscheiden will, sich, dem Sinnlichen, das Absolute gegenüber. Daher die Vorstellungen von Offenbarungen, Eingebungen, Reden Gottes an die Menschen. Sie sind in dem sich objectivirenden und so sich äußerlich und fremd werdenden Geiste gegründet. Auf der sandigen Spitze dieser Erklärung ruht die ganze umgekehrte Pyramide der in Rede stehenden Anti-Apologetik. Denn ist dem so, daß nur die anfängliche Unfähigkeit, sich selbst zu fassen und zu erkennen, den menschlichen Geist getrieben hat, sich einen ihm redenden Gott einzubilden, so muß freilich die Schlußbetrachtung über die nach und nach abgebröckelte Offenbarungsrinde des Erkenntnißbaumes und die absolut selbstgenugsame Vernünftigkeit unserer Zeit glatt eingehen. Wir bitten aber einen Jeden, namentlich die niedern Stufen des Rationalismus (sie sind zwar in diesem Falle wirklich höhere dem Gehalte nach), ehe sie sich dieser Selbstzufriedenheit hingeben, wohl zu überlegen, wie weit die Behauptung des Verfassers greife. Was er sagt, ist im Grunde dieses: wie kann Offenbarung seyn, da keine Religion ist, wie Wort Gottes, da kein Gott! Man beschuldige uns hier keiner unbilligen Folgerungssucht. Allerdings setzt der Verfasser am Ende und Anfange der Abhandlung das Factum der Religion. Offenbarung ist ihm nun eben die Geschichte der Religion, und dieß hat er mit vielen Andern gemein. Nun aber erklärt er sich näher dahin: es sey dieß die nothwendige Selbsttäuschung des Subjectes, daß es das Absolute, was es in sich faßt, über

sich stelle und gegen sich und von dem Absoluten zu empfangen meine. Läßt sich die Offenbarung so erklären, dann ist schlechterdings die Religion in die Erklärung mit begriffen, und nicht allein irgend eine oder jede positive, historische Religion, sondern die Religion überhaupt zur vorübergehenden Erscheinung des sich ins höhere und niedere einstweilen dirimirenden Selbstbewußtseyns geworden. Das Gottesbewußtseyn hat die gegenständliche Wirklichkeit an das Selbstbewußtseyn verloren. Der einfache Sinn des Pantheismus ist dieß nicht. Selbst die Sätze, die der Verf. aus Hegel's Encyklopädie und Logik vorführt, wollen schwerlich sagen, das Bestimmtwerden des menschlichen Geistes durch den reinen, gegenständlichen Geist gebe dem letztern nur vorstellungs- und einbildungsweise die Initiative; allein diesen Sätzen wird durch ein Das heißt die Hülfe gegeben, daß sie sich zu dem Un- und Wahnsinne des Pantheismus, nämlich zum Atheismus umdeuten müssen. Auf diesen Anlauf hin haben wir nun in Wahrheit noch gar nichts mit dem Verfasser zu schaffen. Ob vor und hinter dem menschlichen Geiste nur Natur oder das Allgemeine sey, ob dieß Allgemeine schlechthin nur in re, und ante rem gar nicht sey, ob das Universum, unter diese einfache Kategorie des Allgemeinen und Besondern gebracht, nicht sogleich aus der sonst leeren und gleicherweise auf Natur wie auf Geist anwendbaren Form der Allgemeinheit den lebendigen und absoluten Geist hervorspringen lasse, kurz, ob die Religion bleibende Gestalt des Geistes sey oder vergängliche: darüber mögen ihn die Philosophen in die Lehre nehmen. Wer den christlichen Offenbarungsbegriff zu bekämpfen oder zu vertheidigen unternimmt, befindet sich nothwendig auf dem Standpunkte — der Religion. So wenig als ein Theolog, welcher schließt: Gott ist und die Offenbarung ist, weil Gott sich geoffenbart hat, das Ansehen sich gibt oder den Anspruch macht, sich an

einem wissenschaftlichen Streite über die Offenbarung zu betheiligen, eben so wenig ein Philosoph, der von vorn herein festsetzt: Gott hat sich nicht geoffenbart, weil er nur Vorstellung, oder weil er Object ist, ohne Subject zu seyn. Nur für diejenigen gibt es eine wirkliche Offenbarungsfrage, für welche es Wirklichkeit hat, daß Gott die Menschheit in Verhältniß zu sich setzt, und die es im Pantheismus wenigstens zum relativen Theismus oder zu einer wahren Priorität Gottes bringen. Der Verf. hat jenem Das heißt eine concretere Bestimmung zugefügt, nämlich diese, die einzelnen Völker seyen zunächst ihres geistigen Besitzes nicht mächtig, und da sie dem dunkeln Drange doch folgen müssen, ohne den Zusammenhang desselben mit dem sinnlichen Bewußtseyn zu erkennen, objectiviren sie das Uebersinnliche, stellen es heraus, um es sich gegen ihre subjective Beliebigkeit sicher zu stellen. Einige gehen darin voran, und das sind die Religionsstifter und Gesetzgeber. Schon Fischer a) hat mit Recht bemerkt, daß, wenn Offenbarung der bloße Schattenwurf vom dunkeln Geistesdrange sey, merkwürdigerweise gerade die höhere Volksbildungsstufe die niedere an geistiger Unmacht übertreffe. Es ist schon ein bedeutender Fortschritt, an die Unterscheidung jenes zweifachen Inhaltes in der Weise gehen, daß der Gegensatz zur Stätigkeit fixirt wird. Nun aber vollbringt der Monotheist, der Theist diese Befestigung doch weit vollkommener als der Polytheist oder der Dämonist. Unter der Herrschaft des Polytheismus oder eines mit ihm noch kämpfenden Theismus kommt es meistentheils nur zu einmal für immer Gesetz und Staat begründenden Offenbarungen, oder vielmehr nur zu Gotteserscheinungen, woran sich dann wohl

a) Die specul. Dogm. von D. D. Fr. Strauß, I. B., geprüft von D. K. Phil. Fischer. Tüb. 1841. S. 18.

Digitized by Google

Reihen zufälliger Ekstasen und Orakel knüpfen; ein System von Offenbarung, ein solch stätiges, in zusammenhängenden Momenten verlaufendes Kommen des göttlichen Wortes, wie es der Idee der Offenbarung entspricht, tritt erst auf dem Grunde der ausgebildetsten Theokratie und für die Stufe der höchsten religiösen Bildung ein, die es im Alterthume gegeben hat. Und wenn nun auch der entwickelte, z. B. griechische philosophische Geist sich von der Auctorität mythischer, natürlicher Götter und zufälliger Orakel emancipirt, so weit, daß er bekennt, durch sich und aus sich mehr zu haben, als er von den Göttern habe, weil das freie Wissen mehr sey als das bloße Daseyn, so bleibt es doch schon innerhalb des philosophischen Bekenntnisses keineswegs bei dieser Abschließung gegen den sich in Anschauungen und Gefühlen mittheilenden objectiven Geist; denn mannichfaltige Anknüpfungen der Spätern an das sokratische Dämonium beweisen, daß das ungetheilte praktisch-theoretische Selbstbewußtseyn (z. B. in Mark Aurel) reale Erinnerungen und Unterweisungen der Götter (ὑπομνήσεις) ehrfurchtsvoll anerkennt. Viel weniger hat die philosophische Selbstgenügsamkeit, die sich den Göttern und Orakeln entzog und widersetzte, die Entstehungsart, die das Christenthum sich zuschrieb, eben nur auf alterthümliche Symbolik der Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes zurückgeführt, sondern weithin in die christlich-philosophischen Jahrhunderte reicht, nachdem man schon lange Vorstellungsweisen der Bibel und Begriffe unterscheiden gelernt und eben so lange an der Vermittelung der Offenbarung und Vernunft sich betheiligt hat, der Glaube an das Wort Gottes, und wird alle vorgespiegelte Auflösungsprocesse überdauern.

Indessen sey es vor der Hand gleichgültig, wie sich der Verf. die beiden Irrungen oder Meinungen des noch dunkeln Selbstbewußtseyns unter einander verbunden

denke, deren eine Gott gegenständlich setzt, deren andere ihn reden läßt. Sicher ist, daß jede die andere fordert, und so mögen sie auch gleiches Schicksal haben. In der Mitte und Breite seiner Operation verhandelt doch der Verf. nur eben die Sache der Vernunft und Natur gegen das Bestimmte von Religion und Offenbarung, welches sich nicht als bloßen Auswürfling des in seiner Vernünftigkeit angeregten Menschengeistes ansehen lassen will. Die ganze Reihe solcher Bestimmtheiten, der positiven Religionen, wie vor- und untergeordnet sie neben einander seyn mögen, gilt ihm gleicherweise für Explication des menschlich-göttlichen, des vernünftigen Geistes. Eben nach diesem Gesichtspunkte referirt er zunächst die biblische Offenbarungslehre, mit Wegscheider anzeigend, jede alte Religions- und Staatsverfassung begründe sich mit Offenbarungen. Ein anderes Moment religionsgeschichtlichen Wissens kommt hier durchaus nicht vor. Der Verfasser führt die Formeln der Offenbarung an, wie sie durch die Schrift hindurchgehen, ordnet die abgeleiteteren den originaleren unter; erkennt die Wirklichkeit einiger Visionen an, so daß diese psychologische Erklärung fordern, während andere der historischen Kritik anheimfallen oder anerkanntermaßen nur angewandte Vehikel des Vortrags sind; läßt Jesum, wiewohl auf dem Grunde der göttlichen Auctorität des alten Testaments, sich über Moses stellen, sich nach den unverbürgten Berichten der Anhänger für den schlechthin von Gott Gesandten, für das absolute Organ der Gottheit erklären, und geht zur charakterisirenden Beschreibung des Inhaltes beider Offenbarungen über: Theokratie und Reich Gottes. Daran erst schließt sich die Betrachtung, daß das Christenthum die Vernunft- und Naturreligion wohl anerkenne, aber nur um die Heiden für ihr sittliches Verderben verantwortlich zu machen und seinen Particularismus, vermöge dessen au-

Digitized by Google

ßer ihm kein Heil sey, geltend zu machen. Ich übersehe hier, daß mitten in der Erzählung eine Kritik sich vollbringt, die ihre Voraussetzungen nicht so schnell beweisen kann, als sie sie anwendet, weßhalb denn jede solche einleitungsmäßige Apologetik oder Anti-Apologetik höchst mißlich ist, dafern sie nicht das Zeichen des gediegensten Resultates gründlicher Durcharbeitung an sich trägt; ich erwähne nur, wie viel beantwortet die Rüge der „schwankenden Ueberlieferung" von der Gottschauung des Moses, oder das „Ueberflüssige" der Herabkunft des Geistes auf den fleischgewordenen Logos a) sey, oder wie wenig verantwortet z. B. der dichterische Ursprung der Berichte von den Gotteserscheinungen; aber zu rügen ist es, wenn ein dergleichen Ausschnitt der biblischen Theologie nur in der Art eines Nach- und Nebeneinander der bezüglichen Vorstellungen vorgehalten wird. Dem Standpunkte eines Lorenz Bauer oder Gabler mag diese Methode genügen, schon nicht dem, welchen de Wette und Baumgarten-Crusius der Wissenschaft des Gegenstandes gegeben haben. Eine biblische Lehre ist vorzutragen; dieß ist eine organische Einheit von Mannichfaltigem; nicht wie der Verf. sich das Einzelne denkt, will man wissen, sondern wie es sich selbst bestimmt und aus seinem Grunde entwickelt. Nach dem Eigenthümlichen der biblischen Offenbarungsvorstellung hat der Verf. nicht gefragt; nicht, mit welchem Begriffe von Gott der Begriff der Offenbarung identisch sey; nicht, wie Wort und Geist sich zu einander verhalten; nicht, wie Engel und Herr, Engel und Geist; nicht, wie sich der Gegensatz der positiven ἀποκάλυψις und natürlichen Manifestation im Logos zusammenschließe; nicht, wie die Stufen der ersteren; nicht anerkannt, wie die biblische Religion, als die einige und alleingültige sich

a) Syst. d. chr. Lehre, §. 131.

wissend, mit der vernünftig allgemeinen gegen die heidnischen Positionen in Einheit trete, ohne ihre Thatsächlichkeit aufzugeben, und wie sie als Mittlerin des Heiles der Welt von ihrem Principe her nach absoluter Allgemeinheit durch Ueberwindung der Sünde im Unglauben hinstrebe. Warum erweist sich denn gerade diese Religion so in Einem universal und particulär? Warum setzt sie durch Jehova so unwiderstehlich alle Götter ab und ihm selbst die Elohim, die Gottheit in den Göttern, so identisch? Warum bringt sie in sich selbst so viele Stufen und Formen, jeder eine hervorbringende Kraft für eine folgende und so ihr bleibende Bedeutung verleihend, ans Licht, wenn sie nur eine, und nicht vielmehr die geschichtliche, nur eine, und nicht vielmehr die positive Religion selber ist? Warum bringt sie eben jene in Rede stehenden Begriffe: Offenbarung, Wort Gottes, Weissagung, so zum bleibenden Bewußtseyn wie keine andere, wenn sie nur in jener Reihe der Zufälle des Selbstbewußtseyns ihre einzelne Stellung behauptet? Auf keine einzige solcher religionsgeschichtlichen Fragen hat sich der Verf. eingelassen; auf die Philosophie der Religion eben so wenig, wenn man nicht, was unter der Aufschrift: Perfectibilität noch vorkommt: der sich im Homer, im Christenthume, im Koran explicirende Geist Gottes — dafür nehmen will. Und doch begehrt der Verf. die formalen Grundbegriffe, mittels welcher der biblische Inhalt sich einführt, deutlich zu machen.

Desto freiern Raum haben wir, apologetische Betrachtungen anzustellen, an denen der nachfolgende Negationsproceß gänzlich vorübergeht. Der auf göttliche Offenbarung sich gründenden testamentischen Religion, oder dieser behaupteten Offenbarung des Herrn entspricht für's erste die Geschichte dermaßen in den unbestrittensten Thatsachen, daß uns um die Behauptung ihres Grundes oder Zweckes im Gebiete der Idee nicht

bange seyn wird. Der Begriff der Offenbarung setzt einen neuen Anfang der religiösen Entwickelung der Menschheit, einen Proceß, der nicht aus dem bloßen Naturgrunde der Religion herzuleiten ist, obwohl er in lebendiger Beziehung zu ihm steht, obwohl er in Gott mit ihm ebenso ewig geeinigt ist, wie er im Menschen sich mit ihm zur Identität zusammenschließt. Die letztere versöhnende Bestimmung ist nicht hinreichend für die Verstandestheorien, zumal für pantheistische, das Aergerliche der erstern hinwegzuräumen. Nun macht aber doch der Gegensatz vom Juden und Heiden zum mindesten auf gleiche geschichtliche Gültigkeit Anspruch wie der Gegensatz vom Griechen und Barbaren. Der Jude ist hier der Begriff der die natürliche Religion verneinenden, diesen abergläubigen Unglauben überwindenden Gottesverehrung, und weil er wohl weiß oder fühlt, daß die Religion das schlechthin Bestimmende und Bewegende im Geistesleben, das vermittelnde und umschließende der Güter der Menschheit ist, so verdankt er es dem Bewußtseyn des absoluten Vorzugs vor dem Griechen ebenso sehr als der falschen Genügsamkeit daran, daß Ihr ihm, dem Vaterlandslosen, der ein Volk ist und doch keins, auf allen Straßen noch als einem Juden begegnet. Allerdings ist Jude und Grieche, Grieche und Scythe Einer in Christo, Christus hat einen neuen Menschen aus ihnen gemacht; allerdings ist das Heidenthum in der Erscheinung die Voraussetzung nicht nur des Christenthums, sondern schon des Judenthums; denn die Uebernatürlichkeit Gottes kann nur im Gebiete der Natürlichkeit geoffenbart werden: aber das Heil kommt von den Juden. Hat der Apostel der Heiden zu Athen oder Lystra an die natürliche Kundbarkeit Gottes, an die natürliche Göttlichkeit des Menschen seine Rede angeknüpft und die Einheit des Menschengeschlechtes ausgesprochen, so ist das noch keine Entwickelung des Heiles aus dem Naturgrunde, sondern

eine Zurückweisung auf die in diesem vermittelte Idee, eine Setzung des Zwiespaltes im Heidenthume. Einen unmittelbaren Progreß des geschichtlichen oder dogmatischen Begriffes von irgend einem Momente der Naturreligion aus zu Christus gibt es nirgends. Aus der Verheißung, die den sich selbst vermittelnden und herablassenden Jehova mit seinem erwählten Diener näher und näher zusammenschließt, geht Christus begrifflich und geschichtlich hervor. Eure Bemühungen aber, nach Schleiermacher's oder Hegel's Vorgang oder stiller Voraussetzung, die Vermittelung für den Sohn Gottes in den Götterssöhnen zu finden, laufen auf solche Accommodationen und zufällige argumenta ad hominem hinaus, wie sie sich einige der ältesten Apologeten, z. B. Justin und Tertullian, erlaubt haben. Der selbständige Werth derjenigen antiken Bildungen, welchen die Welt die angemessensten Formen der Auffassung, Verbreitung und Darstellung verdankt, bleibt unbestritten und unverkürzt, wenn wir behaupten, daß der wahrhaftige Israel, mittels des Christenthums, und sogar mittels des Islam, seine geistige Herrschaft über die Erde ausübt. Er hat seine bleibende Bedeutung und hat nur Bedeutung durch die Religion. Die Geschichte der wahren Religion, der verwirklichten Religion läuft in positiver Beziehung nur auf seine Anfänge zurück. Dennoch bringt ihr den Beweis dafür fertig, das Jehovaprincip sey selbst wieder vermittelt. Durch das Heidenthum? Durch die Naturreligion? Das ist völliger Widerspruch; geschichtlicher und begrifflicher Widerspruch, wenn nicht von der verneinenden Macht der Idee überhaupt die Rede ist. Daher auch Einige sagen, das hebräische Princip gehe wirklich aus Offenbarung, nämlich aus dem Grunde des Geistes als ein neues hervor. Wie verhält es sich doch aber so ganz verschieden mit der Verneinung des einzelnen Naturgottes, die durch Reflexion und Specu-

Digitized by Google

lation bei Griechen und Indiern sich vermittelt, und der, welche nie bloß verneint, sondern schlechthin bejaht, nie bloß die Naturgötter ins Allgemeine des Naturgrundes auflöst, sondern den Schöpfer der Welt findet, nicht bloß den Ausläufer des antiken Wissens, sondern den Anfang einer Volks- und einer neuen Völkerbildung abgibt. Eine Philosophie der Religion, die diesen Unterschied nur ignorirt, oder dieses antithetische Verhältniß unter die bloße Continuität zwingt, kann damit nichts Anderes als ihr falsches Verhältniß zur Geschichte verrathen. Müssen wir den Gegensatz anerkennen, so muß er auch zu bezeichnen, zu begreifen seyn, und das ist die Aufgabe, die wenigstens Schelling nicht auf die Seite geschoben hat. Nennet ihn, wie ihr könnt oder wollt, die objective und subjective Entwickelung, die absolute und relative, oder wie sonst, und suchet die Einheiten, in welchen er sich aufhebt: Logos, prima veritas u. s. w., bei Zeiten zu gewinnen, nur erkennet an, daß wir etwas Thatsächliches, das eure Wissenschaft noch nicht bestimmt oder erklärt hat, mit dem Worte und Begriffe Offenbarung bezeichnen. Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses wird sich finden; uns fehlt zunächst nicht das Moment des Zweckes und der Nothwendigkeit. Jene andere Action des sich bezeugenden Gottes denken wir nicht isolirt und zusammenhangslos, wir denken sie als heilende Reaction gegen die Herrschaft des Irrthums und der Lüge in der natürlichen Entwickelung, also auch als Lösung der der Vernunft entstandenen Hemmungen. Ihr saget: das schmeckt schon wieder nach dem historischen Sündenfalle. Den mögt ihr nun jetzt nicht zu begreifen wissen und schon deßhalb unglaublich nennen, so gestehet ihr doch selbst die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts irgendwie zu. Ist nun diese ohne Passivität der Vernunftthätigkeit und also auch der religiösen Function nicht zu denken, letztere aber wieder nicht ohne den Wi-

Digitized by Google

derspruch gegen den Glauben, nicht ohne den Unglauben, durch welchen sich der Aberglaube vermittelt, weil der Unglaube die Dignität des schlechthin Allgemeinen nicht erreichen kann, und könnet ihr, dafern noch irgend Gott und der Gottesbegriff für euch besteht, nicht zugeben, daß dieß nicht die „eigenen Wege" der Menschheit seyen, die er sie gehen läßt, noch, daß er seinen Weg an ihr aufgeben könne, so gestattet ihm doch oder fordert von ihm die dem Schöpfer und Erhalter gebührende Wirkung eines Erlösers, die dann zunächst als Offenbarung zu denken seyn wird. Nein, wird entgegnet, die Macht dieses Heils liegt in den Selbstberichtigungskräften der menschlichen Natur; die Idee hat diese Macht, die Verneinung unendlich wieder zu verneinen; alle Wiedergeburt und Erlösung kommt innerhalb der allgemeinen Dialektik der Geschichte und des Bewußtseyns zu Stande. Und wir wollen die Bethätigungen des Selbsterhaltungstriebes und der Widerstandskraft menschlicher Vernunft nicht verkennen, sondern so weit als möglich verfolgen. Es gibt keinen Zeitpunkt, noch ein Moment der Geschichte der Religion und Sittlichkeit, in denen sich nicht die Widersetzlichkeit der Vernunft gegen die Lüge und Sünde irgendwie darthäte. Auch das roheste und blindeste Priestergesetz macht doch der zufälligen Natürlichkeit des Menschenlebens ihr Recht streitig; jeder religiöse Staat ist dem scythischen, hyrkanischen Leben gegenüber eine Selbstrechtfertigung der menschlichen Vernunft, aber auch jede im Segen des öffentlichen Friedens sich hervorbildende Sitte, Kunst, Wissenschaft stiftet irgend eine Empörung gegen das Unsittliche, Unschöne, Unwahre des von der Naturreligion unzertrennlichen Fanatismus geheiligter sinnlicher Schmerzen oder sinnlicher Lüste, oder irgend eine Befreiung von dem Hasse der Kasten und der Meinung ursprünglicher Vorrechte. Schon ehe die Wissenschaft den Mythus sammt dem darin wur-

Digitized by Google

zelnden Cultus verneint oder zersetzt, reinigt oder verflüchtigt, wird ihrem Geschäfte durch alle die Selbstberichtigungen vorgegriffen, die sich der Volksgeist durch die weitere Gesetzgebung, durch das Organ der Komödie, Tragödie, Spruchweisheit u. s. w. gibt. Die Wissenschaft zwar fängt so, wie es die Religion gethan, von der Natur an; sie verneint folglich, da sie als Wissenschaft der bloßen Natur ihnen keinen Raum gönnen kann, die natürlichen Götter; außer den Gesetzen der Bewegung und den Entwickelungen der Elemente erkennt sie keine Wahrheit an; sie ist lachender Unglaube; da sie aber den Grund der Erscheinungen dennoch in der Natur nicht zu entdecken vermag, also zur Philosophie des Geistes, des Selbstbewußtseyns sich umschwingen muß, erkennt sie in dem einfachen Grunde des Daseyns den einfachen Zweck, das schlechthin Gute, das wahre Seyn, und gewinnt so das Land der Religion von Neuem. Ja diese religiöse Weisheit bringt das ideale Denken der Vorbilder des Staates und des Menschenlebens zu solcher Energie, daß sie sich das ihnen widersprechende Schlechte sogar als Natur, als allgemeinen Zustand vorstellt und demungeachtet am Siege des denkenden Willens über den leidenschaftlichen Stoff nicht verzweifelt. Irgend eine Vorstellung des Heiles und der Wiedergeburt, der Versöhnung und Erneuerung des Menschen von Gott aus hatte schon den Inhalt des mythischen Cultus ergänzt; jetzt wurde dieser Inhalt für die Anlage einer philosophischen Heilsordnung, κάθαρσις, ἀπόλυσις, ausgebeutet; denn von Pythagoras bis Plotin und Porphyrius läßt die Schule nicht ganz davon ab, ihren Wirkungskreis als Schule zu durchbrechen und, wo möglich, wenigstens edlere und geeignetere Theile des Volkes durch Gewöhnungen und lebendige Einrichtungen zum philosophischen und göttlichen Standpunkte zu erziehen, ein Unternehmen, welchem so vieles Aegyptische, Persi-

Digitized by Google

sche, Indische zum Vorbilde gedient oder als Product ähnlicher Voraussetzungen in der letzten vorchristlichen Zeit zur Stärkung gereicht zu haben scheint. Und doch läßt es sich theils in der Thatsache, theils in dem Begriffe nachweisen, daß dieser Weg der Entwickelung die Regeneration der Menschheit, die wirkliche, nicht erreicht, wenigstens nicht aus sich hervorbringt, sondern Empfänglichkeit für sie, daß er Mittel, Formen, Gefäße hergibt, welche eine Zeitlang dazu dienen, das aus seinem Grunde aus einem andern Grunde geschöpfte neue Leben aufzufassen und zu bewahren, und um so weniger darüber hinausreicht, da er sich auch gegen das Christliche hochmüthig verschließt oder in dasselbe fälschend, störend, verunstaltend eintritt, so daß theilweise der Entwickelung des evangelischen Geistes neben der Nachwirkung der heidnischen Fabel oder der jüdischen Satzung nichts hinderlicher wird als die späte Nachwirkung der heidnischen Ascese und Mystik. Die Thatsachen, die wir nur eben anrühren, stellt Niemand in Abrede. Wie aber kann man sie begreifen, ohne auf ein ursprüngliches Gehemmt- und Bedingtseyn der Erkenntniß und Freiheit, ohne auf den Grund des Heidenthums, die leidentliche Frömmigkeit, zurückzugehen? Die Eigenthümlichkeit oder die Fehlerhaftigkeit des Ursprungs der heidnischen Religionen hängt ihnen in allen Epochen ihres Fortschrittes und bis in ihre feinsten und geistigsten Ausgänge an. Wir gestehen zu, die Wahrheit, die Vernunft, die Religion und Sittlichkeit sind im Heidenthume; und wiederum die verhüllende Symbolik, die kämpfenden Antinomien, die verhältnißmäßigen Wahrheiten finden sich auf der Seite der in der Offenbarung gegründeten Religionsgeschichte. Allein es ist und bleibt verschieden, wenn in dem einen Falle die Erkenntniß vom unwahren Standpunkte der Naturverehrung aus vorschreitet, in dem andern von dem schlechthin wahren der Uebernatürlichkeit Gottes;

Digitized by Google

wenn in dem einen die Religion als Nebenfolge und Nachhülfe von etwas Anderem auftritt, in dem anderen als das Bestimmende für jedes Andere. Der natürliche Mensch entwickelt sich nicht ohne die Religion; er bleibt mit ihr behaftet, er bedarf ihrer; die Götter der Natur entzünden seine Leidenschaft; dieses Unsittliche wird durch die unverwüstliche Sittlichkeit des sympathetischen Triebes in dem Familienleben, wird durch das gebieterische Staatsinteresse, wird durch die Forderungen der Kunst u. s. w. gemildert. In allen diesen Erscheinungen erweist sich nicht die Activität, sondern die Passivität des Gottesbewußtseyns; dieser Verlauf entspricht der Idee der Religion nicht, da er, ihrer eignen positiven Dialektik fremd, in seinem Anfange ihr Verlorenseyn im sinnlichen Gefühle, an seinem Schlusse ihr Aufgegangenseyn in abstracte metaphysische Gedanken der Schule oder doch ihr noch Befangenseyn in physischen Bestimmungen des Geistes darstellt. Von dem Naturbegriffe des Bösen kommen diejenigen, die vor und außer dem Christenthume es mit dem größten Ernste bekämpfen und es am tiefsten erkennen, am wenigsten los. Steifen sich die Entgegenstehenden auf das Vermögen der Wahl und der unbedingten Selbständigkeit, so erkennen sie zwar die Grundlosigkeit des Bösen, aber die wirkliche Macht desselben am wenigsten. In dem einen Falle fehlt es an einer Aetiologie des Uebels, mit welcher eine reine und volle Teleologie bestehen könnte, im andern an der Erkenntniß des Uebels schon, demgemäß an der Idee eines sich zum Heile bestimmenden Guten. Entwickelt sie sich dennoch an der vereinigenden Erkenntniß des Seelenfalles und der Geistesmacht, so ist sie in ihrer Verwirklichung der Bedingung des Philosophirens oder der Selbstentsinnlichung unterworfen und kommt am Ende, wenn sie ja den Dualismus überwindet, auf den Kreislauf der Evolution des Geistes in die Materie und der

Digitized by Google

Revolution desselben in sich hinaus. Mit diesem Einerlei schließt das gebildetste Heidenthum — zugleich das einzige, dessen Entwickelung und Ausleben wir vollständig kennen — im spätesten Platonismus ab. Die Geschichte des Heidenthums ist die Geschichte des sich zu seinem wahren Anfange wieder hinaufringenden, aber ihn nie erreichenden Selbstbewußtseyns. Wäre das ungläubige Selbstbewußtseyn dasjenige, was der Idee des Menschen entspräche, oder wäre das menschliche Sichselbstwissen und Wollen die volle Ueberwindung des Aberglaubens, folglich die Wiederbringung des Glaubens, so würde das Christenthum, wenn nicht eine ganz unbefugte Erscheinung überhaupt heißen müssen, doch ganz unbefugterweise schon in seinen ältesten Vorbereitungen die Götter und Heroen der Cultur auf die schlechte Seite der Kainiten schieben, oder in seinem wirklichen Auftreten die Ungöttlichkeit der Weisheit der Welt behaupten und den heidnischen Cult für Dienst der Dämonen ausgeben. Allein das Christenthum hat diese Befugniß; es weiß, daß es die Erfüllung der Voraussetzungen ist, welche aus dem absolut-religiösen Bewußtseyn und nur aus diesem hervorgehen, und daß es allein im Stande ist, die Menschheit zu einem seligen Selbstbewußtseyn zu bringen. Dieser Weg ist die Bethätigung der Religion von Grund aus; der königliche, den kein Unreiner gehen kann, während ihn auch die Einfältigen finden. Ist sein Ende die Seligkeit, seine Mitte die Versöhnung, so ist auch sein Anfang schon die Offenbarung des übernatürlichen Gottes. Das Christenthum leugnet die Kundbarkeit Gottes in Natur und Vernunft nicht ab; es nimmt dem Heidenthume nicht das Verdienst der Entwickelung conservativer Kräfte, aber indem es den dort errungenen allgemeinen Auffassungen den Inhalt des Lebens bietet, verwirft es die Selbstgenügsamkeit der ganzen heidnischen Richtung, die die Wahrheit von Anfang an in Unwahr-

Digitized by Google

heit gefangen hielt (Röm. 1, 21.); denn ihm selbst, als der unendlichen Activität des Gottesbewußtseyns im Menschen, dient keine Voraussetzung des Gesetzes oder der Weissagung, die nicht an ihrem Orte auf Stiftung der wahren und absoluten Religion hin- und zurückwiese, nicht ein Moment derselben wäre, nicht mit den Grundbegriffen von Gott und dem Menschen in Zusammenhang, nicht in Kampf mit Erscheinungen des negativen oder passiven Religionsprincipes träte, nicht das oben erwähnte antithetische Verhältniß bewährte. Die beiden Wege sind principiell und methodisch verschieden. Im Verhältnisse gegen einander ist der eine Regression, der andere Progression. Daraus folgt nicht, daß der Begriff der Offenbarung die Einheit der Weltgeschichte oder des göttlichen Gedankens, des göttlichen Zweckes mit Zufällen, mit Ausnahmen und Verfehlungen, mit Gewaltstreichen und Widersprüchen belaste. Gilt Jemandem die Religion für ein Vergängliches und verfällt ihm Gott dem Naturbegriffe, dann muß es ihm so scheinen. Ein Anderer, dafern er nur keinen erdachten Offenbarungsbegriff mitbringt, nur ihn sich aus der Geschichte und dem Leben der Religion entstehen läßt, wird vielmehr jene Einheit und Harmonie, welche die Naturalisten nicht stören lassen wollen, durch dieselbe Thatsache, die störend einzugreifen scheint, und lediglich durch sie hergestellt finden. Sind es die Principien des absoluten Pantheismus, die sich gegen die biblischen Begriffe von der fleischlichen und geistigen Richtung, von Welt und Reich Gottes erheben, so handelt es sich eben um den Pantheismus. Aber dann soll uns nur nicht bewiesen werden wollen, der Begriff der Offenbarung sey schon unter den Händen eines Tindal, eines Reimarus halb oder ganz aufgelöst worden, oder die fichte'sche Kritik habe ihn in seinem Grunde und Wesen getroffen. Ist die Religion das Grundhaltende der Bildung des Menschen, das vor-

Digitized by Google

zugsweise Bestimmende der Weltgeschichte, und verhält sie sich zum Subjecte so, daß sie in den Gegensatz der bloß nothwendigen und der freithätigen Religiosität tritt, überwiegt möglicher und wirklicher Weise bis zur anschaulichen Allgemeinheit der erste Fall, dessen Folge es ist, daß der Mensch nur durch die sittliche Noth der Geselligkeit oder durch die Gesetze des einigenden Denkens wieder reactiv wird in Bezug auf das Object und durch dasselbe, um sich gegen das Ungeheure der fanatischen Hitze oder Kälte zu verwahren, so entwickelt sich die Idee der Religion selbst an dem Widerstande der Natürlichkeit zur Idee der Offenbarung durch Erlösung und der Erlösung durch Offenbarung. Denn die bloße Reactivität erweist beides, die Ohnmacht des endlichen Subjects und den unendlichen Anspruch des Objectes. Die Einheit der Religionsgeschichte läßt demnach nicht zu, sie fordert die fraglichen Unterschiede. So wie es Weltgeschichte für uns überhaupt nicht gibt, wenn wir die universale Bedeutung der griechischen oder der römischen Bildung nicht erkennen, so noch viel weniger, wenn wir die durch Christum schlechthin entschränkte und zum Reiche Gottes entwickelte religiöse des Jehova-Volkes verkennen. Nur mit geschichtlichen Gesetzen wolle man wenigstens nicht das contradictorische Verhältniß von Natur und Offenbarung dargethan haben! Wie, die armen Heiden? Ohne die Offenbarung kein Heil, und Gott hat ihnen so spät oder gar nicht das Licht angezündet? Wir antworten: spart doch euer Mitleid für den viel schlimmeren Fall, in den sie durch euch versetzt werden. Denn ist die Bestimmung des Menschen die selige Freiheit des absoluten Begriffes, so erreichen dieses Heilandes Missionare sicherlich die armen Neuholländer und Huronen noch viel später und seltener, als ihnen, was in der Aussicht Christi Matth. 24, 14. oder des Apostels Röm. 11, 25. liegt, in Erfüllung geht. Eure Gnadenwahl bringt der Repro-

Digitized by Google

bation eine viel furchtbarere Masse von Schlachtopfern als die roheste und beschränkteste Auffassung des Spruchs: „in keinem Anderen Heil." Gewiß ließe sich über die angeregte Frage gründlicher handeln, aber ad hoc genügt es, was wir gesagt haben. Der liebe Gott ist mit diesen Kritikern von jeher übel daran gewesen; schafft er Neues, so werfen sie ihm seine Gesetze vor; vermittelt er das Neue durch das Alte und folgt den Gesetzen der Allmählichkeit und der Freilassung, so begreifen sie nicht, wie er so langsam arbeite und so spät komme. Die Hauptklage, die den Gott des Heils und der Offenbarung trifft, ist freilich diese, daß er überhaupt ein Neues schaffe, da das Alte, in sich selbst ewig neu, sich selbst helfen könne. Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht. Aber die Kranken? Nur getrost, ihr Aerzte, eure Facultäten löschen ehestens so gewiß aus als die unserigen; die oberdeutsche Anzeige ist schon da. Die Krankheit ist der Proceß des Lebens, und dafür erkannt, wird sie, wenn ihr die Natur nur gewähren lasset, der Geduld und Ruhe, der Diät und dem pathologischen Begriffe viel besser als einem Kraute weichen. Und das ist freilich sehr alte Erfahrung und Lehre, daß die erkrankte Natur Widerstandskräfte besitzt, die die Kunst unterstützen soll; aber wenn nun die Idee der Hülfe, der Erziehung ohne die Belebung dessen, was sterben will, nicht zur Verwirklichung kommen kann; wenn an einzelnen Stellen des Naturlebens die Ströme gänzlich versiegen, die Krater vollkommen erlöschen, die Vegetationen auf immer ersterben, oder, um auf das Gebiet des Geistes überzugehen, der sittlich verkommene einzelne Mensch nicht die mindeste Kraft der Recreation aus sich selbst zu spüren gibt, viel weniger sich wirklich erholt; wenn offenbar ganze Stämme, Völker, Racen der Menschheit die Fähigkeit verloren haben, die in ihnen mit der menschlichen Natur liegenden Kräfte der Kunst und Wissenschaft

Digitized by Google

zu entwickeln, dafern sie nicht anderswoher angeregt und belebt werden; wenn mit der ersten, mit der tiefsten Motive der Geistesentwickelung, mit der Religion, es derselbe Fall ist, daß die wissenschaftlichen und Kunstvölker an den langwierigen Oscillationen des Un- und Aberglaubens endlich auch sittlich zu Grunde gehen: wie steht es dann mit eurem Heischesatze: jedem Geschöpfe muß als solchem die Fähigkeit anerschaffen seyn, zu werden, was es seyn soll, nein: nicht, zu werden, aus sich selbst zu machen, was es seyn soll, denn es ist von freien Wesen die Rede; oder wie steht es denn mit der Unglaublichkeit principieller Erneuerung eines ganz, wie der Apostel sagt, unter die Sünde (Gal. 3, 22.) und unter den Unglauben (Röm. 11, 32.) beschlossenen Menschenlebens? Die göttliche Erhaltung der Natur ist nicht die Erlösung und stimmt doch mit der Erlösung vollkommen überein. Die göttliche Erhaltung der sittlichen Natur steigert durch ihre verneinende Wirkung, durch die Hingebung in das Verderben, ihre positive Wirksamkeit, den Widerstand der Vernunft gegen das letztere, und indem sie die Erlösungsfähigkeit bewahrt, erhöht sie den Widerstand zur lebendigsten Erlösungsbedürftigkeit. Oder ist es etwa so, wie die Einwürfe (S. 276.) lauten, daß die unmittelbare Einwirkung Gottes auf einen endlichen Geist diesen zur absoluten Passivität herunterſetzt, also den Menschen, den sie begeisten soll, geistlos macht, folglich ein Widerspruch an sich selbst und eine Unmöglichkeit wird? Die Begriffe aller der Dinge, die der Verf. hier aufgeführt hat: Offenbarung, unmittelbar und mittelbar, activ und passiv, absoluter und menschlicher Geist, hätten ihn jeder in seiner Art darüber belehren können, daß diese Instanz sich mit ihrem ganzen Gehalte zum Bestande der Lehre von der Offenbarung schlägt oder in sich selbst zerfällt. Denn die unmittelbarste Offenbarung des schlechthin activen Geistes ist als Offenbarung, folglich als Wirkung auf den erkennenden

Digitized by Google

Geist, schon von Haus aus Vermittelung, d. h. sie beruht nicht allein in der Selbstvermittelung Gottes, sondern wirkt auch auf den endlichen Geist nach der Verschiedenheit und Folge der Momente der geistigen Entwickelung; sie wirkt nicht auf Erkenntniß, ohne das Gefühl oder die Anschauung zur Vermittelung zu haben; sie wirkt nicht auf den Willen, ohne das Erkennen zu bestimmen; sie wirkt als eine That, nicht wie ein begriffloser Gewaltstreich. Es gehört ein langer Proceß, voll von Entgegen- und Zusammenwirkungen des Aeußeren und Inneren, der Vorstellung und des Willens, des unmittelbaren und des vermittelten Bewußtseyns dazu, bis das Ende einer göttlichen Offenbarung, schon bis der Zweck einer göttlichen Eingebung an einem Individuum, geschweige an einer Gemeine erreicht wird. Und sagt ihr dagegen, daß, wenn ja göttliche Erleuchtungen seyen, sie in blitzähnlichen und augenblicklichen Aperçu's bestehen müssen, weil eben Gottes Arbeit, je göttlicher, desto weniger Zeit brauche, so tritt eben mit einem solchen Momente das Zwiefache ein, was ihr beides leugnet, daß sich das Subject ganz als Geist, in seiner höchsten Thätigkeit und doch, weil nur empfangend, leidend verhält. Dieß die Grundwahrheit der alten Mystik, der doch eure Schule aus bekannten Beweggründen viele Ehrfurcht erwiesen hat; dieß der Grund, warum alle synergistische Lehren verworfen werden dürfen, ohne daß der Mensch ein Klotz oder eine Salzsäule wird; dieß die lebendige Capacität, Glaube, Gebet, welche beides in Einem darbietet, die Action, die ihr dem Empfänger der Offenbarung, und die Passion, der ihr die Geistigkeit absprecht. Wem die Religion, wie euch und euren für das jetzige Zeitalter nur fingirten Gegnern, nichts als ein Moment des theoretischen Geistes ist, hat keine Macht, den Offenbarungsglauben derer aufzulösen, denen sie durch Sittlichkeit Persönlichkeit, durch Persönlichkeit That und Thatsache ist. Mit dem abstracten, mechanischen

Digitized by Google

Supernaturalismus frisch eingesetzter Erkenntnisse, gegen welchen nicht nur die Tindals und Reimarus, gegen welchen noch der frühere Fichte und der frühere Schelling gekämpft, haben wir so wenig zu thun als die Philosophie mit fertig angeborenen Begriffen. Was aber jene Momente göttlicher Erleuchtung und Belehrung betrifft, so besteht auch in ihnen die Thatsache der Offenbarung nicht ausschließlich. Schon die älteren Dogmatiker wußten die Offenbarung von der Eingebung recht wohl zu unterscheiden; weil sie aber vermöge ihrer Theorie der Inspiration der heil. Schrift die Bedeutung der Revelation völlig entkräfteten, geschah es demzufolge, daß man auch mit dem Worte Offenbarung ganz gegen die Analogie der Bibel nichts Anderes als innere göttliche Belehrung des Individuums bezeichnete. Wie seit so langer Zeit hat die biblische Dogmatik darüber bessere Auskunft gegeben! Halb richtig Bretschneider, durch Unterscheidung der Manifestation und Inspiration, indem er bemerkt, jene bestehe in den religiös anregenden Thatsachen, gegen deren Eindruck sich das Subject frei verhalte, diese in inneren Wirkungen, welche die Selbstthätigkeit des Empfängers nicht zulassen. Wir sagen, halbrichtig; weil zur näheren Bestimmung beider Momente noch die Unterscheidung des allgemeinen und besondern, des stetigen und unstetigen, zur Bestimmung des Ganzen aber noch die vermittelnde Beziehung beider Glieder auf einander gehört, und weil die Unfreiheit des Zustandes der Inspiration nur in dem Sinne unserer obigen Bemerkung behauptet werden kann. Dieß gilt auch gegen Hoffmann a). Richtiger de Wette, Baumgarten-Crusius, Carl Ludwig Nitzsch und Cramer. Das bloße Moment: ursprüngliche Erkenntnißmittheilung, deckt keineswegs den biblischen Begriff der göttlichen Offenbarung. Denn concen-

a) Weissagung und Erfüllung ꝛc. I. S. 25.

triren sich ihre Wirkungen in dem, was 1 Joh. 1, 1. gesehen, gehört, erfahren wird, in Erscheinung des göttlichen Lebens, und gehen sie von da wieder über die Welt aus, und ist es nicht sowohl ein Empfänger der Offenbarung als der Offenbarer, die Offenbarung selbst, an den wir glauben, so ist die Offenbarung weder eine hinreichende Menge individueller Eingebungen Gottes noch eine einzelne, vielmehr eine in ihrer ganzen zeitlichen Entwickelung, im Folgenden durch Früheres, im Inneren durch Aeußeres, im Theoretischen sittlich vermittelte That des sich zur Erlösung bezeugenden Gottes, weßhalb wir bei früherem Anlasse den fraglichen Begriff durch die Momente: Ursprünglichkeit, Geschichtlichkeit, Lebendigkeit und Allmählichkeit zur vollständigen Entwickelung gebracht haben. In den beiden ersten ist die Wahrheit des Supernaturalismus, in den beiden andern die Wahrheit des Rationalismus enthalten. Was wir hier zunächst wollen, ist die Thatsächlichkeit der Offenbarung. So wenig die allgemeine Vernunftentwickelung anders als an Erfahrungen und Anschauungen vor sich gehen kann, so nothwendig vermittelt sich die Offenbarung durch das Aeußere für das Innere, und es ist unmöglich durch das bloße Verhältniß des allwissenden Gottes zum endlichen Geiste zu ihrem Begriffe zu gelangen, da derselbe aus der Lehre von Vater, Sohn und Geist, aus der Vermittelung des Geistes durch den Sohn und den Vater allein zu gewinnen ist. Aber auch nach diesem schriftmäßigen Begriffe sollte die Offenbarung — unerkennbar, ununterscheidbar, also subjectiv unmöglich seyn, wie die Kritik sagt? Ich möchte sie zunächst fragen, woher denn das menschliche Bewußtseyn mit Gewißheit wisse, daß ein Gedanke wahr, ein Antrieb heilig sey, und ob das besondere Gewissen sich mit Sicherheit für die Stimme Gottes, für den allgemeinen Willen erkenne. Die Zweifeleien eines Montaigne oder die positiven Lehren eines Helvetius fallen ebenso auf die Schlußweisen des

theistischen Naturalisten, wie die fichte'schen Beweisforderungen auf den Glauben des Supernaturalisten. Glaube ich nichts, so weiß ich nichts von diesen Dingen. Ist es für den Ungläubigen sehr möglich, die sinnliche für die ausschließliche Wirklichkeit und das Gesetz des Naturtriebes für die Vernunftform des Handelns zu halten, so kann der Unerfahrene freilich auch desto leichter, was natürlich ist, übernatürlich ableiten. Aber weder eingebildete Offenbarungen noch streitige und zweifelbare heben deßhalb, weil ich noch nicht den ganzen Umfang und Zusammenhang der natürlichen oder vernünftigen Phänomene auf einmal zu übersehen vermag, die subjective Gewißheit der Offenbarung auf, wenn wir den nicht ersonnenen, sondern den biblischen Begriff derselben zum Grunde legen. Rein formell oder rein theoretisch erzeugt sich eine solche Erkenntniß so wenig als rein empirisch, und die Erkenntiß des Daß vollendet sich nicht ohne Erkenntniß des Wie und Was. Theils der Inhalt eines Wissens im Verhältnisse zu andersartigem, theils die Art seines Wirkens, theils die Art seiner Vermittelung ist es, und im Ganzen die Zusammenfassung der inneren und äußeren Erfahrungen des religiösen Menschen, wodurch sich der lebendige Syllogismus seines Empfanges aus einer anderen und neuen Quelle absoluter Wahrheit begründet, ein Syllogismus, gegen welchen die Wissenschaft durch die beiden Bemerkungen: 1) die Vernunft in ihrer Kindheit erklärt alles Unmittelbare für übernatürlich; 2) der Verstand kann ihr das Recht nicht einräumen, das relativ Neue für absolut Neues zu erklären, oder ein geahntes Causalverhältniß wie ein wahrgenommenes geltend zu machen, um so weniger vermag, da 1) der Begriff, das Urtheil und der Schluß des Offenbarungsglaubens nicht bloß dem kindischen Weltalter, vielmehr dem philosophischen in seiner Vollendung angehört und die Momente der natürlichen Erkenntnißentwickelung bewußterweise in sich auf-

Digitized by Google

nimmt, 2) aber gar nicht auf quantitativ vollkommener Erkenntniß der Causalverbindungen, sondern auf qualitativer Verschiedenheit und Einheit der Erfahrungen beruht. Gut, die Kritik erkennt es an, die Offenbarung sey eine trug- und harmlose, insofern wahre, alterthümliche Darstellung des Fortschrittes in der Selbstentwickelung des Geistes. Das Unmittelbare stellt sich so vor und darf zu seiner Zeit so vorgestellt werden. Wenn nun aber die göttliche Causalität des Wissens behauptet wird vor oder nach der Zeit der sich ihrer selbstbewußtgewordenen Speculation, so ist das doch schon etwas Verschiedenes. Die Philosophie ist hinter die Unmittelbarkeit gekommen; sie hat den vorgeblich göttlichen, geoffenbarten Inhalt der mythischen Religion oder der Mysterien aus sich selbst reproducirt; sie kennt den Weg der Gottheit als ihren eignen, und doch, bei Christus angekommen, einen neuen und andern. Nicht nur der Apostel Paulus kennt den dialektischen Weg der Weisheit und Ueberzeugung, gegen welchen er die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* geltend macht und auf dem Evangelium als der Weisheit bei den Vollkommenen besteht, sondern auch Fichte, der scharfsinnigste Bestreiter der supernaturalistischen Erkenntnißweise, stellt a) den historischen Christus, der eben durch sein Daseyn, Bekenntniß und Wirken die Idee der Einheit Gottes und des Menschen wahr macht, als einen durch die Metaphysik dieser Idee gar nicht vermittelten, ihr sogar undurchdringlichen Gegenstand der Erfahrung auf. Hier ist das Thatsächliche der Selbsterkenntnißweise Jesu dem natürlichen Ereignisse des speculativen Suchens und Findens entschieden entgegengesetzt. Das Jesu einzig Natürliche, sich nicht vermöge einer angestellten Untersuchung, noch durch Ueberlieferung als persönliche Religion zu wissen, ist zugleich das Uebernatürliche in der Geschichte des

a) Anweis. z. sel. Leben. Beilage z. 6. Vorlesung.

Digitized by Google

menschlichen Selbstbewußtseyns. „Wer bist du denn?" fragen die Juden Joh. 8, 25. „Für's erste der, der ich mit euch rede." Ich bin der Begriff von mir; kommt zu mir, sehet, erfahret, erlebet das Meine, so wisset ihr mich; es handelt sich nicht um einen vorgefaßten Begriff. Es gibt, wie schon Paulus erklärt und nach ihm Origenes bemerkt, noch eine andere Beweisführung als die dialektische der Griechen, und eine göttlichere. Derselben sich bedienend, ruft Johannes der Apostel und Zeugen Jesu großen Fund und unendlich wichtige Entdeckung aus: Was da von Anfang war, was wir gehört, was unsere Hände betastet haben u. s. w. Die Menschheit hatte das Leben nicht, sie suchte es und fand es nicht; es war beim Vater, nun ist es erschienen, die Erscheinung und die Idee haben sich versöhnt, das Denken ist That geworden. Gesetzt nun, es ist so — denn der Einwurf, dem wir jetzt antworten, setzt die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung in obiecto und bestreitet nur die Erkennbarkeit — gesetzt, das Daseyn hat aus dem Schooße des Seyns sich neu geboren und so auch ein neues Bewußtseyn gewirkt, oder die Erkenntniß einen neuen Anfang genommen, so ist es nun doch keine unmögliche Aufgabe, dieses, daß und wie ich etwas durch Christus weiß und was ich mit ihm weiß, von Allem zu unterscheiden, was ich zuvor und ohne ihn wußte, zumal, wenn die Erkenntnißquelle mir flüssig bleibt und stetig vorhanden ist, zumal wenn ich nach dem Grundsatze meiner religiösen Gemeinschaft mich sammt derselben vom verbum externum abhängig mache, zumeist wenn ich das Verhältniß von Altem und Neuem (Matth. 13, 52. 2 Kor. 5, 17.), von Gesetz und Evangelium, oder von Natur und Gnade, also auch von Vernunft und Offenbarung (1 Kor. 2, 10.), von Fleisch und Geist, Welt und Gott lebendig, d. h. zugleich auf sittliche Weise erfahre. Und eine andere als solche Erfahrungs- und Erkenntnißweise wird mit dem biblischen Begriffe

nicht gesetzt. Es ist nicht von der Unterscheidbarkeit solcher Vorgänge im Bewußtseyn die Rede, die in keiner Beziehung zu einander stehen, also gleich zufällig oder gleich nothwendig erscheinen können oder nur ein Continuum der Erregbarkeit des Geistes darstellen. Es wiederholt sich vielmehr im Bildungsprocesse des individuellen christlichen Bewußtseyns der welthistorische antisynthetische Vorgang. Die eine Seite des Bewußtseyns fordert die andere und wird durch sie bestimmt, ergänzt, vernichtet oder vollendet. Der Syllogismus des Offenbarungsglaubens hat an dem praktischen Schlusse, der der Sinnesänderung, der Wiedergeburt, der Versöhnung zum Grunde liegt, einen innern Halter. Denn die Conclusion, welche selig macht und Genüge gewährt, kommt nur durch die vorausgegangene Subsumtion eines besondern wirklichen Zustandes unter die allgemeine Regel, unter die ideelle Forderung des Begriffs: Religion, Freiheit, Persönlichkeit zu Stande. Wir dürfen demnach von unsern bisherigen Erörterungen das Resultat ziehen, einmal, daß die kritische Rechnung, mit der wir zu thun haben, ohne den Wirth gemacht ist, denn keine der gegen die Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung neu vorgeführten Einwendungen trifft den biblischen Begriff derselben, und dann, daß, eine solche Geschichte des endlichen Menschengeistes, welche eine Idee der Erlösung realisirt, von Seiten des Verfassers zugegeben, die Natürlichkeit derselben nur mit der Natürlichkeit des Bösen und mit der Unpersönlichkeit Gottes zugleich behauptet, folglich die Uebernatürlichkeit der Offenbarung zum Heile nur in Einheit mit der göttlichen Schöpfung und der Wahrheit Gottes zugleich geleugnet wird. Wir werden demnächst bei Beobachtung des für den Wunder- und Weissagungsbegriff eingeleiteten Verfahrens dasselbige nachzuweisen haben, um dann der Grundlehre des Buches näher zu treten.

Digitized by Google

2.

Polemisches
in Betreff
der Sündlosigkeit Jesu,
mit
besonderer Beziehung auf D. Chr. Fr. Fritzsche und D. Strauß,

von

C. Ullmann.

(Zugleich Anzeige der 4ten Auflage der Schrift über die Sündlosigkeit Jesu, Hamburg 1842.)

Die Bearbeitung einer schon seit längerer Zeit nöthig gewordenen neuen Auflage meiner Schrift über die Sündlosigkeit Jesu hat mich veranlaßt, auf das, was seit dem Erscheinen des letzten Abdrucks im Jahre 1836 auf diesem Gebiete hervorgetreten, sorgfältiger einzugehen. In die Schrift selbst wollte ich die polemischen Erörterungen, die hierbei nöthig wurden, nicht aufnehmen, weil sie dadurch zu sehr angeschwellt und in ihrer Haltung verändert worden wäre; ich habe daher diesen Ort für eine Auseinandersetzung mit den entgegenstehenden Denkweisen gewählt. Hierbei schien es weder thunlich noch nothwendig, Alles zu berücksichtigen, was etwa in Betreff des fraglichen Gegenstandes zu Tage gefördert worden, sondern es konnte genügen, zwei Hauptdenkarten über die Sache genauer ins Auge zu fassen: diejenige, welche den Satz von der Sündlosigkeit Jesu anerkennt, aber meine Be-

Digitized by Google

weisführung für denſelben als verfehlt anſieht, und diejenige, welche jenen Satz aus ſpeculativen oder kritiſchen Gründen entſchieden beſtreitet, alſo gar keine Art von Beweisführung für denſelben als zureichend betrachtet. Repräſentant der erſteren iſt mir Herr D. Chriſt. Friedr. Fritzſche (der Vater), Repräſentant der zweiten Herr D. Strauß. Mit dem Erſteren zu verhandeln, bin ich durch das, was er meiner Schrift über die Sündloſigkeit entgegengeſtellt hat, geradezu verpflichtet; mit dem Zweiten würde ich eine Verhandlung in dieſem Falle nicht geſucht haben, weil ich nicht ſcheinen möchte, die Polemik gegen ihn zu einem ſtehenden Artikel meiner litterariſchen Thätigkeit machen zu wollen; allein, da ich unter den Neueren keinen Andern wußte, der die Zweifel gegen die Anamarteſie Jeſu kürzer, ſchärfer, klarer und dem gegenwärtigen Zuſtande der Kritik mehr entſprechend vorgetragen hätte, ſo wird es wohl nicht unpaſſend gefunden werden, daß ich ihn auch hier zum Gegner gewählt habe.

1.

Herr D. Fritzſche hat zwiſchen 1835 und 1837 eine Reihe von vier Programmen über die Anamarteſie Chriſti a) geſchrieben, welche dem weitaus größeren Theil ihres Inhaltes nach eine lebhafte Polemik gegen die Art meiner Begründung der Sündloſigkeit, vornehmlich von exegetiſcher Seite, enthalten. So ſehr ich gewünſcht hätte, der Verfaſſer möchte auch für das Poſitive der ihm am Herzen liegenden Sache etwas mehr gethan haben, ſo war mir doch auch die kritiſche Beleuchtung des von mir Gelieferten ſehr willkommen, und ich wiederhole hiermit dem

a) De *Ἀναμαρτησίᾳ* Iesu Christi Commentationes IV (zuerſt eine einzelne Commentatio prior, dann eine Commentatio posterior in drei Abtheilungen) Hal. Sax. 1835—1837. Auch wieder abgedruckt in Fritzschiorum Opusculis, Lips. 1838. p. 48 sqq.

Digitized by Google

Verfasser, der beim Beginne der Programme noch mein specieller College in Halle war, meinen aufrichtigen Dank. Zwar falle auch ich bei ihm, in Gesellschaft mancher anderen ehrenwerthen Theologen, in die Verdammniß des mystischen Rationalisirens, des rationalistischen Allegorisirens, des tiefen Exegesirens u. s. f. und könnte mich zugleich hier und da über Mißverstehen des von mir Gesagten beklagen, aber beides will ich hier nicht allzu stark betonen; das Erstere brachte der Standpunkt des Verfassers mit sich, für welchen, was nicht Rationalist oder Supernaturalist nach der älteren Demarcationslinie ist, eigentlich gar kein Recht hat, zu existiren; das Andere beweist mir, daß ich mich doch nicht überall auf eine Weise ausgedrückt habe, welche jedes Mißverstehen ausgeschlossen hätte. Dagegen halte ich mich gern an das, was der Verfasser, trotz der Verwerflichkeit des Ganzen, dennoch gut und löblich an mir und meiner Arbeit findet, und will die Wahrheitsliebe, die er mir zuerkennt, dadurch bewähren, daß ich ohne persönliche Gereiztheit, rein die Sache im Auge, seine Ausstellungen prüfe und meine Behauptungen entweder darnach modificire, oder, wo es mit gutem Grunde geschehen mag, dagegen vertheidige.

Zuerst ist ein Wort über die entgegengesetzten Standpunkte, auf denen wir uns befinden, im Allgemeinen zu sagen, weil hiervon ein guter Theil auch des Speciellen abhängt. Herr D. Fritzsche selbst hält auf das entschiedenste die Sündlosigkeit Jesu fest. Er nennt dieselbe ein „Fundament des Evangeliums" und macht davon die Mittlerthätigkeit des Erlösers, die ganze Wirksamkeit des Christenthums abhängig a). Er sagt b): „daß unser Herr in der christlichen Kirche stets für sündefrei gehalten

a) Comment. II. Para 3. p. 18. Vgl. Comment. I. p. 4.
b) Comment. I, 3.

Digitized by Google

worden, ist etwas unaussprechlich Wichtiges, so wichtig, daß für den, der die Sache näher erwägt, die ganze Kraft des Heilswerkes Christi daran geknüpft ist." Er bezeichnet zugleich die Reinheit der Tugend Jesu als etwas über Alles Gewisses a) und bemerkt b), man könne sich über diesen Punkt nicht wahrer und schriftmäßiger ausdrücken, als es Reinhard in einer Stelle seiner Predigten gethan, in welcher Jesus geschildert wird als derjenige, „in dem die menschliche Natur in ihrer ganzen Würde und in der höchsten Vollendung erschien, als das einzige untadelhafte Muster der erhabensten Tugend, als der, der vor dem Richterstuhle Gottes allein gerecht erfunden worden." Im Endresultate also stimmen wir vollkommen überein, aber der Weg ist verschieden, auf dem wir zu demselben gelangen, und Herr D. Fritzsche glaubt, meine Art, die Sache zu erweisen, auf's bestimmteste bekämpfen zu müssen, weil er hier überall nur Schwierigkeiten und Hemmnisse und am Ende nicht einmal einen erklecklichen Erfolg sieht.

Mein Weg war und ist der historische; der, den Herr D. Fritzsche für den allein gangbaren und zum Ziele führenden hält, ist der dogmatische. Ich hatte gesagt, man könne von der geistvoll und lebendig aufgefaßten geschichtlichen Erscheinung Christi, von dem Eindrucke, den er hervorgebracht, von den Wirkungen, die seine Erscheinung gehabt, auf sein Wesen schließen, und es entstehe hieraus, ja es dränge sich unwiderstehlich auf die Anschauung einer Persönlichkeit, die als ihr unentbehrlichstes Merkmal sündlose Heiligkeit in sich schließe. Dieses Wort war natürlich nicht so gemeint, als ob nun ich eine überall geistvolle und lebendige Auffassung versprechen wollte, sondern es enthielt nur die allgemeine

---

a) Comment. II, 1, 19.
b) Comment. II, 2, 10.

Digitized by Google

Forderung; eben so wenig wollte ich eine andere Methode, zu demselben Resultate zu gelangen, namentlich die dogmatische oder speculative, ausschließen, sondern die historische schien mir nur für meinen besonderen apologetischen Zweck die vorzugsweise geeignete. Herr D. Fritzsche dagegen verwirft jede historische Beweisart und will nur die dogmatische gelten *lassen*, und zwar thut er dieß so entschieden, daß er sagt a): „die Wahrheit dieser Sache scheint nur durch dogmatische Bestimmungen festgestellt werden zu können, und so lange man diese zur Seite liegen läßt, wird man auch die größte und andauerndste Mühe auf eine verzweifelte Sache verwenden; denn jeder andere Weg, den man einschlagen möchte, wird entweder der Erwartung gar nicht entsprechen, oder wird den, der sich durch eine Truggestalt hat täuschen und auf holperige Pfade führen lassen, nöthigen, den unvorsichtig verlassenen Weg, den ich der Kürze wegen den dogmatischen nenne, wieder einzuschlagen."

Sehen wir nun näher zu, welcher Art der von Herrn D. Fritzsche allein gebilligte dogmatische Weg ist. Es gibt nämlich auch hier wieder einen doppelten Weg, den des älteren Supernaturalismus und den der neueren Speculation; der Beweis des ersteren ruht auf äußeren Gründen, auf dem Factum und der Autorität; der Beweis des anderen auf der Idee oder dem Begriffe, auf Gründen, die nur aus dem Wesen der Sache entnommen sind. Herr D. Fritzsche geht den ersten Weg und zwar auch wieder in einem so exclusiven Sinne, daß er erklärt: wo dieser, der durch äußere Gründe führende, nicht eingehalten werde, da sey es um das echte, um das in der Schrift verkündete Evangelium geschehen; ihm gegenüber gebe es zwar auch eine consequente theologische Lehre, die Alles aus der Vernunft ableite (der

a) Comment. I, 14.

von dem Verfasser immer mit vieler Rücksicht behandelte ältere Rationalismus), aber diese werde dann auch, von der Sündlosigkeit Jesu nichts zu wissen, unumwunden geständig seyn [a]). Die Argumentation selbst, die Herr D. Fritzsche anwendet [b]), ist im Wesentlichen diese. Wenn sich auch Christus selbst Sündlosigkeit keineswegs beilegt, so thun es doch die Apostel. Es hängt daher Alles davon ab, ob wir Ursache haben, den Aposteln vollkommenen Glauben beizumessen. Diese haben wir, wenn der Erlöser, der da wollte, daß seine Gesandten von dem göttlichen Geiste geleitete, mithin irrthumfreie Verkündiger göttlicher Lehre seyn sollten, selbst göttliche Autorität besaß. Solche besaß er wirklich; denn die Erfüllung der Prophezeihungen in seiner Person und die Wunder geben zureichende Beweise für seine göttliche Sendung. Hierauf kommt Alles zurück, und wer diesen Beweis für veraltet erklärt, muß das Evangelium selbst für veraltet erklären, denn den nämlichen Grund gebrauchen auch Jesus selbst und die Apostel, um darzuthun, daß er der Messias, der verheißene Heiland der Menschen sey. Uebereinstimmung mit der Vernunft, innere Wahrheit der Lehre kann uns nie beweisen, daß Jesus göttlicher Lehrer, Sohn Gottes in dem Sinne sey, wie er im neuen Testamente dargestellt wird; dieß können uns nur Wunder verbürgen, durch welche Gott ihm höhere Beglaubigung verlieh und gleichsam ein königliches Siegel aufdrückte. Hat er aber diese Autorität, so versichert uns diese auch die Wahrheit der Aussagen seiner Apostel, und von ihnen, den inspirirten Werkzeugen göttlicher Wahrheit, bezeugt, hat dann auch seine Sündlosigkeit für uns Gewißheit.

Hier erhebt sich nun von selbst zuerst diese Frage: wenn Herr D. Fritzsche allen historischen Beweis für die

---

a) Comment. II, 3, 19 u. 20.
b) Comment. II, 3, 18 u. 19.

Digitized by Google

Sündlosigkeit Jesu verwirft, ist denn der seinige nicht auch ein historischer? Geht derselbe nicht von einem historischen Grunde, einem Factum, aus und bewegt er sich nicht ganz und gar durch historische Mittelglieder? Freilich gibt er sich dabei als einen dogmatischen, aber offenbar gehört er derjenigen Dogmatik an, die selbst ihrem Wesen nach Historie ist. Oder muß nicht, damit dieser Beweis genügend geführt werden könne, zuerst die Echtheit, dann die Glaubwürdigkeit und endlich die Inspiration der biblischen Schriftsteller dargethan, muß nicht, damit das Letztere geschehe, die göttliche Autorität Jesu festgestellt werden, und kann dieß auf dem bezeichneten Wege anders erreicht werden, als durch kritische Untersuchungen über die von Jesu berichteten Wunder und über die alttestamentlichen Weissagungen, sowohl nach ihrer inneren Geltung und Bedeutung, als nach ihrer Beziehung auf die Person Jesu von Nazareth? Und das Alles, ist es nicht historisch? Ich wüßte nicht, was historisch wäre, wenn dieses nicht. Sind nun aber beide Wege, sowohl der von Herrn D. Fritzsche eingeschlagene, als der meinige, historisch vermittelt, so frägt sich nur, welcher der bessere und richtigere seyn mag? Daß der des Herrn D. Fritzsche der weitere ist und mehr Zwischenglieder voraussetzt, soll ihm nicht zum Vorwurfe gereichen, denn ein Umweg, sobald er nur gut, ist für keinen zu achten; viel wichtiger dagegen ist, ob derselbe sicherer zum Ziele führe. Die drei Hauptstadien, durch welche er geht, sind das Wunder, die Weissagung und die Inspiration der biblischen Schriftsteller. Nun will ich nicht leugnen, daß diese Dinge, wenn auch nicht ganz im Sinne meines ehrenwerthen Gegners, erwiesen werden können; aber sollten sie eher und sicherer erwiesen werden können, als ohne dieselben der heilige Sinn und Wandel Jesu? Und wenn dieß auch unter gewissen Verhältnissen möglich war, dann auch für unsere Zeit? Da-

Digitized by Google

gegen ſpricht das volle Gewicht der Erfahrung; denn man kann unbedenklich ſagen: es gibt Hunderte, die am Wunder und an der Inſpiration zweifeln, während ihnen die Heiligkeit Jeſu feſtſteht, gegen Einen, dem das Wunder feſtſtünde, während er an der Heiligkeit Jeſu zweifelte und nur vermittelſt des Glaubens an die Inſpiration der Apoſtel davon überzeugt werden könnte. Und anders kann es auch nicht ſeyn; denn von der Heiligkeit Jeſu hat jeder irgend Empfängliche eine eigene Erfahrung durch den unmittelbaren, unwiderſtehlichen Eindruck, den ſein in den Evangelien enthaltenes ſittliches Bild auf das Gemüth macht, die Wunder dagegen liegen uns ferne und können uns nur durch mannichfaltige Vermittelungen des Forſchens und Denkens nahe gebracht werden. Anders natürlich verhielt es ſich bei den Zeitgenoſſen Jeſu, wo für die Wunder die Autopſie oder doch die Relation der Augenzeugen, in Betreff der Weiſſagungen aber der lebendige Glaubenszuſammenhang mit dem alten Teſtamente gegeben war, und ſo entſchieden Jeſus und die Apoſtel ein Recht hatten, vor Allem von dem Beweiſe durch Wunder und Weiſſagungen Gebrauch zu machen, ebenſo entſchieden ſind wir berechtigt, diejenige Seite des Chriſtenthums, ſey es in ſeinem Urſprunge oder in ſeinen Wirkungen, zu benutzen, welche die beſtimmteſten Anknüpfungspunkte für unſere Zeit bietet; das Chriſtenthum ſelbſt aber und ſein Beſtehen hängt ſo wenig von der Form ab, in der es an das Gemüth gebracht wird, daß es vielmehr ein Beweis gegen ſeine univerſelle Natur und Beſtimmung ſeyn würde, wenn es für alle Zeiten und Bildungsſtufen nur immer die nämliche Form, ſich dem Geiſte nahe zu bringen und zu beweiſen, hätte, die es für die Zeitgenoſſen und unter dem jüdiſchen Volke gehabt hat. Unſere Zeit ſehnt ſich und ringt nach feſteren Haltpunkten: wollen wir ihr immer nur das Wunder

Digitized by Google

entgegenhalten, von dem wir wissen, daß es zunächst Zweifel erregt und selbst nur glaublich wird, wenn zuerst etwas Höheres, das sittliche Wunder der Erscheinung des heiligen Gottes, feststeht? Wollen wir nicht beachten, daß sie für das letztere mehr Empfänglichkeit hat? Nein, in der That, die großartige Legitimation, welche das Christenthum in seinem bald zweitausendjährigen Wirken sich selbst und seinem Stifter gegeben, darf uns nicht verloren gehen, und die „rechtschaffenen, hohen, himmlischen Mirakel", welche die sittliche Macht Christi und seiner Erscheinung von Anfang an gewirkt hat und heute noch wirkt an den Herzen der Gläubigen, dürfen uns, wenn es gilt, den Zeitgenossen Achtung und Vertrauen einzuflößen, nicht zurücktreten gegen einige „seltsame Wunderwerke, die sich Gott fürbehalten hat, daß er die Menschen zuerst aufwecke" a). Will man aber durchaus nur auf den letzteren beharren, so sehe man, was dabei herauskommt; die Erfahrung spricht nicht für große Erfolge.

Indeß, angenommen, die Sündlosigkeit Jesu könne uns schlechterdings nur von der Grundlage der durch die göttliche Autorität des Herrn gesicherten Inspiration der Apostel aus gewiß werden, obwohl wir, wenn erst von der göttlichen Hoheit Christi auf anderem Wege überzeugt, das apostolische Zeugniß für seine Sündlosigkeit gar nicht mehr bedürfen — aber angenommen, es verhalte sich so: wie sollen wir uns denn nun die ganze Sache vorstellen? Wenn die Apostel nur als göttlich Inspirirte die Gewißheit geben können, so konnten auch sie selbst nur als solche Gewißheit haben. Sie kamen also zu dieser Gewißheit erst mit der Inspiration und durch sie. Den Geist, der in alle Wahrheit leitete, empfingen die

a) Worte Luther's.

Digitized by Google

Apoſtel nach dem Hingange Chriſti. Bis dahin alſo wären ſie ohne jene Gewißheit geweſen, vom Pfingſtfeſte an aber hätten ſie dieſelbe gehabt. Aber wie nun? Das ganze, wirklich heilige und ſündloſe Leben des Erlöſers, ſein Weſen und Thun voll Gnade, Liebe und Wahrheit ſollte ſich vor ihren Augen entfaltet und an ihrem Inneren wirkſam erwieſen haben, daraus aber hätten ſie nur die Ueberzeugung gewinnen können, daß er ein ſehr vorzüglicher Mann ſey, und erſt nachträglich durch Inſpiration wäre ihnen dann die zuverläſſige Einſicht geworden, daß alle jene Lebensbethätigungen auch aus einem durchaus reinen, heiligen Geſinnungsgrunde hervorgegangen ſeyen? Und wie ſollte in ihnen dieſe Gewißheit entſtanden ſeyn? Sie konnte auf ſolchem Wege nur entſtehen entweder dadurch, daß die Apoſtel ihrem erhöhten Meiſter jetzt erſt, gleich Gott dem Herzenskündiger, in die innerſte Tiefe des Herzens blickten und ſein ganzes Leben von den verborgenſten Motiven aus vor ſich ausgebreitet ſahen, oder dadurch, daß ihnen die Lehre von der Sündloſigkeit deſſelben wie eine poſitive Satzung unmittelbar von Gott eingegeben wurde, daß in ihnen ohne begründenden Zuſammenhang eine Denkveränderung vorging, durch welche ſie von der Sündloſigkeit des Herrn überzeugt wurden. Wenn nun gleich bei der erſteren Art eine wirkliche, auf geiſtiger Anſchauung beruhende Ueberzeugung hätte ſtattfinden können, ſo kann man ſich doch um ſo weniger denken, daß ſich die Sache wirklich ſo verhalten habe, und es liegt durchaus kein Grund vor, bei den Apoſteln einen ſolchen nachträglichen Wunderblick in das Innerſte des Geiſteslebens Jeſu anzunehmen, bei der anderen Art aber iſt nicht abzuſehen, wie eine wirkliche, lebendige Ueberzeugung zu Stande kommen konnte, denn das iſt nicht der Weg, auf dem die moraliſche Gewißheit von der ſittlichen Geſinnung eines Anderen entſteht, und von einer ſo

Digitized by Google

entstandenen Gewißheit, die als etwas ganz Abgerissenes, wie eine fixe Idee, im Geiste vorhanden wäre, kann man sich nicht vorstellen, wie sie wahre Kraft und Bedeutung haben und sich lebenerzeugend bethätigen sollte. Hat das Vollkommene, auf welchem Lebensgebiet es uns auch entgegentrete, nicht diejenige Correspondenz mit unserm Geiste, und hat unser Geist nicht für dasselbe diejenige Empfänglichkeit, vermöge deren es sich unserm Bewußtseyn unmittelbar selbst erweisen und bezeugen kann, so ist es für uns gar nicht vorhanden, und eine Inspiration, welche uns die Vollkommenheit erst wie eine positive Satzung bekannt machte, würde den wirklichen Lebenseindruck nie ersetzen können. Vielmehr verhält sich die Sache so: es liegt in dem menschlichen Geiste — weil er eben durch die Ideen des Wahren, Schönen und Guten, durch die Idee des Heiligen das ist, was er ist, ein dem göttlichen ebenbildlicher — eine Ahnung, ein Bild des Vollkommenen auf den verschiedenen Lebensgebieten und ein, nur durch falsche Einwirkungen zu hemmendes, Verlangen darnach; ist nun das Subject, in dem sich solche Ahnung und Sehnsucht findet, nicht im Stande, das Vollkommene aus sich selbst hervorzubringen, dasselbe tritt ihm aber von außen als Wahrheit, als Schönheit, als sittliche Lebensthat entgegen, so entwickelt sich die Ahnung und das schlummernde Bild zur vollen Klarheit, das wahre Maß des Vollkommenen geht dem Geiste aus der wirklichen Lebenserfahrung und Anschauung auf, das Verlangen wird zur freudigsten Begeisterung und es tritt allerdings eine Inspiration ein, aber eine solche, die nicht erst neben, außerhalb oder nach der Sache noch an den Geist gebracht würde, sondern eine solche, die aus dem Wesen der Sache selbst in das von ihr ergriffene Innere einströmt. So, sollte man denken, mußte sich auch die sittliche Vollkommenheit und sündlose Heiligkeit Jesu, wenn sie über-

Digitized by Google

haupt da war, ſeinen Lebensgenoſſen unmittelbar bezeugen; durch ihn kam ihnen das volle Maß des Guten erſt recht zum Bewußtſeyn, und die ihnen einwohnende Ahnung des Vollkommenen erhielt in dem, was ſie ſchauten, eine ſo freudige Erfüllung, daß ſie nicht anders konnten, als den Heiligen Gottes in ihm verehren, und einer göttlichen Beſtätigung von außen dafür nicht erſt noch bedurften. Kam aber dieſe Ueberzeugung in den Apoſteln ſo zu Stande — wenn auch nicht durch die Art von Inſpiration, welche der ältere Supranaturalismus im Sinne hat, ſo doch nicht ohne Inſpiration, denn das innerſte Ergriffen- und über ſich ſelbſt Emporgehobenſeyn durch den Eindruck der Perſönlichkeit und ganzen Erſcheinung Chriſti wird mit vollem Rechte auch ſo zu nennen ſeyn — ſo wird ſie auch in uns nicht anders zu Stande kommen, als daß jener Act, der in den Apoſteln ein urſprünglicher war, ſich als ein abgeleiteter in uns wiederholt, und dieß geſchieht, indem das Bild, in welchem die Apoſtel die Perſönlichkeit und das Leben Chriſti zuſammengefaßt haben, in uns zur lebendigen Anſchauung wird und, unterſtützt von dem in der chriſtlichen Gemeinſchaft wirkenden Geiſte Chriſti, in uns ähnliche Wirkungen hervorbringt, wie ſie bei den Jüngern durch die unmittelbare Erfahrung hervorgebracht wurden.

So wenigſtens und nicht anders hat ſich durch die Reihe der Jahrhunderte in der ganzen Chriſtenheit die Ueberzeugung von der heiligen Lebensvollendung Jeſu fortgepflanzt und immer wieder friſch erzeugt. Wenn ſie von einzelnen Lehrern auch dogmatiſch begründet wurde, ſo geſchah dieß auf einfachere Weiſe, indem man, auf die Gottheit Chriſti ſich berufend, ſagte: der Menſch an ſich kann nicht ohne Sünde ſeyn, aber weil Gott, der ſeiner Natur nach ohne Sünde iſt, in Chriſto war, ſo konnte und mußte auch er ſündlos ſeyn a). Aber abge-

a) So ſchon Tertullian (de anima, cap. 41.) und, mit Beziehung

sehen von dieser Beweisführung, die doch immer nur als etwas Partielles angesehen werden kann, müssen wir anerkennen, daß nicht nur die einfachen Christen, sondern auch die Theologen fast aller Jahrhunderte und namentlich diejenigen, für welche die Persönlichkeit Christi recht eigentlich das Centrum des Glaubens, Lebens und Denkens war, wie die innerlicheren Theologen des Mittelalters, der Reformationsperiode und der neueren Zeit, die sündlose Heiligkeit Jesu nicht bloß wie einen dogmatischen Satz behandelten, oder aus einem Dogma, aus der Inspiration der Apostel, durch Vermittelung der wieder nur äußerlich begründeten Autorität Jesu ableiteten, sondern die Gewißheit davon unmittelbar aus dem im neuen Testamente vorgehaltenen Lebensbilde des Herrn schöpften. Jener andere Weg gehört nicht dem Christenthume oder der Kirche an sich, sondern er gehört wesentlich nur derjenigen Form des Supranaturalismus an, welche sich in der noch nicht lange abgeflossenen Zeit dem Rationalismus gegenüber gebildet hat; eine Form, die, weil sie den christlichen Glaubens- und Lebenswahrheiten nur von außen beikommen will, weil sie das Innerliche ganz auf das Aeußerliche, das Wunder und die Autorität, stützt und im Ganzen bei diesem äußerlichen Gesetztseyn des christlichen Inhaltes stehen bleibt, nothwendig ihr Ende erreichen muß, sobald der Geist im Allgemeinen das tiefere Bedürfniß fühlt und geltend macht, die Wahrheit als eine eigene, selbsterfahrene und selbsterkannte zu besitzen.

Was nun aber die Erkennbarkeit der Sündlosigkeit auf historischem Wege überhaupt betrifft, so hätte ich demjenigen Widersacher gegenüber, der, wie Herr D. Fritzsche, die Wirklichkeit derselben in Jesu entschieden behauptet,

---

auf den göttlichen Logos in Christo, Clemens von Alexandrien (Paedag. III., 12. p. 307.).

Folgendes zu bemerken. Iſt in einem menſchlichen Individuum Sündloſigkeit, die ja wieder nur die negative Seite heiliger Lebensvollendung iſt, in der That vorhanden geweſen, ſo muß ſich dieſelbe auch im Leben ausgedrückt, ja ſie muß ſich als eine ſittliche Thatſache einziger Art auf eine recht ſtarke, ergreifende, unverkennbare Weiſe ausgedrückt haben; ſie iſt jedenfalls etwas, was nicht bloß im Inneren bleibt, ſondern hervortritt, ſich bethätigt, wirkt und Eindruck macht; ſie hat alſo nothwendig auch eine Seite für die Erfahrung, für die geſchichtliche Betrachtung und muß von dieſer Seite irgendwie erkannt werden können. Allerdings iſt darin auch etwas — dieß wollen wir nicht leugnen — was über die Erfahrung hinausgeht: das Innerſte der Motive und der Geſinnung kehrt ſich nicht ſo heraus, daß es in allen Fällen unwiderſprechlich nachgewieſen werden könnte, und inſofern die Sündloſigkeit den Charakter des Urbildlichen hat, liegt darin auch ein Moment, das nicht ganz zur Erſcheinung kommt, ein geiſtiges Weſen, das im Leben wohl ſich kund giebt, aber doch in ſeinem eigentlichen Grunde ſich der Anſchauung entzieht. a). Hier iſt es nun, wo mein Gegner die Inſpiration der Apoſtel als einzig ſichere Gewähr eintreten läßt, weil nur ſie eine Gewißheit geben könne, die von Gott, dem abſoluten Geiſterkenner und Herzensprüfer, ausgeht. Aber wenn nur dieſe Gewähr auch eine wirklich geſichertere wäre! Wenn nur der Weg, der hier gegangen wird, nicht von noch viel größeren Schwierigkeiten umgeben wäre! Wenn nur mein Gegner irgend etwas gethan hätte, um denſelben gangbarer zu machen, als er es bisher war, und namentlich die Steine wegſchaffen zu helfen, welche die neuere Kritik darauf geworfen hat! — Und ſollte

a) Vergl. Weiße in der Schlußbetrachtung zu ſeiner evangel. Geſchichte, B. 2. S. 490 und die folgenden an verſchiedenen Stellen beſonders S. 496 — 505.

Digitized by Google

denn wirklich ein über die Heiligkeit und Sündlosigkeit eines Lebens gefälltes Urtheil, welches rein aus der Anschauung desselben, zusammengehalten mit der Idee des Vollkommenen, die wir in uns tragen, hervorgeht, mithin bis zu dem Maße, welches hier überhaupt anwendbar, geschichtlich ist, so grundlos und unhaltbar seyn? Wir haben ja gesehen: das sittliche Leben überhaupt muß sich seiner Natur nach äußern, es muß Eindrücke machen, Wirkungen hervorbringen; diese Aeußerungen, Eindrücke und Wirkungen aber werden bei einem sündlos-heiligen Leben eigenthümlicher, einziger Art seyn; wenn uns nun ein Lebensbild vorliegt, in welchem die hierzu erforderlichen Züge vollständig enthalten sind, das von Anfang an den Eindruck des Reinen und Heiligen gemacht hat und das nach Ablauf eines langen Zeitraumes mächtiger Entwickelung der Menschheit, selbst in unvollkommener Ueberlieferung, noch den nämlichen Eindruck macht, so liegt darin auch eine Bürgschaft, daß dieses Bild aus der Anschauung einer wirklichen Persönlichkeit hervorgegangen sey, und wenn wir nun mit der geschichtlichen Betrachtung zunächst auch nur bis auf den Punkt kommen, wo das Bild in das für die äußere Erfahrung unzugängliche Urbild übergeht, und es treten uns dann reelle Wirkungen entgegen, welche nur aus dem wirklichen Vorhandenseyn des Urbildlichen in der so abgebildeten Persönlichkeit genügend zu erklären sind, so erreicht die geschichtliche Betrachtung den Grad von Gewißheit, der hier vernünftigerweise gefordert werden kann. Diese historische Nachweisung schließt jedoch die dogmatische oder speculative nicht im entferntesten aus; sie betrachtet sich vielmehr selbst nur als die eine Seite der Sache und fordert, ihrer Grenzen sich bewußt, eine Ergänzung durch jene; denn nur, wenn beide Sätze, ineinander greifend, feststehen: der dogmatische oder speculative, daß der Stifter der absoluten Religion sündlos-heilig

ſeyn mußte, und der hiſtoriſche, daß Jeſus von Nazareth ſo war, wie es von dem Stifter der abſoluten Religion gefordert wird, iſt die volle, allſeitig befriedigende Gewißheit erreicht. Ich nun bin von der einen Seite her den geſchichtlichen Spuren nachgegangen, habe die Aeußerungen Anderer über die ſittliche Erſcheinung Jeſu und die Ausſprüche ſeines eigenen Bewußtſeyns zuſammengeſtellt, habe die zerſtreuten Züge ſeines Lebensbildes in ein Ganzes zu vereinigen geſucht und die Wirkungen nachgewieſen, die von der ſittlichen Macht dieſer Lebenserſcheinung als unbezweifelbar welthiſtoriſche ausgegangen ſind; hieraus iſt mir in geſchichtlicher Betrachtung — aber unter dieſer verſtehe ich immer, auch wo ich ſelbſt ihr nicht ganz nachkomme, eine ſolche, die nicht bloß am Einzelnen haftet, ſondern der Auffaſſung von Totalitäten fähig und für Ideen empfänglich iſt — es iſt mir, ſage ich, auf dieſem Wege die anſchauliche Gewißheit einer Perſönlichkeit geworden, die ſich nur dann ſo manifeſtiren und ſo wirken konnte, wenn ſie wirklich in ihrem Grunde und Weſen eine heilige und reine war. Auf dieſes Ganze meiner Entwickelung iſt jedoch Herr D. Fritzſche nicht eingegangen, ſondern er hat ſich nur an einzelne Seiten gehalten, nämlich, außer der Erklärung der Verſuchungsgeſchichte, faſt nur an die Auslegung der neuteſtamentlichen Stellen, die von mir für meine Beweisführung gebraucht worden ſind. Indeß muß auch dieſes Einzelne beſprochen werden.

Herr D. Fritzſche beginnt bei ſeiner Polemik in Betreff des Einzelnen damit a), daß er die Aeußerungen von Perſonen, die mit Jeſu in Berührung kamen oder in ſeiner nächſten Umgebung waren, über Jeſu ſittliches Weſen auf ihr wahres Maß zurückzuführen ſucht. Ich

a) Comment. I, 14. seqq.

hatte mich in dieser Beziehung auf den Haß der Feinde, der doch nichts Haltbares gegen die Reinheit des Wandels Jesu aufbringen konnte, auf das Verhalten auch der Gleichgültigen, des Pilatus und seiner Gattin, auf die Aeußerungen des Hauptmannes und des einen Verbrechers bei der Kreuzigung Jesu, auf die verzweiflungsvolle Reue des Verräthers, endlich auf das einstimmige Zeugniß der Apostel, so weit wir es aus der Schrift kennen, berufen. Dagegen erinnert nun Herr D. Fritzsche: das Verhalten und die Aeußerungen der Personen, die nicht dem apostolischen Kreise angehören, zeugt durchaus nicht für die Sündlosigkeit Jesu, sondern etwa nur für seine Tugend im Allgemeinen und für seine äußere, bürgerliche Schuldlosigkeit; die Apostel freilich sprechen auch das weitere Urtheil aus, daß er heilig, rein und von Sünde völlig frei gewesen, aber ihr Zeugniß hat nur dann unbestreitbare Geltung, wenn man davon ausgeht, daß sie vom Geiste Gottes, der hier allein zureichende Erkenntniß haben und gewähren konnte, erfüllt waren. In Betreff der nicht zum Freundeskreise Jesu gehörigen Personen gebe ich gerne zu, daß ihren Aeußerungen nicht der strengere Begriff der Sündlosigkeit zum Grunde liegt und daß diese Aeußerungen, für sich allein betrachtet, die Sündlosigkeit Jesu durchaus nicht beweisen würden, aber dabei bleibt es doch immer beachtenswerth und gehört mit zur Vollständigkeit des sittlichen Bildes Jesu, daß auch von dieser Seite her nichts nachzuweisen ist, was uns an der Reinheit seiner Tugend zweifeln lassen könnte, daß er vielmehr auch in diesen Beziehungen den Eindruck machte, den wir voraussetzen müssen, wenn er wirklich ein Reiner und Heiliger war. In Betreff der Aussprüche der Apostel über die Sündlosigkeit Jesu, auf welche Herr D. Fritzsche das ganze Gewicht seiner Beweisführung legt, hätte es mir gut geschienen, wenn er auch auf eine positive Erörterung über dieselben einge-

Digitized by Google

gangen wäre, da ihm nicht unbekannt war, daß man neuerdings a) auch in diesen Aussprüchen den strengen Begriff der Anamarteſie vermißt und darin nur ungefähr das gefunden hat, was auch Xenophon von Sokrates aussagt. Daß aber das Zeugniß der Apostel nur Geltung haben soll, insofern sie göttlich Inspirirte waren, davon haben wir theils schon gesprochen, theils ist darüber noch in Beziehung auf die Einwendungen des Herrn D. Fritzsche wider die entgegengesetzte Ansicht ein Wort zu sagen. Herr D. Fritzsche nämlich, an Weber sich anschließend, macht dagegen geltend: erstlich, daß auch die Apostel die Vergangenheit Jesu und den gesammten Verlauf seines Lebens nicht genug kannten, um ein vollständiges Urtheil darüber zu haben, und zweitens, daß sich dieses Urtheil auch bei erschöpfender Kenntniß des Lebens immer nur auf die äußere Tugend, die Legalität, nicht auf die innerste Gesinnung hätte erstrecken können, und insofern ihm dagegen bemerkt wurde, das sittliche Leben, und zwar je vollkommener es sey, desto mehr, bilde ein Ganzes, und all' unser Urtheil über Tugend beruhe auf der Voraussetzung, daß das Leben als Ganzes auch wirklich ein Ausdruck der Gesinnung sey, hat er noch weiter hervorgehoben, es sey zu unterscheiden zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Sünden; die ersteren störten allerdings das sittliche Bewußtseyn, die letzteren aber könnten im Leben auch des besten Menschen vorkommen, ohne die Reinheit und den Frieden des Herzens zu trüben; der unfreiwillig Sündigende nehme selbst kaum wahr, daß er vom Gesetz abgefallen sey, geschweige denn, daß Andere darüber urtheilen könnten.

Diese Einwendungen beruhen — ich muß bekennen, es auch jetzt nicht anders einzusehen — auf einer zu äußerlichen Auffassung des sittlichen Lebens, auf einer fal-

a) Vergl. Hase, Leben Jesu, schon in der 2. Aufl. §. 39. S. 67.

Digitized by Google

schen Trennung zwischen Wesen und Erscheinung im Bereiche dieses Gebietes und auf einer unzulänglichen Vorstellung von der Kraft und Tiefe des Bewußtseyns in dem sittlich wahrhaft Geförderten. Ich verkenne das Richtige in den Bemerkungen des Gegners nicht, aber es steht ihrer Anwendung auf den gegebenen Fall Anderes entgegen, was ebenso richtig ist und hier eine angemessenere Anwendung findet. Es ist wahr: die Apostel kannten nicht die ganze Vergangenheit Jesu; aber es ist nicht minder wahr, daß Jesus während einer Gegenwart von mehreren Jahren und in einem Zeitraume, wo sein Leben nach allen Seiten hin erregt war und seine Tugend bis an die äußerste Grenze des Möglichen geprüft wurde, nicht vermocht haben würde, den reinen, starken, unauslöschlichen Eindruck eines Heiligen und Sündlosen zu machen, wenn nicht seine Vergangenheit dieser Gegenwart entsprochen hätte und die in vollkommener innerer Einheit sich anschließende Vorbereitung dazu gewesen wäre, weil, wenn überhaupt schon das sittliche Leben, so insbesondere ein sittliches Leben von solcher Frische, Stärke und Hoheit entweder gar nicht oder nur als ein in sich zusammenhängendes Ganze zu begreifen ist, und weil die, wenn auch überwundene und geheilte, Sünde, doch immer Narben zurückläßt, die stets bemerkbar bleiben. Es ist wahr: die Apostel sahen ihrem Meister nicht ins Herz und konnten nicht alle Regungen desselben wissen, aber es ist nicht minder wahr, daß bei Jedem, der gerecht und billig urtheilt, der Inbegriff, die Gesammtthat eines sittlichen Lebens für die demselben zum Grunde liegende Gesinnung in der Weise zeugt, daß, wo nicht Gründe zur entgegengesetzten Annahme vorliegen, das Leben als der wirkliche und wahrhaftige Ausdruck der Gesinnung gilt, und zwar um so mehr, je höher in sittlicher Beziehung der zu Beurtheilende steht, indem wir mit Recht annehmen, je höher die sittliche Entwickelung, desto entschiedener

sey auch auf Einheit des Thuns und der Gesinnung, des Lebens und Denkens, desto mehr sey auf Lauterkeit, Rückhaltlosigkeit und Durchsichtigkeit des ganzen geistigen Wesens zu rechnen; hieraus aber folgern wir dieß: Jesus stand schon vermöge der Tugend, die ihm auch mein Gegner in dem Bereiche, den er für historisch hält, zuerkennt, sittlich viel zu hoch, als daß sein Leben dem Argwohne Raum gäbe, es sey in demselben ein Zwiespalt, eine Incongruenz zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Gesinnung und Thaterweisung gewesen; wenn also die Apostel durch den Eindruck seiner Persönlichkeit trotz des Entherrlichungsdranges, der in der menschlichen Natur liegt, sich innerlich gedrungen fühlten, ihn als den Heiligen und Reinen anzuerkennen, und durch seine Erscheinung befähigt wurden, ein Bild zu entwerfen, für welches wir keinen Maßstab hätten, wenn er uns nicht in diesem Bilde selbst gegeben wäre, so haben wir, wenn irgendwo, dann hier Grund, anzunehmen, nicht nur, daß dieses Bild der Wirklichkeit entsprochen, sondern auch, daß diese Wirklichkeit der wahre und vollständige Ausdruck einer ihr zum Grunde liegenden Gesinnung gewesen, und in dieser mit gesundem Vertrauen an die Wirklichkeit sich haltenden Annahme lassen wir uns durch die leere Möglichkeit, daß doch in Jesu Seele diese oder jene, den Aposteln unbekannte, unlautere Regung und Intention gewesen seyn könnte, schlechterdings nicht stören. Es ist endlich auch wahr, daß unfreiwillige Sünden und Fehler das sittliche Bewußtseyn nicht in derselben Weise alteriren wie freiwillige, ja möglicherweise gar nicht ins Bewußtseyn treten; aber es ist nicht minder wahr, daß auch die unfreiwilligen Sünden mit einem sündlichen Grunde im Gemüthe zusammenhängen, und daß dieser, wo das sittliche Leben einmal auf der Höhe steht, wie es bei Jesu unter allen Bedingungen angenommen werden muß, dem schärfer eindringenden Blicke der Selbstprüfung nicht nur, sondern

Digitized by Google

selbst der fremden Beobachtung nicht verborgen bleiben kann, dann aber nothwendig auch verhindern muß, daß ein Individuum, in dem dieß der Fall ist, sich selber als sündlos darstelle und in seiner Umgebung übereinstimmend und constant dafür gehalten werde. Indeß hier kommt es nun auch besonders darauf an, ob sich Jesus in der That als sündlos gegeben habe, und dieß ist es, was mein Gegner in der zweiten Commentation a) entschieden bestreitet.

Man sollte denken, Jesus, dessen ganze Lebensthätigkeit einem guten Theile nach in Selbstbezeugung und Selbstoffenbarung bestand, werde den Vorzug der Heiligkeit und Sündlosigkeit, wenn er denselben wirklich besaß, auch durch That und Wort bezeugt haben; wenigstens wäre dieß seiner Demuth eben so wenig zuwidergelaufen, als die Bezeugung seiner Gottessohnschaft und anderer Vorzüge. Mein Gegner will nun zwar, daß Jesus jenen Vorzug besessen, nicht aber auch, daß er ihn bezeugt habe. Sehen wir, was er dagegen einwendet.

Ich hatte die Gründe dafür, daß in Jesu ein bestimmtes Bewußtseyn der Sündlosigkeit gewesen und sich auch beurkundet habe, in positive und negative eingetheilt; die negativen lagen mir darin, daß Jesus nirgends ein Bekenntniß eigener Sünde und Sündhaftigkeit ausspricht, daß er sich auch der Taufe nicht in dem Sinne unterzieht, weil er die Nothwendigkeit der Sinnesänderung bei sich anerkennt, sondern um einer göttlichen Ordnung zu genügen, und daß er, weit entfernt, sich unter die Sünder zu stellen, sogar die göttliche Vollmacht übt, Sünden zu vergeben; die positiven lagen mir hauptsächlich in den Aussprüchen Christi: Wer kann mich eines Fehls zeihen? — Ich und der Vater sind eins — Wer mich siehet, der sieht den Vater.

---

a) Comment. posterior, Part. 1. et 2.

Digitized by Google

Auf die negative Seite der Sache habe ich nie ein entſcheidendes Gewicht gelegt. Dieß mußte dem aufmerkſameren Leſer meiner Schrift ſchon aus der Kürze der Behandlung, aber auch daraus hervorgehen, daß ich die wenigen Sätze mit den Worten einleitete, es ſcheine auch dieſes bemerkenswerth. Es ſteht daher nicht im gehörigen Verhältniſſe, daß der Gegner gerade hier eine ſo ausführliche Polemik eröffnet und mir, wie auch anderwärts, Vieles zu Gemüthe führt, was zu leugnen mir nie in den Sinn kommen konnte. Wenn ich indeß geſtehe, daß in Folge ſeiner Entgegnung einige von mir gebrauchte Ausdrücke zu modificiren ſind, ſo kann ich doch zugleich nicht verhehlen, daß, was mir früher von dieſer Seite der Beachtung werth ſchien, es mir auch jetzt noch ſcheint.

Was zuerſt den Umſtand betrifft a), daß ſich in den Reden Jeſu nirgends ein Ausdruck des Sündebewußtſeyns findet, ſo konnte ich natürlich nicht verlangen, daß Jeſus, falls er ſich der Sünde bewußt war, mit einem eclatanten Sündenbekenntniſſe vor ſein Publicum hätte treten, oder ſein Schuldgefühl in der Manier derjenigen hätte ausſprechen ſollen, denen der Ausdruck davon zu beliebigem Gebrauche ſtets auf den Lippen ſchwebt; und noch weniger hatte ich daraus, daß ſolches bei ihm nicht vorkommt, direct auf ſeine Sündloſigkeit geſchloſſen; ſondern die Sache war und iſt vielmehr ſo gemeint. Wir ſind, weil alle Menſchen unvollkommen und ſündhaft mit Recht gewohnt, vorauszuſetzen, daß jeder auch das Gefühl davon habe, und erwarten, daß ſich dieſes wie jedes andere wahre und echte Gefühl im Leben des Menſchen auf irgend eine Weiſe kundgebe; hiervon nehmen wir auch den frömmſten, edelſten und beſonnenſten Mann nicht aus, im Gegentheile: wo wir die ungekün-

a) Beſprochen von Fritzſche Comment. II. Part. 1. p. 4—9.

ſtelte Aeußerung dieſer wahrhaft menſchlichen Demuth nicht finden, da pflegen wir anzunehmen, daß es entweder mit der Selbſterkenntniß, oder mit der Frömmigkeit, oder mit der Aufrichtigkeit nicht allzu gut beſtellt ſey. Nach Beiſpielen ſolcher Aeußerungen brauchen wir nicht weit zu ſuchen; ſie ſtehen auf allen Blättern der innern Lebensgeſchichte bedeutender Menſchen verzeichnet, ja ſelbſt bei Religionsſtiftern kommen ſie vor. Ich will hier nur Einen nennen, bei dem man ſonſt eine beſondere Feinheit des ſittlichen Gefühls nicht anzunehmen gewohnt iſt, den Stifter des Islam. Muhammed legt im Koran wiederholt Geſtändniſſe ſeiner Sünde ab und bittet um Vergebung derſelben; in der 48. Sure Vers 1. u. 2. redet Gott den Propheten an: „Wir haben dir einen entſcheidenden Sieg geſchenkt, auf daß Allah dir deine Sünden vergebe, die vorhergegangenen und die nachfolgenden, an dir ſeine Gnade vollende und dich leite auf richtiger Bahn"; der 57. Vers der 40. Sure enthält die Erinnerung an Muhammed: „Bitte um Vergebung deiner Sünden"; ähnliche Mahnungen kommen auch ſonſt noch vor a), und die Tradition der Gläubigen hat auch viele Gebete aufbewahrt, in denen der Prophet Gott um Gnade und Sündenvergebung anfleht b). Von allem dem zeigt ſich nun bei Jeſu nichts. Ein Gebet um Vergebung der Sünden, das ſich ſpeciell auf ſeine Perſon bezöge, findet ſich bekanntlich bei Jeſu nicht, und wenn mein Gegner hierbei an die Worte erinnert c): Vergib uns unſere Sünden — ſo thut er es mit richtigem Gefühle ſelbſt nur zögernd d), da dieſelben einem Gebete entnommen ſind, welches Jeſus offenbar nicht für ſeine

---

a) Sure 80, 1. S. 4, 104 u. a. St.

b) Gerock, Chriſtologie des Koran. Hamb. 1839. S. 100 u. 101.

c) Comment. II, 1. p. 7.

d) Sed hoc argumentum, quia ambiguum est, urgere nolo.

Digitized by Google

Person spricht, sondern als Mustergebet für die Seinen aufstellt. Eben so wenig ist sonst ein gelegentlicher Ausdruck des Sünde- und Schuldgefühls aus dem Munde Jesu gekommen, denn der von Herrn D. Fritzsche ebenfalls erwähnte a), später genauer zu betrachtende Ausspruch Matth. 19, 16: Niemand ist gut, als allein Gott — gehört nicht hierher und könnte nur höchst gezwungen als eine sittliche Selbstanklage Jesu aufgefaßt werden. Wenn wir nun, sage ich, wahrnehmen: auf der einen Seite, daß Jesus gegen alle Sünde in seiner Umgebung und in der Menschheit überhaupt eine heilig-strenge Gesinnung bethätigt, indem er sie überall an's Licht zieht, straft, bekämpft und zu vertilgen sucht; auf der andern Seite, daß er nirgends auch nur leise andeutet, er finde auch in sich selbst etwas von diesem allgemeinen Menschenverderben — was sollen wir daraus schließen? Wir müssen entweder schließen, es sey auch bei ihm mit der Selbsterkenntniß oder Aufrichtigkeit nicht besonders gut bestellt gewesen; denn Sünder seyn und es nicht wissen, setzt einen äußerst niedrigen Grad von sittlichem Selbstbewußtseyn, und sich als Sünder wissen, aber doch als einen Sündefreien geben, setzt sogar Mangel an Wahrhaftigkeit und Heuchelei voraus; oder wir müssen schließen, es sey in Jesu wirklich auch nichts von jenem herrschenden sittlichen Uebel gewesen, das sonst in jedem Sterblichen vorkommt und von den Besten am wenigsten mit künstlicher Absichtlichkeit verhehlt und verdeckt wird. Als bezeichnend könnte hier auch ein Zug in der, wenn auch nicht unmittelbar johanneischen, so doch apostolischen Ueberlieferung von dem Verhalten Jesu gegen die vor ihm angeklagte Ehebrecherin erwähnt werden. Jesus fordert, den ersten Stein gegen dieselbe zu erheben, jeden Anwesenden auf, welcher ἀναμάρτητος sey b), was

a) Comment. II, 1. p. 7—9.

b) Joh. 8, 7.

Digitized by Google

ſich gewiß nicht bloß auf Freiheit von der ſpeciellen Sünde des Ehebruchs, ſondern auf Sündefreiheit überhaupt bezieht; er hat damit den rechten Fleck, die allgemein wunde Stelle getroffen; Alle ziehen ſich beſchämt a) zurück, Jeſus dagegen blickt auf und ſpricht zum Weibe: „So verurtheile auch ich dich nicht", worin offenbar liegt, daß Jeſus, im Gegenſatze gegen alle Uebrigen, ſich allerdings zum Urtheile befugt fühlte, aber ſtatt deſſen diejenige Gnade hervortreten ließ, welche nicht den Tod des Sünders will, ſondern daß er lebe und ſich bekehre b).

Rückſichtlich des zweiten Punktes c), der Taufe Jeſu, war mir ja wohl nicht unbekannt, daß dieſelbe in den Evangelien ihrer weſentlichen Beſtimmung nach als meſſianiſcher Inaugurationsact auftrete, aber es konnte nicht meine Abſicht ſeyn, da, wo ich die Taufe Jeſu kurz berührte, eine Abhandlung über deren Zweck und Weſen zu liefern, ſondern nur, ſie nach einer ganz ſpeciellen Beziehung zu betrachten; und dieſe Beziehung behält auch jetzt noch ihr Recht. Wenn nämlich alle Uebrigen von Johannes auf Buße und Sündenvergebung getauft wurden, Jeſus aber, damit er als Meſſias inaugurirt und „alles Gebührende" an ihm erfüllt werde, ſo liegt eben darin indirect, daß er nicht bedurfte, auf Buße und Sündenvergebung getauft zu werden; und wenn Johannes ſich weigerte, ihn zu taufen, weil er in ihm den Meſſias ahnte oder erkannte, ſo wird dieſe Weigerung zuverläſſig auch eine ſittliche Anerkennung und Höherſtellung Jeſu in ſich geſchloſſen haben, denn man wird doch nicht in Abrede ſtellen wollen, der Meſſias ſey für Johannes außer allem Uebrigen, was er ihm ſonſt noch

---

a) Sie ſind ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι (Joh. 8, 9.).
b) Vers 11.
c) Fritzsche, Comment. II, 1. p. 9—12.

Digitized by Google

seyn mochte, auch der Heilige des Herrn gewesen und er habe sich auch deßhalb nicht für würdig gehalten, demselben die Schuhriemen zu lösen. Einen Beweis aber, daß diese indirecte Beziehung der Taufe Jesu auf die Sündlosigkeit nicht etwas Selbsterfundenes, Modernes sey, sondern dem hohen christlichen Alterthume angehöre, liefert das unserem Matthäus verwandte Evangelium der Hebräer; in diesem fand sich folgender charakteristische Zug a): auf die Aufforderung seiner Mutter und Brüder: Johannes der Täufer tauft „auf Vergebung der Sünden", lasset uns hingehen und uns von ihm taufen lassen! — erwidert Jesus die Worte: „Was habe ich gesündigt, daß ich hingehe und mich von ihm taufen lasse? Wenn nicht etwa das, was ich gesagt habe, Unwissenheit (Mangel an rechter Selbsterkenntniß) ist?" So verhält es sich mit diesem Umstande, aus dem ich jedoch auch weit entfernt war, einen selbständigen Beweis für die Sündlosigkeit Jesu machen zu wollen.

Nicht anders steht es mit dem dritten Punkte b), mit der Thatsache, daß Jesus die Vollmacht der Sündenvergebung übt. Hier will ich mit dem Gegner über die Erklärung einer einzelnen Stelle c) nicht rechten. Genug, das Factum steht fest, daß Jesus Sünden vergibt, und es scheint mir auch jetzt nicht, daß dieß Sache eines Sünders sey. Das einzig Wesentliche, was Herr D. Fritzsche gegen die indirecte Folgerung aus jenem Factum auf die Sündlosigkeit Jesu beibringt d), ist dieß, daß auch andere, offenbar nicht sündefreie Personen, wie die Apostel, im neuen Testamente die Macht der Sündenverge-

a) Aufbewahrt von Hieronymus, contra Pelag. III, 2. Fabric. Cod. apocr. n. T. I, 367.

b) Fritzsche, Comment. II, 1. p. 12. 13.

c) Matth. 9, 1—8.

d) Comment. II, 1. p. 13.

Digitized by Google

bung üben [a]). Dieß ist vollkommen richtig; aber hat denn Herr D. Fritzsche in der Hauptstelle [b]), die er selbst vollständig anführt, nicht wahrgenommen, daß die Vollmacht der Sündenvergebung erst von Jesu an die Apostel ertheilt wird und zwar mit den höchst wichtigen Einleitungsworten: „Nehmet hin den heiligen Geist!" Und hat mein ehrenwerther Gegner hierbei nicht gefühlt, wie die Sache eben dadurch noch viel bedeutungsvoller wird, daß Jesus sich als die Quelle für die Befugniß der Sündenvergebung darstellt, die er dadurch mittheilt, daß er vorher den heiligen Geist gibt? In der That, wenn diese Aeußerung nicht auf Sündlosigkeit oder doch mindestens auf das Bewußtseyn einer unvergleichbaren sittlichen Würde und Erhabenheit hindeutet, so weiß ich nicht, wo wir einen Ausdruck solches Bewußtseyns finden sollen.

Ich kann das Bisherige nicht besser zusammenfassend ausdrücken, als mit den kernhaften Worten meines Freundes Nitzsch, welcher in dem Paragraphen über die Sündlosigkeit des Heilandes so sagt [c]): „Der Erlöser ist selbst der vollgültigste Zeuge seiner Sündlosigkeit und specifischen Neuheit dadurch geworden, daß er, der vor allen Heiligen und Edlen, die es innerhalb oder außerhalb der testamentischen Religion gegeben, den unwidersprechlichsten und unleugbarsten Eindruck gottseliger Wahrhaftigkeit und Lauterkeit machte, auch seine Menschlichkeit, Schwachheit, Abhängigkeit auf keine Weise verhehlte, doch niemals sich zur Sünde und Erlösungsbedürftigkeit oder zu einem von beiden bekannt hat. Das Kommen zur Taufe kann unmöglich als Sündenbekenntniß ausgelegt werden; denn sämmtliche Erzählungen, die

a) z. B. Apostelgesch. 3, 4 ff.
b) Joh. 20, 22 u. 23.
c) Nitzsch, Syst. der christl. Lehre, §. 129. S. 239 u. 40 der 4ten Auflage.

Digitized by Google

uns für diese Thatsache bürgen, bezeugen zugleich, daß die Taufe für ihn nicht den Uebergang aus dem sündigen Zustande in den reinen und sündlosen, sondern aus dem verborgenen Messiasleben in das öffentliche bedeutete a). Wäre er nun des fleischlichen Hanges irgend in einem Grade theilhaftig gewesen und also auch der wirklichen Sünde irgendwie, ohne es zu erkennen und zu bekennen, so stände er auf der einen Seite intellectuell und sittlich tief unter so vielen Propheten, Psalmisten, griechischen und römischen Weisen, denen das göttliche Gesetz oder die Idee der Menschheit so groß und voll vorschwebte, daß sie ihr sittliches Seyn und Gewordenseyn dagegen verwerfen mußten, und auf der andern Seite müßte er wieder, sofern doch sein Anspruch, der Eingeborene, der Mittler, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu seyn, daneben bestände, weil Wahrheit und Wahrhaftigkeit das Band und die Bedingung für Alles bleibt, vielmehr der belügende oder schwärmende Verführer der Menschen seyn, als der Nathanael der Nathanaele." Dieses Wort bildet auch den natürlichsten Uebergang zu den positiven Beweisen für die Sündlosigkeit.

Bei diesen positiven Zeugnissen brauche ich mit Herrn D. Fritzsche b) nicht auf diejenigen Stellen einzugehen, welche mir selbst, obwohl sie die hohe sittliche Bedeutung und Würde Jesu bezeugen, doch nichts eigentlich Beweisendes für Sündlosigkeit im engeren Sinne zu enthalten scheinen. Ich beschränke mich auf die Beweisorte, welche mir von vorn herein die wichtigsten waren und noch sind. Sie finden sich von Herrn D. Fritzsche in der zweiten Abtheilung der Commentatio posterior abgehandelt.

Die erste, in der Frage von der Sündlosigkeit am meisten besprochene Stelle ist Joh. 8, 46: τίς ἐξ ὑμῶν

a) Nitzsch a. a. O. §. 131. S. 243.
b) Comment. II, 1. p. 9—15.

Digitized by Google

ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; Hier bemerkt Herr D. Fritzsche a) mit Recht, daß für's Erste Alles auf die Bedeutung von ἁμαρτία ankomme. Es ist bekannt, daß in dem Ausdrucke die allgemeine Bedeutung des Verfehlens liegt, daß er dann aber in specieller Anwendung in dem zwiefachen Sinne gebraucht wird: entweder als Fehlen im Denken und Erkennen: Irrthum, Versehen, oder als Fehlen im Wollen und Handeln: sittliche Verfehlung, Sünde, und zwar das letztere vornehmlich im hellenistischen und dann überhaupt im christlichen Sprachgebrauche. Nicht minder weiß man, daß von früher Zeit an die angesehensten Ausleger in Erklärung der Stelle nach zwei Seiten auseinander gegangen sind, je nachdem sie jene oder diese Bedeutung von ἁμαρτία wahrscheinlicher gefunden haben. In der That liegen auch im Zusammenhange Gründe für die eine und für die andere Erklärung. Ehe wir jedoch hierauf eingehen, seyen noch ein paar Vorfragen in der Kürze berührt.

Herr D. Fritzsche bemerkt erstlich b), übereinstimmend mit Weber, auch wenn ἁμαρτία in unserer Stelle die Bedeutung von Sünde hätte, so würde doch in den Worten Jesu keineswegs eine Bezeugung seiner Sündlosigkeit liegen, da Jesus nur sage: wer kann mich einer Sünde überführen? — ein Wort, das ihm jeder rechtschaffene Mann, der sich keiner offenbaren Schuld bewußt sey, nachsprechen könne. Auf diese Einwendung habe ich in der Schrift über die Sündlosigkeit selbst geantwortet, ich füge aber außerdem noch Folgendes hinzu. Die Erklärung von Weber würde nothwendig seyn, wenn ἐλέγχειν oder ἐλέγχεσθαι περὶ ἁμαρτίας nur von äußerer Nachweisung der Sünde gebraucht würde, aber daß ἐλέγχεσθαι auch von Solchen gebraucht wird, die sich auf

a) Comment. II, 2. p. 3.
b) Ebendas. S. 4—6.

äußere Veranlaſſung hin innerlich in ihrem Bewußtſeyn getroffen fühlen, beweiſt Joh. 8, 9. Iſt aber dieſe Bedeutung überhaupt zuläſſig, ſo muß ſie nothwendig in unſerer Stelle angewendet werden, denn daß ſich Jeſus ſeinen Feinden gegenüber nur auf dieſes Aeußerliche berufen haben ſollte, ſie könnten ihm eine Sünde doch nicht nachweiſen, wäre ſeiner ſchlechthin unwürdig, und nur dann hat die Stelle — die Bedeutung Sünde in ἁμαρτία vorausgeſetzt — im Munde Jeſu einen Sinn, wenn dabei der Standpunkt der vollkommenſten Correſpondenz zwiſchen Aeußerem und Innerem feſtgehalten und anerkannt wird: Jeſus, indem er die Unmöglichkeit andeutet, ihn überhaupt der Sünde zu zeihen, wolle damit zugleich die vollkommene Reinheit ſeines ſittlichen Bewußtſeyns, die Sündefreiheit auch ſeines inneren Lebens ausſprechen. Daß dieß das einzig richtige apologetiſche Moment der Stelle ſey, haben unter den neueren Exegeten beſonders Lücke a) und de Wette b) anerkannt; indem ich auf dieſe verweiſe, füge ich nur noch das Wort eines dritten Theologen, Haſe's c), hinzu, der es auch nicht hoch von Jeſu gedacht findet, dieſes Zeugniß auf ſolche Weiſe zu eludiren, indem er ſagt: „Der wäre doch ein prahleriſcher Sophiſt, der, obwohl im Bewußtſeyn ſeiner Sündhaftigkeit, ſeine Gegner aufforderte, ihn einer Sünde zu zeihen, weil er vorſichtig genug geſündigt hätte, um ſicher zu ſeyn, daß ſeine Gegner ihm doch nichts beweiſen, ihn nicht überführen könnten."

Hieran ſchließt ſich ein zweites Bedenken, welches, nachdem es ſchon früher ausgeſprochen worden, Herr D. Fritzſche ſich ebenfalls gelegentlich angeeignet hat. Es

---

a) Commentar z. Joh., Th. 2. S. 299 u. 300.
b) Exeget. Handbuch, III, 118.
c) Streitſchriften III, 109.

Digitized by Google

ist dieses, daß ein Zeugniß in eigener Sache nicht gelte, welcher Regel auch das Selbstzeugniß Jesu über seine Sündlosigkeit, wenn er es überhaupt abgelegt hätte, unterliegen müßte a). Gegen diese Instanz mußte schon Verdacht erregen, daß sie zuerst von den erbittertsten Gegnern Jesu, von den Pharisäern, wider ihn vorgebracht wurde b). Es ist aber auch klar, daß hierbei die Sache auf einen ganz fremdartigen Standpunkt verpflanzt wird, von dem sittlichen auf den äußerlich rechtlichen. Auf dem Gebiete der Rechtspraxis hat die Maxime ihre wohlbegründete Geltung, aber auf das sittliche Gebiet übertragen, würde sie die höchsten und edelsten Beziehungen, die auf dem Vertrauen des Einen zur Wahrhaftigkeit des Andern beruhen, vernichten, und vollends auf Jesum angewendet, würde sie, da das Wesentlichste seiner Reden in der Selbstbezeugung bestand, die Bedeutung seiner größten und gewichtigsten Worte aufheben. Ich begnüge mich auch hier, ein starkes, aber treffendes Wort von Hase c) anzuführen: „Also eine Rechtsregel weltlicher Gerichte, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß die meisten Menschen schlecht genug sind, um da, wo ihr Interesse im Spiele ist, die Wahrheit nicht zu sagen, eine solche Voraussetzung, die unter Ehrenmännern selbst im gemeinen Leben für eine Injurie gälte, soll auf denjenigen angewandt werden, welcher sich einen König der Wahrheit genannt hat und in dessen Munde kein Falsch erfunden wurde!"

Indeß ein Selbstzeugniß Jesu für seine Sündlosigkeit soll in der Stelle Joh. 8, 46. überhaupt nicht enthalten seyn, weil ἁμαρτία hier gar nicht die Bedeutung

---

a) Comment. I, 21: At principio recte dubites, quamnam vim testimonium habere possit in propria causa, ut cum Ictis loquar, dictum.

b) Joh. 8, 13.

c) Streitschriften III, 109 u. 110.

Digitized by Google

„Sünde" habe. Dieß führt uns auf die Erläuterung der Stelle zurück. Herr D. Fritzſche a) erklärt zunächſt ſchon die Auslegung von Kypke b) für richtiger, welcher ἁμαρτία als Irrthum nimmt. Demgemäß würde Jeſus ſagen: „Ich aber, da ich doch die Wahrheit rede, finde keinen Glauben bei euch. Wer unter euch kann mich eines Irrthums überführen? Wenn ich euch aber das Wahre ſage, warum glaubet ihr mir nicht?" Geſetzt nun, die Bedeutung „Irrthum" für ἁμαρτία, obwohl ſie ſonſt im neuen Teſtamente nirgends unzweifelhaft vorkommt, denn die dafür angeführten Stellen c) ſind keineswegs über Einwendungen erhaben — aber geſetzt, die Bedeutung ſey nach dem ſonſtigen Sprachgebrauche und dem vorliegenden Zuſammenhange zu rechtfertigen, ja ſie ſey die allein richtige, ſo würde doch auch dann in der Stelle eine Bezeugung der religiös-ſittlichen Reinheit Jeſu liegen; denn wenn Jeſus, natürlich in Betreff deſſen, worauf es hier allein ankam, des Religiös-Sittlichen, jeden Irrthum von ſich weiſt, ſo liegt eben darin zugleich, daß er ſich auf demſelben Gebiete Reinheit des inneren Seyns und des Lebens beilegt, weil, wie in der Sündloſigkeit zugleich die religiös-ſittliche Irrthumsloſigkeit, ſo auch in dieſer jene mit enthalten iſt; insbeſondere aber werden wir dieß bei einem Ausſpruche Jeſu in ſolchem Zuſammenhange und in demjenigen Evangelium vorauszuſetzen haben, in welchem die Begriffe von ἀλήθεια und φῶς einerſeits, ſo wie von ψεῦδος und σκοτία andererſeits eine ſo umfaſſende, das Ethiſche auf's entſchiedenſte einſchließende Bedeutung haben. Denn es wäre hier alsdann derſelbe Fall, wie wenn ſich Jeſus anderwärts die „Wahrheit" nennt, ein Begriff, der ſich in ſeiner johan-

a) Comment. II, 2. p. 6.
b) In den Obſervationen z. d. Stelle.
c) 1 Kor. 15, 34. u. Tit. 3, 11.

Digitized by Google

neiſchen Fülle auch nicht vollziehen läßt, ohne daß die vollkommene ethiſche Wahrheit, die ſündloſe Heiligkeit, hinzugenommen wird.

Herr D. Fritzſche iſt jedoch auch mit der von Kypke und Anderen angenommenen Bedeutung Irrthum nicht ganz zufrieden. Er ſagt a): Jeſus ſtützt nach V. 38. 42. 47. ſeinen Anſpruch, die Wahrheit zu ſagen, weſentlich nur darauf, daß er ein göttlicher Geſandter ſey; von ſeiner Perſon iſt eigentlich dabei gar nicht die Rede, vielmehr will er nur die Juden tadeln wegen ihres Unglaubens an einen göttlichen Geſandten. Wenn nun zugleich der Satan als Freund der Lüge und des Truges, mit dem die Juden übereinſtimmten, in Gegenſatz geſtellt wird gegen Gott und deſſen Geſandten, deren Lehre Jeder annehmen müſſe, der als Wahrheitsliebender mit Gott verwandt ſey, ſo kann V. 46. die Bedeutung Irrthum für ἁμαρτία nicht genügen, ſondern es iſt die Bedeutung „Trug" erforderlich und Jeſus will nichts Anderes ſagen, als dieſes: „Ich aber, weil ich euch die Wahrheit ſage, ſo glaubet ihr mir nicht. Wer von euch kann mich einer ſolchen Sünde, vermöge deren ich nichtige und lügenhafte Dinge (nugas et mendacium) für göttliche Wahrheit dargeboten, alſo eines Truges überführen, der göttliche Wahrheit in Lüge verwandelt? Wenn ich aber ohne Trug die Wahrheit rede, warum verweigert ihr mir den Glauben? Nur, weil ihr mehr ſataniſch als göttlich geſinnt ſeyd."

Dieſe Auffaſſung kann ich nicht für richtig halten. Schon das, was Herr D. Fritzſche dabei vorausſetzt und wiederholt urgirt, daß Jeſus hier überall nicht von ſeiner Perſon, ſondern nur von ſich als göttlichem Geſandten, der keinen Trug begehe, ſpreche, iſt nicht gegründet. Sollte auch überhaupt der Satz gelten, daß

a) Comment. II, 2. p. 7. 8.

es bei einem göttlichen Gesandten nicht auf die Persönlichkeit, sondern nur auf die Lehre ankommt, wiewohl es schon gering von einem göttlichen Gesandten gedacht ist, wenn man ihn bloß als Lehrer auffaßt, und noch geringer von einer religiösen Lehre, wenn man sie außer Beziehung zur lehrenden Persönlichkeit setzt — aber gälte der Satz auch sonst, so gilt er doch nicht bei Christus und am wenigsten bei dem Christus des johanneischen Evangeliums; denn wenn Christus im Vorhergehenden die Wahrheit als die sündebefreiende Macht bezeichnet und dann V. 36. sich selbst, den Sohn, als denjenigen darstellt, der wahrhaft frei mache, so identificirt er ja offenbar die Wahrheit mit seiner Person nach ihrer innerlichen, idealen Bedeutung, und dasselbe thut er auch in verschiedener Form in vielen andern Stellen des Evangeliums, denen ohne Zweifel ein falscher Sinn untergelegt wird, wenn man dem lebendigen, concreten „Ich" des Sprechenden das Abstractum seiner Lehre substituirt. Was aber die Auslegung selbst betrifft, so muß ich zuerst dieses sagen: wenn Herr D. Fritzsche a) mir vorwirft, daß ich mit D. Weber die beiden Bedeutungen, in denen das Wort ἁμαρτία wirklich vorkommt, Sünde und Irrthum, in den Gesammtbegriff „Fehl, Verfehlung" zusammenfasse, so mag dieß vielleicht unzulässig seyn und ich gedenke es nicht weiter zu vertheidigen, aber ich weiß dann nicht, womit er es seinerseits rechtfertigt, wenn er in das Wort den Doppelbegriff einer solchen „Sünde" hineinlegt, „die zugleich Lüge und Trug ist", oder womit er überhaupt auch nur die einfache Bedeutung „Trug" im johanneischen Sprachgebrauche legitimirt? Aber abgesehen hiervon, stehen seiner Erklärung folgende Schwierigkeiten entgegen: 1) Man sieht eben so wenig ein, warum für den Begriff von Lüge, Trug das Wort ἁμαρ-

a) Comment. II, 2. p. 5. 6.

τία gebraucht seyn sollte, welches im Johannisevangelium wenigstens in diesem Sinne nicht vorkommt, sondern constant Sünde bedeutet, als man begreift, warum nicht an dessen Stelle der Ausdruck ψεῦδος stünde, der hier der allerpassendste, für den Verfasser des Evangeliums ein höchst geläufiger, und ganz natürlich durch den Ausspruch des 44. Verses: ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, veranlaßt war. 2) Es würde offenbar nicht nur ein starkes Herabsinken der Rede seyn, wenn Jesus, der sich vorher als den Sohn Gottes, der allein wahrhaft frei mache, als den von Gott Gekommenen, als den, der die Wahrheit rede, bezeichnet hatte, jetzt seine als Satanskinder behandelten Zuhörer aufforderte, ob sie ihn wohl eines lügnerischen Truges, also einer Eigenschaft, die ihm das Hauptkennzeichen satanischer Gesinnung war, überweisen könnten, sondern eine solche Aufforderung würde auch mit der Erhabenheit des Bewußtseyns streiten, aus welcher heraus Jesus in der ganzen Stelle von seiner Person und Sendung spricht. 3) Der 46. Vers würde in Folge dieser Erklärung eine Tautologie enthalten; denn wenn Jesus vorher gesagt hatte: ich rede die Wahrheit, so war dieß das zu Erweisende; hätte er aber dann fortgefahren: wer kann mich einer Lüge oder eines Truges zeihen? so war dieß nur eine schwächere Wiederholung in fragender Form, nicht aber ein wirklicher Fortschritt des Gedankens oder gar eine Begründung des Behaupteten. 4) Aber selbst, wenn Jesus nur das Entgegengesetzte von dem, was er positiv schon ausgesprochen, fragend hätte sagen wollen, wie man ja bisweilen zur Bekräftigung frägt, so war der eigentliche Gegensatz des Wahrheitredens in diesem Zusammenhange nicht Trug und Lüge, sondern Irrthum und Unwahrheit; denn es handelte sich ja in der ganzen Rede rücksichtlich Jesu nicht um subjective Wahrhaftigkeit oder trügerisches Wesen, sondern um objective Wahrheit oder

Digitized by Google

Unwahrheit; wollte man ἁμαρτία in der Bedeutung Trug nehmen, ſo müßte man auch parallel ἀλήθεια in der Bedeutung Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit nehmen; da dieß aber offenbar unzuläſſig iſt, ſo würde den allein richtigen Gegenſatz zu der objectiv gemeinten ἀλήθεια die ἁμαρτία als objective Unwahrheit, als Irrthümliches, Falſches bilden. Somit wären wir alſo wieder auf die Bedeutung „Irrthum" zurückgeworfen. Inwiefern die Stelle auch unter Vorausſetzung dieſer Bedeutung ein indirectes Zeugniß für die Sündloſigkeit enthielte, haben wir oben geſehen. Aber auch dieſe Bedeutung, wiewohl ſie wenigſtens den allgemeineren, wenn auch nur reingriechiſchen Sprachgebrauch a) für ſich hat, ſcheint verwerflich, und zwar aus folgenden Gründen: 1) weil überhaupt im johanneiſchen Sprachgebrauch und namentlich im ganzen weiteren Zuſammenhange unſerer Stelle ἁμαρτία durchaus nichts Anderes als Sünde bezeichnet; 2) weil auch bei dieſer Erklärung, wie bei der vorigen, ein eigentlicher Fortſchritt und eine Motivirung des im 45. Vers ausgeſprochenen Gedankens nicht ſtattfinden würde; 3) weil es die Analogie des Gegenſatzes, den Jeſus zwiſchen dem Satan und den Juden einerſeits und ſich ſelber als dem Sohne und Geſandten Gottes andererſeits macht, mit ſich bringt, daß er wie im erſten Gliede, ſo auch im zweiten nicht bloß auf theoretiſche Wahrheit und Wahrheitsannahme, ſondern auch auf das ſittliche Verhalten zur Wahrheit Rückſicht nimmt; denn wenn (V. 44.) in dem Satan und ſeinen Söhnen das nicht in der Wahrheit Seyn und die menſchenmörderiſche Geſinnung zuſammengehören und ſich gegenſeitig bedingen, ſo wird auch vorausgeſetzt werden müſſen, daß Chriſtus, indem

a) Wenn in dieſem das Wort ἁμαρτία auch für „Verſehen" vorkommt, ſo wird dieſe Ueberſetzung, ſchon weil ſie einen gar zu matten Sinn gäbe, Niemand in unſerer Stelle anwenden wollen.

Digitized by Google

er sich als Wahrheitredenden, ja als freimachende Wahrheit bezeichnet, dieses sein in der Wahrheit Seyn in bestimmte Beziehung setze zu einem entsprechenden sittlichen Zustande a), wozu noch 4) hinzugenommen werden kann, was de Wette bemerkt b), daß selbst der Gedanke: weil sie ihn keines Irrthums zeihen könnten, müßten sie an ihn glauben, ein unzulässiger wäre, da hiernach der Glaube eine Frucht reflectirender Prüfung seyn würde, während er doch vielmehr auf unmittelbarer, verwandtschaftlicher Hinneigung des das Wahre und Gute liebenden Gemüths zu dem Wahren und Guten beruht.

So bleibt, wenn das Bisherige richtig, nur die eine alte, auch von neueren Exegeten c) wieder vorgezogene Erklärung: wer kann mich der Sünde (nicht gerade einer Sünde) zeihen? Für diese spricht vornehmlich zweierlei: einmal der constante Gebrauch von ἁμαρτία sowohl im neuen Testamente überhaupt, als ganz besonders bei Johannes, und der Umstand, daß wir dadurch einen Satz erhalten, der ebensowohl einen wirklichen Gedankenfortschritt und eine Motivirung des Vorhergehenden bildet, als er in den näheren Zusammenhang paßt und im Ganzen des johanneischen Lehrbegriffs seine Bestätigung findet. Einen motivirenden Fortschritt bildet der Satz, weil in der That dafür, daß eine Person in göttlichen Dingen Wahrheit rede, das Freiseyn derselben von Sünde eine Bürgschaft leistet d) und dieß ein Gedanke ist, den Jesus bis zum 46. Verse so bestimmt noch nicht ausge-

---

a) S. die weiter unten angeführte Stelle von de Wette.

b) Exeget. Handbuch III, 118.

c) z. B. Lücke, Comment. II, 298., und de Wette, exeg. Handb. III, 118.

d) de Wette a. a. O.: „Wie im Teufel Sünde (Menschenmord) und Unwahrheit zusammen bestehen, so in Christo Sündlosigkeit und Wahrheit: er beruft sich daher zum Beweise seiner Wahrhaftigkeit auf seinen sündlosen Charakter."

Digitized by Google

ſprochen hatte. Aber auch in den Zuſammenhang und in die ganze johanneiſche Denkweiſe fügt ſich derſelbe vortrefflich ein. Das Erſte: weil Jeſus, indem er vorher (V. 32—36.) die Juden als Knechte der Sünde, ſich ſelbſt aber, den Sohn, als die Wahrheit bezeichnet, welche ſie frei machen würde, ſich eben damit ſchon indirect als einen von Sünde Freien und die in ihm ſeyende Wahrheit zugleich als ſittliche, als Sündefreiheit, charakteriſirt und nicht minder unmittelbar nachher (V. 47.) das Anerkennen und Verwerfen der in ihm dargebotenen Wahrheit rückſichtlich der Zuhörer durchaus ſittlich motivirt, indem er ſagt, daß nur, wer aus Gott, Gott in der Geſinnung verwandt ſey, die Wahrheit höre, wer es dagegen nicht ſey, ſie verwerfe; wenn nun hier bei den Zuhörern die Annahme der Wahrheit eine weſentlich ſittliche Bedingung hat, ſo wird im Sinne des Sprechenden auch das urſprüngliche Erkennen und vollſtändige Beſitzen derſelben eine ſolche haben, und dieß iſt eben das aus Gott Seyn im eminenten Sinne des Wortes, das vollkommen göttlich geſinnt Seyn, welches natürlich äußerliche und innerliche Reinheit von Sünde in ſich ſchließt. Dieß iſt aber auch — und damit erweiſt ſich das Zweite — ein Gedanke, der ganz in den Organismus des johanneiſchen Lehrbegriffs und der johanneiſchen Chriſtologie insbeſondere paßt. Ueberall auch ſonſt bei Johannes wird Licht und Leben, Wahrheitserkenntniß und ſittlicher Zuſtand in die nächſte, untrennbarſte Beziehung geſetzt; Gott kennen und ſeine Gebote halten verbindet Jeſus bei Johannes a) auf's genaueſte, und wenn Joh. 7, 18. die ἀδικία den Gegenſatz der ἀλήθεια bildet, ſo kann auch im johanneiſchen Sinne daraus, daß einer alle ἁμαρτία von ſich ablehnt, auf deſſen ἀλήθεια und ἀλήθειαν λέγειν geſchloſſen werden. Daß aber in der Perſon Jeſu die Ein-

a) Joh. 8, 55.

heit von beidem, die Wahrheit des Erkennens und die Reinheit des Lebens, auf's vollkommenste verwirklicht, und namentlich das Letztere, daß er ein ungetrübtes sittliches Abbild des Göttlichen, also sündlos sey, ist unbezweifelt johanneische Lehre; denn wenn Jesus selbst in dem nämlichen 8. Kapitel V. 29. sagt: ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ (τῷ πατρὶ) ποιῶ πάντοτε, und wenn Johannes (1. Br. 3, 5.) von Jesu sagt: ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστι — so ist das Erstere nur der positive Ausdruck von dem Worte: wer kann mich einer Sünde zeihen? und das Andere spricht das Gesammtresultat der Darstellung aus, welche das ganze vierte Evangelium von der Person und dem Leben Jesu gibt; auch wird in diesem Sinne, indem sich der Verfasser auf die Anschauung des Lebens Jesu stützt a), im ersten Briefe Johannis die reine Vorbildlichkeit des Erlösers wiederholt gelehrt b). Sollte es auch möglich seyn, die Aussagen der Synoptiker über die Person Jesu auf den engen und noch dazu sehr modern gedachten Begriff eines göttlichen Gesandten zu reduciren, bei Johannes ist dieß nicht möglich; hier haben wir den ewigen Logos, der das Licht und Leben der Welt ist, den eingeborenen Sohn, der im Schoße des Vaters ist, der Mensch wird und als solcher den Vater verklärt, wie er von diesem selbst verklärt wird, der allein die Kraft hat, von der Sünde frei zu machen u. s. f. Diese Idee ist im johanneischen Sinne gar nicht zu vollziehen ohne die Bestimmung der Sündlosigkeit: wie kann es also nur im mindesten auffallen und muß nicht vielmehr als ganz natürlich, ja nothwendig erscheinen, daß Jesus sich bei Johannes eine Eigenschaft beilegt, ohne welche sich der Evangelist Jesum gar nicht so hätte denken können, wie er sich ihn doch unzweifelhaft gedacht hat?

---

a) 1 Joh. 1, 1.
b) 1 Joh. 3, 3. 5—7. 2, 6. 29. 3, 7. 2, 1. 3, 3. 5.

Digitized by Google

Das Letztere führt uns auf die Stelle Joh. 10, 30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. Herr D. Fritzſche a) verſteht dieſelbe von der Gemeinſchaft des Werkes und der Macht, aber auch wieder nicht in Beziehung auf die Perſon Chriſti, ſondern in Beziehung auf ſein meſſianiſches Geſchäft. Chriſtus ſage, er werde den Seinigen ewiges Leben geben und Niemand ſolle ſie aus ſeiner Hand reißen, denn dieſelben aus ſeiner Hand reißen, ſey ſo viel, als ſie aus Gottes Hand reißen, weil er und der Vater für eins zu halten, weil ſeine Sache Gottes Sache, ſein Jünger Gottes Jünger ſey. Als nun die Juden das Einsſeyn mit Gott ſo verſtünden, als ob ſich Jeſus ſelbſt zu Gott mache, erkläre Jeſus V. 36., daß er damit nichts Anderes ſagen wolle, als: ich bin der gottgeſandte Meſſias; darum iſt meine Sache Gottes Sache und umgekehrt. Von ſittlicher Einheit mit Gott aber, alſo auch von Sündloſigkeit ſey in der Stelle nicht die Rede. Ich habe bis auf einen gewiſſen Punkt gegen dieſe Deduction nichts einzuwenden. Ohne Zweifel kommt es nach dem Zuſammenhange vorzugsweiſe auf die Macht an, in der Gott und Chriſtus als eins bezeichnet werden; allein der johanneiſche Begriff der Einheit zwiſchen Gott und Chriſto beſchränkt ſich weder bloß auf die meſſianiſche Sendung Jeſu, noch darf derſelbe zu der Beſtimmung der Aehnlichkeit b) abgeſchwächt werden, ſondern er bezieht ſich auf die ganze Perſönlichkeit des Erlöſers und ſagt offenbar etwas Höheres aus, als daß Gott und Chriſtus, jeder gleichſam in ſich ſelbſt bleibend, nur in einem Dritten: Lehre, Wirken, Zweck u. ſ. f., zuſammentreffen, was man Uebereinſtimmung oder Aehnlichkeit

a) Comment. II. p. 8—11.

b) Comment. II. p. 10. in der Anmerkung heißt es: At vero unitatio nomen in hac disputatione nonnisi similitudinem indicare potest.

Digitized by Google

nennt; dieses Höhere aber liegt darin, daß eine reale innerliche Lebensgemeinschaft zwischen ihnen stattfindet, eine solche, vermöge deren der Sohn in dem Vater, der Vater in dem Sohne ist und einer durch den andern verklärt und verherrlicht wird, vermöge deren der Sohn vom Geiste und Wesen des Vaters vollkommen erfüllt und durchdrungen ist. Zwar erklärt Jesus allerdings V. 36. seine Gotteseinheit und Gottessohnschaft damit, daß er von Gott in die Welt gesandt sey, aber er fügt sogleich V. 37. und 38. das über den Begriff des bloßen Gottgesandten Hinausgehende hinzu, daß er die Werke des Vaters thue und daß sie deßhalb zu glauben hätten, der Vater sey in ihm und er im Vater, was dann auch die Zuhörer keineswegs, wie es die bloße Versicherung göttlicher Sendung thun konnte, befriedigt, sondern V. 39. wie eine Blasphemie auf's Neue wider ihn aufregt. Wenn Jesus anderwärts spricht: ich bin im Vater und der Vater ist in mir a), oder: Alles, was der Vater hat, ist mein b), so ist das ja gewiß nicht bloße Gottähnlichkeit, und wenn er wünscht, die Seinen möchten mit ihm selbst und dadurch mit Gott eins werden, wie er es sey c), so kann er nicht wollen, daß dieselben Gottgesandte oder Messiasse werden sollten, sondern diese Worte deuten auf eine Lebensgemeinschaft mit Gott hin, welche in ihm auf eine ursprüngliche und vollständige Weise war, durch ihn aber auch in den Gläubigen in dem Maße, als sein Geist auf sie überging, als er selbst in ihnen war, zu Stande kommen sollte. Denselben Begriff haben wir nun auch festzuhalten, wenn dafür, daß aus seiner Hand eben so wenig etwas gerissen werden könne, als aus Gottes Hand, Christus den Grund angibt, er und der Vater

a) Joh. 14, 10.
b) Joh. 16, 15.
c) Joh. 17, 11—26.

Digitized by Google

ſeyen eins; es iſt die auf der Lebensgemeinſchaft ruhende Machteinheit. In dieſer liegt zwar der Begriff der Sündloſigkeit keineswegs explicite; dieß habe ich aber auch nie behaupten und eben ſo wenig habe ich, womit, wie Herr D. Fritzſche richtig bemerkt a), ein Uebergriff in das dogmatiſche Gebiet verbunden geweſen wäre, dadurch die Sündloſigkeit direct begründen wollen, ſondern meine Meinung war dieſe: wo ſich eine Perſon in ſolcher Weiſe, wie es Jeſus thut, eine Gemeinſchaft des Lebens, des Wollens, der Macht mit Gott beilegt, welche als wirkliches Einsſeyn mit Gott bezeichnet werden kann, da iſt ſündloſe Heiligkeit ſtillſchweigend, aber nothwendig mit eingeſchloſſen, weil ohne dieſe eine vollkommene Einheit mit Gott, wie man dieſelbe auch beſtimmen mag, gar nicht ſtattfinden kann; und deßhalb ſteht mir der Ausſpruch auch jetzt noch in der Reihe der bedeutendſten Selbſtzeugniſſe Jeſu für ſeine Sündloſigkeit.

Wir kommen endlich noch auf die Stelle Joh. 14, 9: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα. Auch dieſes Wort reducirt Herr D. Fritzſche b) wieder auf das Sehen des göttlichen Geſandten. Er ſagt ſo c): Jeſus wollte bewirken, daß ſich Gott den Apoſteln, wie einſt den Patriarchen und Propheten, zu ſehen gebe. Gott an ſich kann nicht geſehen werden; dagegen wer einen göttlichen Geſandten geſehen, von dem kann man ſagen, daß er Gott geſehen habe. Jeſus tadelt daher den Stumpfſinn des Philippus, daß er Gott noch gezeigt haben wolle, da er ſchon ſo lange in ihm ſelbſt einen Geſandten und Stellvertreter Gottes geſehen. Ein göttlicher Geſandter aber braucht an ſich, wie das Beiſpiel der Propheten

a) Comment. II, 2. p. 10.
b) Comment. II, 2. p. 11—16.
c) Ebendaſelbſt S. 14.

Digitized by Google

zeigt, nicht sündlos zu seyn [a]), und dem Propheten ist nicht etwa deßhalb zu glauben, weil er von heiligem Sinne und Wandel, weil er sündefrei, sondern einzig und allein darum, weil er Prophet ist und als solcher, vom göttlichen Geiste erfüllt, göttliche Lehren vorträgt. Also enthält auch diese Stelle durchaus keine Hindeutung auf die Sündlosigkeit Jesu. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob der Begriff der Inspiration in der Schrift überall keine Beziehung auf den sittlichen Zustand in sich schließe, wiewohl schon, daß es ein heiliger Geist ist, der den Propheten inspirirt, dagegen spricht, und bei der Weihe des größten Propheten des alten Bundes vorher eine symbolische Entsündigung vorgenommen wird, ehe er seinen Beruf antritt [b]) — aber angenommen, das Verkündigen heiliger Wahrheit in der Eigenschaft des göttlichen Gesandten habe mit einem heiligen Leben gar nichts zu thun, so ist auch hier wieder zu leugnen, daß in den fraglichen Worten bloß eine Hinweisung auf den Charakter Jesu als eines göttlichen Gesandten liegt und daß gesagt werden kann: wer einen solchen gesehen, der habe Gott gesehen. Die Propheten und Apostel erklärt Herr D. Fritzsche für inspirirt, aber glaubt er wohl, daß deren einer von sich, oder daß von deren einem Johannes oder Jesus gesagt haben würde: wer ihn sehe, der sehe Gott? Und wenn Jesus gleich nachher V. 10 und 11. die Möglichkeit, Gott in ihm zu schauen, darauf gründet, daß er im Vater und der Vater in ihm sey; wenn er hinzufügt: falls man nicht glaube, daß der Vater in ihm und er im Vater sey, so solle man wenigstens der Werke wegen glauben: deutet dieß nicht auf mehr, als den Begriff des göttlichen Gesandten, nämlich auf jene schon bezeichnete, im ganzen Seyn und Leben Christi sich

a) Comment. p. 16.
b) Jesaia 6, 6.

Digitized by Google

kundgebende Gemeinschaft mit Gott hin, welche geschaut und geglaubt werden konnte vor allen Werken und ohne dieselben, aber auch in diesen sich ausdrückte. Wenn endlich der Ausspruch bei einem Schriftsteller sich findet, welchem Christus der ewige Logos ist, durch den alle Dinge sind, und der eingeborene Sohn voll Gnade und Wahrheit, der in seinem ganzen Daseyn den Vater verherrlicht und verklärt, sollen wir da auch bloß an den durch Wunder legitimirten, inspirirten Gesandten denken? Nein, Christus gibt sich hier, wie er auch sonst von Johannes, von Paulus, vom Verfasser des Hebräerbriefes gefaßt wird, als ein Abbild Gottes, als eine Persönlichkeit, welche Gott offenbart und zur Anschauung bringt. Ein Bild Gottes aber ist der Mensch vorzugsweise als sittliches Wesen und ein vollkommenes Bild — denn gewiß sind die Worte im eminenten und prägnanten Sinne zu fassen — ein vollkommenes Bild des heiligen Gottes ist er nur als sittlich reines, heiliges Wesen; denn im Unreinen und Unheiligen wird Gott nicht geschaut, und wo er im vollen Sinne geschaut wird, kann dieses nicht seyn. So liegt auch in dieser Stelle eine Selbstbezeugung der Sündlosigkeit.

Hiermit wäre das Einzelne, was unmittelbar auf die Sündlosigkeit Jesu Bezug hat, erledigt. Die Einwendungen, welche Herr D. Fritzsche im 4. Programme a) gegen meine Erklärung der Versuchungsgeschichte erhebt, habe ich in der neuen Auflage der Schrift selbst berücksichtigt. Erörterungen aber über die Stelle Matth. 19, 16. und die aus ihr entnommene Instanz kommen theils auch in dieser neuen Auflage vor, theils werden sie in der Verhandlung mit Strauß ihre Stelle finden. Ehe ich jedoch zu dieser übergehe, habe ich noch einige Worte in Betreff der Nachweisung der sündlosen Heiligkeit Jesu im Allgemeinen zu sagen.

---

a) Commentat. II. part. 3.

Digitized by Google

Zur Würdigung jeder Beweisführung nämlich, die hier von historischer Seite gegeben werden könnte, und der meinigen insbesondere sind folgende Punkte nicht zu übersehen a).

1) Das heilige und sündlose Wesen des Geistes und Lebens Jesu kann nicht sowohl aus Einzelnem, sondern muß vielmehr aus dem Ganzen seiner Erscheinung und aus dem Zusammenhange derselben mit der Entwickelung der Menschheit dargethan werden. Hiermit will ich, damit mir nur ja nicht etwas Unverständiges untergelegt werde, keineswegs sagen, die einzelnen Aussprüche und geschichtlichen Züge bewiesen nichts, aber in ihrer Verbindung würden sie beweisend, sondern will ich dieses sagen: es hängt Alles davon ab, daß wir uns, nachdem wir das Einzelne sorgfältig geprüft und abgewogen, dann auch aus allen Aussprüchen Jesu über sich und Anderer über ihn, aus allen großen und kleinsten Zügen seines Lebens, aus allen Spuren des Eindrucks, den er gemacht, aus allen Thatsachen der Wirkung, die er hervorgebracht, eine Gesammtanschauung bilden, daß wir alle Einzelnheiten in ein lebendiges Gesammtbild zusammenfassen. Denn nur dadurch, daß hier jeder Theil seine naturgemäße Stellung zu einem allgemeineren Ganzen hat, daß jedes Einzelne in richtiger Wechselbeziehung zum Uebrigen steht, kann es wirlich beweisend werden, ebenso wie man, um das Bedeutsame und Zweckmäßige des Auges oder der Hand darzuthun, diese Glieder nicht für sich, sondern im Zusammenhange mit dem Körper zu betrachten hat. Wenn wir nun aber aus dem geistigen Zusammenschauen aller Einzelnheiten das Bild eines Wesens und Lebens erhalten, in welchem nichts sittlich Ent-

a) Man vergleiche hiermit die oben schon angeführten Erörterungen von Weiße in der Schlußbetrachtung zur evangel. Geschichte, B. 2. S. 490 — 507.

Digitized by Google

stellendes und überhaupt für Sünde und sittliche Unvollkommenheit kein Raum ist, so haben wir Grund zu dem Schlusse, daß dieses Bild wahr sey, weil die Züge zu demselben, unabsichtlich von den Zeitgenossen gegeben, sich doch zu einem lebendigen, in sich vollendeten Ganzen zusammenschließen und zugleich ein Eindruck, eine Wirkung von diesem Bilde ausgegangen ist und heute noch ausgeht, wodurch seine innere Realität verbürgt wird.

2) Hierbei ist aber nicht zu leugnen, daß dieses Bild in uns nur durch eine geistige Operation, durch eine Art künstlerischer Thätigkeit zu Stande kommt. Es ist dazu, wie wir dieß ursprünglich auf eine eminente Weise bei Johannes finden, eine Intuition, ein gestaltendes Zusammenfassen der Einzelnheiten zu einem Lebensganzen, es ist, wenn man das Wort recht verstehen will, eine intellectuelle Anschauung erforderlich. Dieß hatte ich früher so ausgedrückt: die Ueberzeugung von der Sündlosigkeit Jesu könne uns auch auf geschichtlichem Wege entstehen, aber nur durch geistvoll und lebendig aufgefaßte Geschichte. Mein Gegner hat dieß mehrmals, offenbar mißbeliebig, so angeführt, als ob ich damit besondere Ansprüche für meine Geschichtsbetrachtung machen wollte. Ich will dagegen nicht fragen, ob er zwischen einer Geschichtsbetrachtung mit und ohne Geist keinen Unterschied mache, oder ob er überhaupt und insbesondere für unsern Fall lieber eine unlebendige und geistlose Geschichte wolle. Aber ich muß auch heute noch sagen: es ist wie überall, wo in der Geschichte wirklich etwas für Geist und Herz gewonnen werden soll, so vornehmlich für die Erledigung unserer Frage eine solche Auffassung schlechthin unentbehrlich, welche sich für Ideen und Gesammtanschauungen empfänglich zeigt, welche aus der Erscheinung den inwohnenden Geist herauszufinden, in den einzelnen Aeußerungen und Bethätigungen das

Digitized by Google

ihnen zu Grunde liegende Leben zu erkennen und alle Glieder zu einem geistathmenden Organismus zu verbinden weiß. So wenigstens ist die geschichtliche Erscheinung Christi stets da aufgefaßt worden, wo sie etwas gewirkt hat, und wo sie nicht so aufgefaßt worden ist, hat sie auch nicht viel gewirkt. Das Gesammtbild des Wesens Christi entsprang den Aposteln aus dem unmittelbaren Eindrucke des Lebens unter dem Einflusse des Geistes, der von Christo auf sie übergegangen war; für den christlichen Glauben der folgenden und aller Zeiten aber entstand und entsteht es fortwährend dadurch, daß jener Eindruck, den das apostolische Zeitalter in Schriften niedergelegt und der sich im Bewußtseyn der Kirche lebendig erhalten hat, durch die Lesung der apostolischen Schriften und durch die Gemeinschaft des christlichen Lebens immer wieder auf's Neue gemacht wird und sich ins Unendliche wiederholt. Hierbei ist aber freilich der einfache Glaube und die Theologie verschieden gestellt: an den Glauben ergeht nur die Forderung, sich jenem Eindrucke unbefangen hinzugeben, die Theologie dagegen hat die bestimmtere Aufgabe, jenes Bild nicht bloß als unmittelbaren Eindruck aufzunehmen, sondern auch dafür zu jeder Zeit den rechten, dem geistigen Bedürfnisse der Zeitgenossen entsprechenden Ausdruck zu finden, es als ein vollständiges lebendiges Ganzes darzustellen, die etwa hinzugekommenen falschen Zuthaten auszuscheiden, die innere Wahrheit des Bildes nachzuweisen und die Anknüpfungspunkte geltend zu machen, durch die dasselbe den Gemüthern nahe gebracht werden kann. Dieß nun ist, wie gesagt, neben der wissenschaftlich forschenden und denkenden, zugleich eine bildende, gestaltende, künstlerische Thätigkeit, und es geziemt dem Theologen, daß er dieselbe entweder auf originelle Weise selbst vollbringe, oder, insofern sie von Anderen vollbracht wird, für deren Resultat den rechten Sinn und ein gutes Urtheil habe.

Digitized by Google

3) Indeß, wenn auch auf solche Weise ein geschichtlich wohlbegründetes, in sich wahres und lebensvolles Geistesbild Christi hergestellt ist, so kommt es nun weiter, wenn dadurch eine Ueberzeugung, der Glaube an ihn, hervorgerufen werden soll, darauf an, daß dasselbe nicht bloß geschaut und verstanden werde, sondern daß es auch einen wirklichen Eindruck mache, daß es auf das Gemüth wirke. Hier nun, da es sich um die Wirkung eines Bildes heiliger Persönlichkeit handelt, hängt Alles von dem Sinne dafür, von der sittlichen Empfänglichkeit ab; hier tritt nothwendig ein ethisches Moment hinzu: die Disposition des inneren Lebens für das Sittliche überhaupt und wieder für das sittlich Hohe, Ideale insbesondere, das, was das Evangelium Johannis ein „aus Gott Seyn" nennt, vermöge dessen man göttliche Lebenswahrheit anzuerkennen und aufzunehmen geneigt ist, und was der Apostel Paulus, indem er die Menschen als „göttlichen Geschlechtes" theilhaftig bezeichnet, bei ihnen voraussetzt, nämlich daß sie aus innerer Verwandtschaft das ihnen objectiv entgegentretende Göttliche wahrzunehmen und zu lieben, die Fähigkeit und den Willen haben. Denn alles objective Daseyn und Vorgestelltseyn Christi wäre vergeblich, wenn dasselbe nicht ein Eigenthum des Geistes würde, und dieses ist nicht denkbar, ohne daß der Geist sich dem Eindruck öffnet, ohne daß das Beste, was in ihm ist, der göttlichen Wahrheit in Christo Zeugniß gibt, und sich willenskräftig für dieselbe entscheidet.

4) Aus allem diesem geht hervor, daß ein Beweis für die sündlose Heiligkeit oder auch nur für die sittliche Hoheit Jesu nicht auf dieselbe Weise gegeben werden kann, wie der Beweis für eine logische, mathematische oder empirische Wahrheit, und daß die Ueberzeugung von jener durchaus nicht auf dieselbe Weise zu Stande kommen und denselben Charakter haben kann, wie die Ueber-

Digitized by Google

2.

Herr D. Strauß hatte sich gelegentlich bereits im Leben Jesu gegen die Annahme der Sündlosigkeit Jesu ausgesprochen; er thut es jetzt noch bestimmter und mit Entwickelung der Gründe in seiner Glaubenslehre a). Mittelbar ist dagegen schon seine Polemik wider die schleiermacher'sche Christologie gerichtet, für welche die Unsündlichkeit des Erlösers ein unentbehrliches Postulat ist, aber auch abgesehen davon, greift Strauß die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu unmittelbar an. Wir haben bei seiner Polemik, wie fast auf allen Punkten seiner Auffassung des Christenthums, eine speculative und eine historisch-kritische Seite zu unterscheiden. Die erstere bildet stillschweigend oder bestimmt ausgesprochen den Hintergrund der letzteren. Gewisse Bestandtheile des Christenthums erscheinen dem Kritiker aus philosophischen Gründen als etwas Unmögliches, sie sind ihm daher natürlich auch nicht wirklich, und von dieser Ueberzeugung aus behandelt er dann die geschichtliche Ueberlieferung, in der sie als etwas Wirkliches gegeben werden, in einem durchaus negativen auflösenden Sinne. Wir wollen zuerst die Kritik des Einzelnen, der vorzugsweise exegetischen Beweise, ins Auge fassen und dann zu den speculativen Grundlagen fortgehen, in denen diese Kritik ihre letzte Wurzel hat. Die Sündlosigkeit Jesu ist erstlich nach dem Dafürhalten des Herrn D. Strauß im neuen Testamente theils gar nicht, theils wenigstens nicht in einem strengeren Sinne behauptet; sie ist ihm aber auch, selbst wenn sie im neuen Testamente bestimmter und besser gelehrt würde, als sie es wird, etwas der Natur der Sache nach Unmögliches, Unglaubliches.

Was zuerst die exegetische Beweisführung für die Sündlosigkeit betrifft, so lobt Herr D. Strauß Schleiermachern, wiewohl dessen ganze Christologie bekämpfend,

a) Glaubenslehre II, 190—198.

daß er ſich derſelben nicht bediene. Seine eigenen Einwendungen aber ſind dieſe. Der Apoſtel Paulus kann nicht als Zeuge auftreten, theils weil man von ihm nicht weiß, daß er Chriſtum perſönlich gekannt habe, theils weil in der hierher gehörigen Stelle 2 Kor. 5, 21. weſentlich nur dieß liegt, daß die gewaltſame Todesart Jeſu nicht als Strafe für eigene Vergehungen angeſehen werden dürfe. Mehr iſt eigentlich auch in den Stellen 1 Petr. 1, 19. und Hebr. 7, 26. nicht enthalten, nur daß hier noch Vorſtellungen von levitiſcher Reinheit eingemiſcht ſind. Jeſus — dieß ſtand im Bewußtſeyn ſeiner Anhänger feſt — hatte ſeine Hinrichtung nicht verdient, er war nicht für ſich geſtorben: folglich für Andere als Sühnopfer, oder er hat als Hoherprieſter ſich ſelbſt dargebracht; Opfer und Hoherprieſter mußten aber levitiſch rein ſeyn und dieſe levitiſche Reinheit wurde dann in Bezug auf Jeſum, wie 1 Joh. 3, 5., auch ins Moraliſche hinübergeſpielt. Die Stelle 1 Petr. 2, 22. iſt aber nur Anwendung von Jeſ. 53, 9., die ſich von ſelbſt machte, ſobald Jeſus als Meſſias und die jeſajaniſche Stelle als meſſianiſch anerkannt war. Hätten jedoch dieſe Ausſagen auch einen minder typiſchen und dogmatiſchen Charakter und eine beſtimmtere Faſſung und rührten ſie alle zuverläſſig von unmittelbaren Schülern Jeſu her, ſo würden ſie doch nicht mehr ſagen, als das xenophontiſche Zeugniß über Sokrates. Als ſündige Menſchen konnten die Jünger nie gewiß ſeyn, ob nicht etwas an Jeſu, das ihnen der eigenen Sündhaftigkeit wegen nicht als Sünde auffiel, dieß nicht doch wirklich war. Nur ein Sündloſer kann über Sündloſigkeit vollgültig urtheilen. Mithin, da Jeſus der einzige Sündloſe geweſen ſeyn ſoll, konnte nur er allein es wiſſen, daß er es war. Dieſes Bewußtſeyn ſoll er dann auch Joh. 8, 46. ausgeſprochen haben. Allein abgeſehen davon, daß ἁμαρτία in dieſer Stelle Irrthum bedeuten muß und auch in der Bedeutung von Sünde nur von äußerlich wahrnehmbarer geſagt ſeyn

Digitized by Google

könnte, so kann Jesu eigene Behauptung seine Unsündlichkeit nicht beweisen, da wir von dieser schon vorher gewiß seyn müßten, um sicher zu seyn, daß er durch jene Behauptung nicht sich selbst oder Andere getäuscht habe. Daß er dieß nicht that, dafür bürgt uns freilich der Ausspruch Matth. 19, 17. mit den Parallelstellen, wo er das Prädicat des „Guten" als Gott allein zugehörig von sich ablehnt, mithin sich selbst die schlechthinige Reinheit abspricht, ein Selbstzeugniß Jesu, mit dem sich das in einer Rede des vierten Evangeliums an historischer Zuverlässigkeit gar nicht vergleichen darf.

Was wir oben bemerkt, daß man sich in dieser ganzen Sache nicht bloß an Einzelnheiten halten dürfe, das finden wir ganz und gar in der Entwickelung des Herrn D. Strauß; er reißt die einzelnen Theile aus dem natürlichen Verbande, in dem sie stehen, macht dieselben in dieser Abgerissenheit zu nichte und glaubt dann, das Ganze vernichtet zu haben. Aber schon diese Kritik des Einzelnen ist, wenn man genauer zusieht, bei Weitem nicht so erfolgreich, als es beim ersten effectmachenden Eindrucke das Ansehen hat, vielmehr scheint es gerade in diesem Falle nicht besonders schwierig, die straußische Auflösung auch wieder aufzulösen. Dieß wäre zunächst in Betreff der Hauptpunkte zu zeigen.

Den Apostel Paulus angehend, mit dem Herr D. Strauß beginnt, kommt es uns gar nicht auf dessen Augenzeugenschaft an, wie sich denn auch auf diese nie Jemand berufen hat, vielmehr drückt uns derselbe nur das allgemeine Bewußtseyn der apostolischen Kirche aus, in welchem Jesus ohne Zweifel als Sündloser lebte. Diese Sündlosigkeit ist aber gewiß nicht zu beschränken auf bloß äußere Schuldlosigkeit, auf Freiheit von todeswürdigen Vergehen oder auf levitische Reinheit; denn das wäre doch in der That das Allergeringste gewesen, was die Apostel von ihrem Herrn und Meister hätten aussagen können, daß er nicht um eigener Verbrechen willen

Digitized by Google

hingerichtet worden sey. Freilich liegt auch dieses, gleichsam als äußerster Endpunkt des hier Denkbaren, in ihren Worten, wenn sie Jesum als den, der von keiner Sünde wußte, als reines, fleckenloses Lamm, als unschuldigen, heiligen Hohenpriester bezeichnen; aber wenn zugleich 2 Kor. 5, 21. den betreffenden Worten der Satz vorangeht: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst; wenn 1 Petr. 1, 19. Christus zugleich als der dargestellt wird, der vor Grundlegung der Welt zum Erlösungswerke bestimmt, jetzt aber erschienen und durch Gott von den Todten erweckt sey; wenn Hebr. 7, 26. der heilige Hoheprieſter zugleich genannt wird κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν — so muß doch wohl jeder Unbefangene fühlen, daß es sich hier nicht um einen Solchen handelt, der sich nur eben keiner todeswürdigen Vergehen schuldig gemacht und nicht um eigener Verbrechen willen hingerichtet worden, da ein Solcher, deren es ja gar Manche gab, nicht schon darum ein Gegenstand besonderer göttlicher Vorherbestimmung und Wunderwirkung, ein Wesen, in dem auf eminente Weise Gott war, ein von den Sündern Gesonderter und über die Himmel Erhöhter gewesen wäre, vielmehr konnte dieß Alles nur von einer Persönlichkeit ausgesagt werden, welche, indem sie allen Uebrigen als zu Erlösenden und Versöhnenden entgegengestellt ward, selbst als eine der Erlösung und Versöhnung nicht bedürfende gedacht wurde, und zwar darum, weil sie ohne Sünde, nicht bloß ohne todeswürdige, eine Hinrichtung rechtfertigende Sünde, sondern überhaupt ohne Sünde war.

Daß in die Auffassung von Christo als Opfer und Priester, namentlich im Hebräerbriefe, sich auch Vorstellungen von levitischer Reinheit eingemischt haben, wollen wir nicht leugnen; aber die Sache wird entstellt, wenn man sagt: das Levitische war das Wesentliche und wurde

Digitized by Google

dann bei Jesu auch ins Moralische hinübergespielt. Umgekehrt, das Sittliche ist in der neutestamentlichen Auffassung Jesu die Hauptsache und nur bisweilen spielt aus dem alttestamentlichen Standpunkt auch das Levitische herein, aber auch dann das Levitische nicht als solches, nur als äußerliches Reinseyn, sondern als Symbol des Sittlichen. Selbst im Hebräerbrief ist das Sittliche Hauptsache und wird in diesem Sinne sogar dem Levitischen entgegengesetzt [a]; ja Christus könnte dem Verfasser des Briefes nicht ein Priester seyn „nach der Kraft des unendlichen Lebens" [b], nicht ein solcher, der sich „durch den ewigen Geist als Reinen Gott dargebracht hat und unser Gewissen von todten Werken reinigt" [c], wenn bei der sittlichen Auffassung Jesu wesentlich nur an äußere Unbeflecktheit gedacht wäre. Vollends aber in der Stelle 1 Joh. 3, 5. haben wir gewiß nicht anzunehmen, daß die Vorstellung nur ins Moralische hinübergespielt sey, sondern die Sache verhält sich einfach so: wenn wir bei einem Schriftsteller, welcher Sünde, Finsterniß und Tod einerseits und Gerechtigkeit, Licht und Leben andererseits so scharf und durchgreifend bis ins innerste Mark der Gesinnung hinein scheidet, die beiden Sätze lesen, den ersten [d]: wer da sagt, er sey ohne Sünde, der betrügt sich selbst, und den zweiten [e]: in Christo war keine Sünde, er war heilig und darum fähig, Andere zu entsündigen und zu heiligen, so ist doch offenbar Alles auf das Sittliche gestellt und die Sündlosigkeit Jesu auf's unzweideutigste im sittlichen Sinne behauptet. Und, was die Hauptsache ist: diese Behauptung steht, wie bei an-

a) Hebr. 9, 13—15.
b) Hebr. 7, 16.
c) Hebr. 9, 14.
d) 1 Joh. 1, 8.
e) 1 Joh. 3, 5., vergl. mit 1 Joh. 2, 6. 29. 3, 3. 7. 2, 1. u. a. St.

Digitized by Google

dern apostolischen Schriftstellern, so insbesondere auch bei Johannes nicht so kahl da, wie ein bloßer dogmatischer Satz, sondern wir haben von demselben Schriftsteller — denn jedenfalls ist doch der Verfasser des ersten Briefes Johannis identisch mit dem des Evangeliums — und neben ihm auch von andern apostolischen Männern Darstellungen der Lebenserscheinung Jesu, aus denen wir uns selbst das Resultat ziehen würden, daß sich Jesus in der Reinheit seines Sinnes und in der Heiligkeit seines Wandels weit über die Grenze der Sünde erhoben habe, wenn dasselbe nicht schon von den Aposteln gezogen wäre; und wenn Strauß in diesen Darstellungen im Wesentlichen nur Fiction sieht, so ist genugsam erwiesen, mit wie geringer historischer und psychologischer Wahrscheinlichkeit er dieß thut, und will ich das theils anderwärts, theils in der neuen Auflage der Schrift über die Sündlosigkeit hierüber Gesagte hier nicht wiederholen.

Eben wegen dieses Andern, was wir an lebensvoller Schilderung Jesu von den Aposteln haben, ist auch das xenophontische Zeugniß a) über Sokrates mit dem der Apostel über ihren Meister nicht gleichzustellen. Beiderlei Zeugnisse könnten vollkommen gleich seyn den Worten nach, aber sie wären doch verschieden vermöge des verschiedenen Gesammtzusammenhanges, in dem sie stehen. Der Unbefangene wird nicht leugnen können, daß das sittliche Bild, welches die apostolische Ueberlieferung von Jesu gibt, ein ungleich höheres ist, als das, welches uns die sokratische Schule von ihrem Stifter gegeben hat, und wer es leugnen wollte, den würde das Zeugniß der Völker kräftig widerlegen; eben so wenig kann man in Abrede stellen, daß das sittliche Bewußtseyn im Christenthum und in der christlichen Gemeinschaft von den ersten

a) Memorab. I, 1. §. 11.

Digitized by Google

Anfängen an strenger und reiner ist, als im Bereiche des Heidenthums und hier selbst innerhalb des sokratischen Kreises; erwägen wir dieß und nehmen noch hinzu, daß Christus von den nämlichen Männern, die ihn als sündefrei bezeichnen, zugleich als Sohn Gottes und Erlöser, als Licht und Leben der Welt, als derjenige geglaubt wird, in dem die Fülle der Gottheit wohnt, so werden wir unbedenklich einräumen müssen, daß, obwohl beide Zeugnisse nach der negativen Seite, in der Leugnung der Thatsünde, zusammentreffen, doch das Zeugniß der Apostel über Jesum eine ganz andere positive Ergänzung und Erfüllung und ebendadurch auch eine andere Bedeutung hat, als das Zeugniß des Xenophon über Sokrates; denn die Apostel konnten Jesum nicht für den Sohn und Heiligen Gottes halten und doch wieder nur dieß von ihm sagen wollen, es habe nie Jemand etwas Unrechtes bei ihm wahrgenommen, sondern sie schauten und schilderten in ihm eine über den Bereich des Sündhaften weit emporragende heilige, göttliche Gestalt, und diese Gestalt ist ohne Zweifel eine höhere, das eigentlich Heilige wirklich reiner und vollständiger abspiegelnde, als die des Sokrates.

Herr D. Strauß bemerkt weiter, nur der Sündlose könne Sündlosigkeit mit gutem Grunde bezeugen. Diese Behauptung, eine rationalistische Wendung des supranaturalistischen Satzes, daß nur Gott und unter den Menschen nur göttlich Inspirirte ein Urtheil über Sündlosigkeit hätten, ist mehr blendend, als wahr. Mit demselben Rechte könnte man sagen: über das Genie kann nur wieder das Genie, über den großen Mann nur der große Mann, über das vollkommene Kunstwerk nur der auf demselben Gebiete vollkommene Künstler, über Göttliches nur Gott urtheilen; hieraus aber würde dieß folgen: da in einem Zeitalter das Genie, der große Mann oft einsam steht, so würden beide unter den Zeitgenossen nicht

zu wahrer Anerkennung gelangen können; da sich dem vollkommenen Kunstwerke gegenüber nur selten ein auf gleicher Höhe stehender Künstler findet, so würde diesem die eigentliche Würdigung fehlen; da das Göttliche über alles Menschliche hinausgeht, so würde es für uns entweder gar nicht vorhanden seyn, oder nur, insofern wir ihm vollkommen gleich wären. So ist es aber nicht, sondern es verhält sich, wie wir früher schon in anderer Beziehung ausgeführt, auf folgende Weise: obwohl der Mensch das Geniale und Große, das Vollkommene und Göttliche nicht schon an und für sich in vollständig entwickeltem Bewußtseyn in sich trägt, so hat er doch nicht nur Empfänglichkeit, sondern auch einen Maßstab für dasselbe, und wenn es ihm in der Wirklichkeit entgegentritt, so vermag er es sowohl zu erkennen, als auch eine innere Gewißheit zu erlangen, daß es wirklich Vollkommenes und Göttliches sey. Diese Gewißheit ist zunächst freilich nur eine subjective und insofern der Täuschung ausgesetzt, aber wenn sie ihre Bestätigung im allgemeinen Bewußtseyn und in entsprechenden Wirkungen des Gegenstandes findet; wenn sich das Große, Vollkommene, Göttliche auch in seiner Weltstellung als solches bewährt, dann erhält die subjective Gewißheit den Charakter objectiver Wahrheit. So auch die Ueberzeugung von der reinen, heiligen Lebenserscheinung Jesu; die, welche sie zunächst auffaßten und beurtheilten, waren freilich nicht selbst sündlos und heilig, aber sie hatten Sinn und Empfänglichkeit für sittliche Vollendung und wurden eben durch die Lebenserscheinung Jesu zum vollen, selbstgewissen Bewußtseyn derselben gebracht. Uns genügt hierbei, daß sie aus diesem Bewußtseyn heraus ein Bild dargestellt haben, welches sich dann auch in dem Bewußtseyn der Menschheit dergestalt bewährte, daß achtzehn Jahrhunderte darin keinen wirklichen Mangel entdecken konnten. Erst dann, wenn die Kritik einen solchen Mang

überzeugend nachweist, ist sie factisch in ihrem Rechte; so lange dieß aber nicht der Fall ist, kümmert uns die Möglichkeit nicht im geringsten, daß in Jesu etwas Sündhaftes gewesen seyn könnte, was den Jüngern in Folge ihrer eigenen Sündhaftigkeit nicht als Sünde aufgefallen wäre. Es gehört dieß zu jenen leeren Möglichkeiten, von denen gerade der speculative Standpunkt selbst am wenigsten wissen will.

Also nicht, weil das Zeugniß der Apostel an sich nichts gilt, wohl aber, weil es durch das Selbstzeugniß Jesu erst seine volle Kraft erhält, ist auch dieses eben so nothwendig als gewichtig; denn wenn Andere vertrauend glaubten, was in ihm war, so mußte er es klar und sicher wissen. Dieses Selbstzeugniß nun, wie es namentlich Joh. 8, 46. gefunden wird, sucht Herr D. Strauß zu eludiren, theils durch die Erklärung von ἁμαρτία als „Irrthum," theils, unter Voraussetzung der Bedeutung „Sünde," durch die Bemerkung, daß nur von äußerlich wahrnehmbarer Sünde die Rede seyn könne, theils durch die Behauptung, wir müßten auch hier schon vorher von der Sündlosigkeit Jesu überzeugt seyn, um die Gewißheit zu haben, daß er nicht durch Zueignung derselben sich oder Andere getäuscht habe, theils endlich durch Hinweisung auf den Widerspruch gegen jenes angebliche Selbstzeugniß, welcher in der Stelle Matth. 19, 17. liege. Das Erste, die Bedeutung von ἁμαρτία, ist oben besprochen und es wird aus dieser Verhandlung hervorgegangen seyn, daß Herr D. Strauß kein Recht habe, die Uebersetzung „Irrthum" als solche hinzustellen, gegen welche eine andere gar nicht aufkommen könne. Gegen das Zweite verweise ich außer dem oben gleichfalls Bemerkten auf die Erörterung über die Stelle bei Lücke a). Was das Dritte anlangt, so gibt uns die Bürgschaft dafür,

a) Commentar z. Joh., Th. 2. S. 299.

Digitized by Google

daß Jesus mit seinem Selbstzeugnisse weder sich noch Andere getäuscht habe, nicht erst seine Sündlosigkeit, sondern schon seine, von jedem nur irgend Empfänglichen anerkannte und unbezweifelbar beurkundete, hohe Sittlichkeit, welche ebensowohl die Annahme ausschließt, daß er, wenn Sünde in ihm war, dieselbe nicht erkannt, als die Annahme, daß er sie erkannt, aber das Entgegengesetzte davon ausgesprochen haben sollte. Es bleibt uns also nur noch Eines etwas genauer zu erörtern: der angebliche Widerspruch zwischen Joh. 8, 46. und Matth. 19, 17., ein Punkt, der auch von Herrn D. Fritzsche a) wiederholt geltend gemacht wird.

Indem Herr D. Strauß zwischen Joh. 8, 46. — vorausgesetzt, daß Jesus hier seine Sündlosigkeit wirklich bezeuge — und Matth. 19, 17., wo Jesus das Prädicat „des Guten" als Gott allein zustehend von sich ablehne, mithin sich selbst schlechthinige Reinheit absspreche, einen Widerspruch findet, erklärt er sich, wie bei seinem Standpunkte vorauszusetzen, ganz natürlich für die größere Glaubhaftigkeit der letzteren Stelle, weil der Inhalt von dieser auf keine Weise, wohl aber der des Selbstzeugnisses Jesu Joh. 8, 46. aus dem Verherrlichungstriebe des berichtenden Evangelisten abgeleitet werden könnte. Es mag seyn, daß im gemeinen Leben derjenige, der sich eines Mangels zeiht, mehr Glauben verdient, als der, welcher sich einer Tugend rühmt, aber bei edleren, bei unbezweifelbar bescheidenen, demüthigen Menschen wird vielmehr das Umgekehrte als Regel gelten müssen; wir werden mehr ihre Selbstanerkennung, denn ihre Selbstanklage als begründet vorauszusetzen haben. Was aber das Referat durch einen Dritten angeht, so können wir diesem an sich eben so gut glauben, wenn er eine Person Gutes, als wenn er sie Schlimmes von sich aussa-

a) Besonders Commentat. II, 1. p. 7—9.

Digitized by Google

gen läßt, ja in der Regel wird sogar das Erstere glaublicher seyn, weil die Menschen durchschnittlich eine Neigung zum Entgegengesetzten haben. Bei den Aposteln freilich wäre dieß anders gewesen vermöge ihrer tiefen, wahrhaft religiösen Verehrung für Jesum. Aber woher hatten sie diese Verehrung? Doch wohl nur aus dem Eindrucke, den die Frömmigkeit und Sittlichkeit Jesu, den seine ganze Persönlichkeit auf sie machte? Sollen wir nun denken, dieser Eindruck habe zwar stattgefunden, aber alles Große und Herrliche, was die Apostel von Jesu aussagen, sey im Einzelnen nur aus dem Verherrlichungstriebe hervorgegangen? Oder sollen wir denken, jener Eindruck habe nicht stattgefunden und die Jünger hätten doch Jesum so merkwürdig verherrlicht? Im ersten Falle weiß man nicht, wo der Eindruck herkommt, im zweiten nicht, warum sich die Verehrung gerade auf die Person Jesu warf, und in beiden Fällen schwebt die Sache unhistorisch in der Luft. Ist aber, um die eigenthümliche Verehrung der Jünger für Jesum zu erklären, ein eigenthümlicher sittlicher Eindruck auf sie erforderlich, so können wir auch nicht unglaubhaft finden, was als diesen Eindruck erzeugend und bedingend überliefert ist, und dazu gehört eben die sittliche Reinheit Jesu und deren Selbstbezeugung. Diese, wie wir sie allerdings Joh. 8, 46. finden, steht nun aber auch mit der Aeußerung Matth. 19, 17. gar nicht in solchem Widerspruche, wie Herr D. Strauß und schon vor ihm Herr D. Fritzsche annimmt, wiewohl Herr D. Fritzsche consequenterweise Jesum die Sündlosigkeit nicht kann von sich ablehnen lassen a), da er doch nicht annehmen wird, Jesus habe

a) Und doch thut er es Comment. II, 1. p. 7: Nam manifesto h. l. Christus boni i. e. omnibus numeris absoluti titulo nimium sibi in quo non sit perfecta sanctitas, tribui, eoque unum Deum, quia praeter eum nemo vere sanctus omnisque labis expers sit, ornandum esse indicavit.

Digitized by Google

ausdrücklich etwas von sich zurückgewiesen, was ihm wirklich zukam und die Apostel aus göttlicher Inspiration ihm beilegen. Aber, wie gesagt, ein Widerspruch zwischen beiden Stellen findet nicht statt, sondern eine Ergänzung. Ich habe auch dieß in der neuen Auflage bestimmter nachgewiesen und will hier nur das Wesentliche zusammenfassen. Jesus nimmt Matth. 19, 17. das Prädikat „gut" offenbar im prägnantesten Sinne: es ist das absolut Gute, das ewig in sich vollendete und sich selbst schlechthin genügende, keinem Werden und keiner Entwickelung unterworfene; in diesem Sinne ist nur Gott gut und die Quelle alles Guten. Alle menschliche Güte dagegen ist eine werdende, in der Entwickelung begriffene, sich vollendende und in dieser ihrer Entwickelung und Vollendung von Gott, der Urquelle aller Heiligkeit, abhängige. Insofern nun die Sittlichkeit Jesu eine menschliche war, war sie nothwendig auch dem Gesetze der Entwickelung unterworfen und mußte sich, wie jede menschliche Tugend, durch Erfahrungen, Kämpfe und Leiden, überhaupt durch alle Bedingungen des menschlichen Daseyns hindurch vollenden. Dieß wird auf's bestimmteste in der Schrift anerkannt, namentlich im Hebräerbriefe a), es ist aber auch eine nothwendige Voraussetzung, um den Begriff, den die Schrift von Jesu, von seinem Wachsen an Weisheit, von seinen Versuchungen, von seiner ganzen Stellung zu Gott und der Menschheit hat, zu vollziehen. War aber die Sittlichkeit Jesu in solcher Weise eine menschliche und, wie alle menschliche, im Abhängigkeitsverhältnisse zu Gott, der Quelle alles Guten, sich vollendende, so konnte er sie auch selbst von der absoluten, in sich selbst ruhenden Heiligkeit Gottes unterschieden und in diesem prägnanten Sinne Gott den Alleinguten nennen. Dieß schließt jedoch nicht aus, daß Jesus dennoch in allen Entwickelungsstadien, in allen Verst

a) Hebr. 2, 10—18. 5, 7—9.

Digitized by Google

chungen, Kämpfen und Leiden der Idee der Sittlichkeit und dem göttlichen Willen vollständig entsprach, und insofern dieß der Fall war, konnte er zugleich mit voller Wahrheit von sich aussagen, was Joh. 8, 46. geschrieben steht.

Nachdem wir das Einzelne geprüft, was die moderne Kritik gegen die Beweise für die Sündlosigkeit einwendet, sey noch ein Wort vergönnt über die speculativen Grundlagen, welche den Hintergrund dieser Polemik bilden a). Ich kann mich hierbei, da dieser Aufsatz doch auch zugleich Anzeige der neuen Auflage meiner Schrift seyn soll, auf das beschränken, was ich dieser vierten Auflage in Betreff des fraglichen Punktes hinzugefügt habe.

Die beiden Grundaxiome, nach denen die moderne speculativ-kritische Denkweise den Inhalt der Ueberlieferung von Christo auf das wahre Maß zurückbringen zu müssen glaubt, sind bekanntlich diese: einmal, der Erste in einer Entwickelungsreihe kann nicht zugleich auch der Größte seyn, und sodann: es ist nicht die Art der Idee, sich im Individuum zu realisiren, sondern nur in der Gesammtheit der Individuen, in der Gattung. Wäre das erste Axiom schlechthin und allgemein gültig, so würde eben damit geleugnet werden, daß die sittliche Größe Jesu eine über die nachfolgenden Entwickelungsglieder der christlichen Welt hervorragende gewesen seyn könnte; es würde dadurch selbst die beziehungsweise Erhabenheit Jesu innerhalb der christlichen Welt, seine Vorbildlich-

---

a) Ohne hier im Einzelnen an das zu erinnern, was in unsern Studien und anderwärts aus Veranlassung der Schlußabhandlung von Straußens Leben Jesu u. s. f. vorgetragen worden ist, verweise ich nur auf den christologischen Abschnitt in der Dogmatik von Strauß, B. 2. S. 153—240., und dagegen auf Fischer's Prüfung dieser Glaubenslehre, Tüb. 1842. Heft 2. S. 10 ff.

Digitized by Google

keit, beseitigt werden; sollte sich aber dieser Gedanke als unzulässig zeigen und es bliebe auch nur das zweite Axiom stehen, so würde dasselbe, auf Christum angewendet, wenigstens seine absolute sittliche Größe, seine vollkommene und reine Heiligkeit, also seine Urbildlichkeit, ausschließen.

Wir erkennen beiden Sätzen eine relative Wahrheit zu, aber wir leugnen ihre absolute Geltung und bestreiten die Anwendung, die davon auf den Stifter des Christenthums gemacht wird.

Es ist richtig, daß auf gewissen Lebensgebieten der Erste in einer Entwickelungsreihe nicht zugleich der Vollkommenste, der Anfänger nicht auch der Vollender ist; dagegen ist es nicht minder richtig, daß auf andern Gebieten der Erste einer Reihe so gewiß auch der Höchste seyn muß, als die ganze Entwickelung gar nicht zu Stande kommen würde, wenn es sich nicht so verhielte. Wir unterscheiden für unsern Zweck die Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des sittlich-religiösen Lebens; auf dem ersten Gebiete ist das, worauf Alles ankömmt, das Erkennen, auf dem zweiten Gebiete die geniale, erfinderische Anschauung und die individuelle Befähigung zu deren Ausführung, auf dem dritten das gesammte innerliche Seyn und Leben, das dann auch seinen Ausdruck in einem eigenthümlichen Bewußtseyn über die Stellung des Individuums zum Göttlichen und zur Menschheit findet. Das Erkennen, weil es einerseits an die Erfahrung gebunden ist, deren Kreis sich nur allmählich und durch Zusammenwirken Vieler erweitert, und andererseits auf einem Processe des Denkens beruht, der sich in seinem Verlauf immer mehr vertieft, ist seiner Natur nach in einem Fortschritte begriffen, vermöge dessen, wenn er ungehemmt vor sich geht, der Spätere in der Regel den Früheren übertreffen wird, und hier hat das ausgesprochene Axiom im Allgemeinen seine volle Geltung. Es ist nicht möglich, daß Einer alles Wißbare in sich zusam-

Digitized by Google

menfasse; jeder Forschende und Erkennende wird durch andere Forschende und Erkennende ergänzt, und wenn auch für gewisse Epochen Geister auftreten, welche entweder das Vorhandene in höherer Zusammenfassung einigen oder das Zukünftige vorschauend anticipiren, so sind doch auch diese von bestimmten Grenzen des Erkennens umschlossen, und es kann nicht fehlen, daß Spätere über dieselben hinausgehen. Möglich zwar bleibt es selbst auf diesem Gebiete, daß der Erste einer Reihe der Größte sey, insofern für gewisse Seiten auch des Erkennens, wie namentlich die philosophische, ein eigenthümliches geniales Schauen erforderlich ist, aber er wird es bei Weitem nicht immer und wird es um so weniger seyn, je mehr die Seite des Erkennens der Erfahrung zugewendet ist und der Forschung bedarf. Anders schon ist es auf dem Gebiete der Kunst, da sind die Individuen, welche Großes leisten, nur diejenigen, die mit eigenthümlichen schöpferischen Kräften und besondern Talenten zur Ausführung ausgestattet sind; da entstehen die bedeutendsten Leistungen nicht durch ein Zusammenwirken Vieler, sondern durch die genialen Anschauungen und technischen Virtuositäten Einzelner; da ist weit mehr und gerade das Höchste auf das Individuum gestellt; da treten höher begabte Meister auf, und falls diese auch eine Schule stiften, so werden sie doch in der Regel über die Nachfolgenden hervorragen und als die Ersten zugleich die relativ Vollkommensten seyn; ja es ist sogar denkbar, daß ein im höchsten Grade begünstigter Meister auf seinem Gebiete Werke liefere, die für alle Folgezeit unübertroffen bleiben. Wieder anders verhält es sich auf dem Gebiete der Religion; die Religion hat zwar auch ein Moment des Erkennens mit dem Wissen, ein Moment der Anschauung und Darstellung mit der Kunst gemein, aber ihrem innersten Wesen nach ist sie doch ein eigenthümliches, die Totalität des Lebens umfassendes Seyn, die bewußte

Digitized by Google

Beziehung des ganzen individuellen Lebens auf das Göttliche; hier ruht Alles auf der Persönlichkeit und auf der Art und Weise, wie diese innerlich zu dem Göttlichen gestellt ist; hier kann gar nicht die Rede davon seyn, daß die Religion allmählich, durch die Thätigkeit Vieler zu Stande käme; denn das Leben, das Bewußtseyn wird nicht von einer Gemeinschaft zusammengetragen und zusammengewirkt, sondern es ist ursprünglich, ganz und ungetheilt in Einem, von welchem es dann auf Andere übergeht; derjenige, von welchem aus ein neues religiöses Leben und Bewußtseyn in Andern sich erzeugt, ist der Religionsstifter; er wird seiner Natur nach in der von ihm ausgehenden Entwickelungsreihe auch der Erste und Vollkommenste seyn, weil ein religiöses Bewußtseyn nur einmal zuerst aufgehen, ein religiöses Leben nur einmal auf ursprüngliche Weise da seyn kann, aber zugleich nothwendigerweise in dem Geiste, in den es zuerst eintritt, auch den höchsten Grad von Frische, Reinheit und Energie haben wird. Dieß wird auch in jeder religiösen Gemeinschaft auf's entschiedenste anerkannt; denn es gibt keine historische Religion, die nicht ihren Stifter für den Ersten und Größten hielte. Wer über den Religionsstifter durch Intensität und Energie des religiösen Lebens und Bewußtseyns hinausginge, der wäre selbst wieder ein Religionsstifter und auch wieder ein Erster in einer neuen Entwickelungsreihe. Je natürlicher man es nun finden muß, daß eine Speculation, welche die Religion nur als eine Art und Weise des Erkennens auffaßt, und zwar der Philosophie gegenüber als ein unvollkommenes, elementares, kindisches Erkennen — daß eine solche Speculation auch auf dem Gebiete der Frömmigkeit nur von einem Fortschreiten vom Niedrigeren zum Höheren, vom minder zum mehr Entwickelten weiß, also auch den Religionsstifter, der ihr zum bloßen Religionsveranlasser zusammenschrumpft, nicht einmal als den relativ Größten setzen kann, um so weniger ist es glaublich,

Digitized by Google

daß sich die Sache wirklich so verhalte, weil eben die Religion nicht bloßes Erkennen ist und daher auch nach anderen Gesetzen sich entwickelt, als die Wissenschaft. Allerdings ist auch in der Religion eine der Erkenntniß zugewendete Seite, der Lehrbegriff, und dieser ist es auch, der, allmählich durch ein Zusammenwirken Vieler zu Stande kommend, einer unendlichen Entwickelung und Vervollkommnung fähig ist; hier ist das Gebiet der Wissenschaft, der Theologie, und hier kann der Spätere weit hervorragen über den Früheren. Aber man sollte doch endlich wenigstens dieß als Errungenschaft der neuern Wissenschaft betrachten, daß die Religion nicht wesentlich Erkennen, daß das Christenthum insbesondere nicht ursprünglich Lehrbegriff ist, und daß die Theologie eine andere Natur und Aufgabe hat, als die Religion a). In der Religion, weil sie Leben, Bewußtseyn, eigenthümliches Ergriffenseyn des ganzen Geistes ist, ist immer ein Erstes und Ursprüngliches, das nicht allmählich entsteht, sondern vollständig und ungetheilt da ist; von Ergänzung der Individuen durch einander ist hier nicht die Rede, sondern es hat einer das, was eine eigenthümliche Religion constituirt, entweder ganz, oder er hat diese Religion gar nicht. Hat es aber erst Einer gehabt, so kann es ein Zweiter nicht noch einmal auf originelle Weise haben, und der, der es zuerst gehabt, muß immer für den Größten in dieser Entwickelungsreihe gelten, wie er denn auch stets von Allen, die darin stehen, als solcher anerkannt wird. Nur so kommt Religion, als bestimmte Lebensgestaltung, zu Stande, und wer das Entgegengesetzte will, daß auch hier die Nachfolgenden über den Ersten hinausgehen sollen, der verkennt die Natur des religiösen Lebens und wendet auf dasselbe Gesetze an, die, anderswo vollkommen wahr, hier als etwas Verkehrtes erscheinen.

a) S. hier außer andern die bekannte Schrift von de Wette: Religion und Theologie. 2te Aufl. Berlin 1821.

Digitized by Google

Indeß, Jesus könnte als Stifter des Christenthums der Größte innerhalb der christlichen Gemeinschaft gewesen seyn und wäre darum noch nicht ein absolut Vollkommener, seine Persönlichkeit wäre relativ vorbildlich, aber nicht, was in der Annahme sündefreier Heiligkeit liegt, urbildlich. Gegen das Letztere nämlich sagt die nämliche Kritik: es ist nicht die Art der Idee, sich in Einem Individuum zu realisiren, den übrigen aber sich neidisch vorzuenthalten, sondern sie realisirt sich in der Gesammtheit der Individuen, in der Gattung; wo also ein Individuum als absoluter Ausdruck der Idee vorgestellt wird, da ist auf dasselbe übertragen, was nur von der Gattung überhaupt gilt, es ist bloß Symbol der Gesammtheit. Auch hierin liegt ein Moment der Wahrheit; die Idee realisirt sich allerdings in der Menschheit; denn was hätte sonst das Daseyn und die Entwickelung der Menschheit für eine Bedeutung? Aber es gehört dazu, damit die ganze Wahrheit herauskomme, das andere Moment: sie realisirt sich in der Menschheit von Individuen aus und durch Individuen. Das Erstere schließt das Letztere so wenig aus, daß es ohne dasselbe vielmehr gar nicht denkbar ist. Alle Entwickelung in der Menschheit, und zwar je höheren Gebieten sie angehört, desto mehr, beruht auf Persönlichkeiten, und alle wahrhaft großen Persönlichkeiten sind nur dadurch bedeutend, daß ihr Leben nicht etwas Isolirtes ist, sondern auf die Menschheit übergeht und sich in ihr fortwährend verwirklicht; je mehr dieß der Fall ist, desto größer wird uns eine Persönlichkeit seyn, und wenn ein Geist da wäre, der die Fähigkeit in sich trüge, sein inneres Leben zum Leben der ganzen Menschheit zu erweitern, so würden wir diesen für einen absolut großen achten. Es wird indeß hier, wenn es sich um Realisirung der Idee handelt, Alles darauf ankommen, wie wir die Idee der Menschheit bestimmen. Erkennen wir

Digitized by Google

als das der ganzen Menschheit und jedem Einzelnen gesteckte höchste Ziel die Vollendung der Frömmigkeit und Sittlichkeit, also den Zustand vollkommener Einigung mit Gott und darin gegründeter Heiligkeit des Seyns und Wandels — denn alles Uebrige ist individuell und particular, und nur dieß ist es, was von Allen gefordert werden kann — so werden wir zugeben müssen, daß dieser ideale Zustand entweder überhaupt gar nicht realisirt wird, oder nur in der einzelnen Persönlichkeit und von da aus in einer größeren oder geringeren Zahl von Individuen, nicht aber in der Gattung als solcher. Anzunehmen, daß die Idee der Menschheit überhaupt gar nicht verwirklicht werde, verbietet selbst der modernen Kritik ihr speculativer Standpunkt; denn für diesen ist es ja ein mit seinem Monismus zusammenhängender Grundgedanke, daß die Idee nicht ein Jenseitiges, ein bloßes Soll sey, sondern in die Wirklichkeit trete; uns aber verbietet es die Ueberzeugung, daß ohne solche Verwirklichung die Idee des Menschen, die wir als eine göttliche erkennen, in Gott aber nur als eine vollkommene setzen können, eine leere und wesenlose wäre; denn ist unter den Gottesgedanken, so weit wir dieselben aus ihrer Kundgebung kennen, der Mensch der höchste, kann Gott den Menschen in seiner Idee nicht unvollkommen, nicht in ewigem Zwiespalte mit seiner Bestimmung, sondern muß er ihn vollkommen gedacht haben, und sind wir genöthigt, den Gedanken Gottes Realität zuzuschreiben, so werden wir auch annehmen müssen, daß das göttliche Bild des Menschen irgendwie oder wann zur Wirklichkeit werde. Hat nun aber diese Idee nothwendig Wirklichkeit, wo finden wir dieselbe? Die moderne Speculation sagt: in der ganzen Gattung, in der Gesammtheit der sich ergänzenden menschlichen Individuen. Wenn nun aber auch der moderne Standpunkt, obwohl nicht in der Form der Erbsünde, anerkennt, „daß wir

sämmtlich sündhafte und unvollkommene Wesen sind" a), wie soll da die Verwirklichung der Idee herauskommen? Aus der, wenn auch ins Unermeßliche fortgesetzten Reihe der Unvollkommenen wird nun und nimmermehr ein Vollkommener, aus der Gesammtheit aller Sündhaften nun und nimmermehr ein Sündloser; der religiös-sittliche Zustand, besonders in seiner Vollkommenheit, ist ein solcher, auf den der Begriff gegenseitiger Ergänzung gar nicht anzuwenden ist, sondern er *ist entweder ganz da* oder gar nicht, und wenn er nicht im Individuum da ist, so kann er auch nicht in der Gattung seyn. Hiermit hätten wir aber die Idee wieder als ein bloßes Soll, es wäre ein Ziel da, zu dem vielleicht eine unendliche Annäherung stattfände, das aber nie erreicht würde. Also die Idee wird entweder nicht realisirt, und in diesem Falle ist sie nicht Idee, sondern Fiction und Traum, oder sie wird es, und dann geschieht es auf dem Boden, wo es allein geschehen kann, auf dem Boden der individuellen Persönlichkeit. Aber wenn nun auch die Idee ihre Fülle in ein Individuum ausgießt, wie wir dasselbe wenigstens approximativ auf allen Gebieten des Lebens, besonders in der Kunst finden, so ist damit nicht gesagt, daß sie deßhalb gegen alle anderen Individuen geize, sondern gerade umgekehrt: eben dadurch erst wird derjenige geschichtliche Proceß eingeleitet, vermöge dessen allein auch die übrigen Individuen der Idee theilhaftig werden können. Zunächst aber werden wir die Realisirung der Idee in einem Individuum fordern müssen, sofern es wirklich zur vollkommenen Offenbarung Gottes, zur vollkommenen Erlösung und Versöhnung und durch beides zur vollkommenen Religion kommen soll. Wenn nämlich das Zustandekommen jeder bestimmten geschichtlichen Religion einen für diese Stufe des religiösen Lebens Größ-

a) Strauß Glaubenslehre, Bd. II. S. 184.

Digitized by Google

ten, also Vorbildlichen, voraussetzt, so setzt das Zustandekommen der vollkommenen Religion einen auf dem religiösen Gebiete überhaupt Vollkommenen; also Urbildlichen, voraus, und es ist ein baarer Widerspruch, das Christenthum absolute Religion zu nennen, seinen Stifter aber für religiös oder sittlich unvollkommen zu erklären. Die Grundforderung aller Religion ist, daß Gott und Mensch zusammenkommen und in wirkliche Geistes- und Lebensgemeinschaft treten, mit einem Worte: die Einigung Gottes und des Menschen. Dieß wird auch von der modernen Speculation anerkannt, aber sie macht es sich vermöge ihres Pantheismus wieder unendlich leicht, indem sie beide, Gott und Mensch, als unmittelbar und wesenhaft eins setzt; aber abgesehen davon, daß hierbei eine wahre Lebensgemeinschaft nicht stattfände, weil diese nur gedacht werden kann, wo Einigung des Unterschiedenen ist, wo zwei eins werden, so wird vor Allem die Sünde außer Rechnung gelassen, die, wo sie vorhanden ist, nothwendig etwas Trennendes zwischen Gott und den Menschen bringt. Sobald aber das Vorhandenseyn und die Bedeutung der Sünde erkannt wird, kann auch die Einigung mit Gott nur als eine vermittelst Durchbrechung und Aufhebung der Sünde bewirkte Wiedervereinigung mit Gott, nur als Erlösung und Versöhnung gedacht werden, die natürlich, wo sie gründlich seyn soll, wieder auf einer vollständigen Offenbarung der heiligen Liebe Gottes ruht. Jene Durchbrechung aber, so wie diese erlösende Offenbarung kann nur durch ein Individuum erfolgen, welches, selbst außer dem Bereiche der Sünde und in voller ungetrübter Lebensgemeinschaft mit Gott stehend, die Kraft besitzt, auch andere in diese Lebensgemeinschaft aufzunehmen und sie dafür zu begeistigen und zu beseelen. Hat also die Religion die Einigung des Menschen mit Gott zum höchsten Zwecke, und ist eine Religion die vollkommene, so kann sie es nur dadurch seyn,

Digitized by Google

daß in ihrem Stifter jene Einigung vollständig und bis zum Verschwinden alles Hemmenden, d. h. Sündhaften, vollzogen war. Wir werden mithin auch von dieser Seite darauf geführt, entweder ein ewiges, nie erfülltes Soll der vollkommenen Religion oder ihren Stifter als ursprünglichen Verwirklicher der religiösen Idee und, was darin unmittelbar eingeschlossen liegt, als sündlos zu denken.

3.

Die Uebereinstimmung des unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns mit dem Inhalte der heiligen Schrift.

Von

einem Nichttheologen a).

Der Ausdruck Selbstbewußtseyn, welcher seit Schleiermacher in der Theologie unentbehrlich geworden ist, bedeutet der Wortbildung nach das Vonsichwissen, also den Inbegriff oder auch die höchste Steigerung aller Geistesthätigkeiten, den Inhalt des gesammten geistigen Da-

a) Der Verfasser der nachfolgenden Blätter, von welchem die Studien schon früher (1841. Hft. 4. S. 963.) einen kleinen, auf das Gegenwärtige hinleitenden Aufsatz mitgetheilt haben, ist ein im öffentlichen Leben hoch stehender Mann, der den Interessen der Theologie und Kirche in durchaus freier Neigung eine Theilnahme zuwendet, die schon für sich selbst die volleste Anerkennung verdient. Die Theologie und ihre Objecte sind heute

seyns des Menschen. Nur insofern kann man also mit Nitzsch jenen Ausdruck allgemein und selbst unbestimmt nennen, als sich allerdings noch fragen läßt, worin denn nun dieses gesammte geistige Daseyn bestehe; und diese Unbestimmtheit, die sich übrigens in noch weit höherem Grade von den Ausdrücken Geist und Vernunft aussagen läßt, hat ihren Grund nur darin, daß das Wort Selbstbewußtseyn noch nicht mit einer allgemein anerkannten Bedeutung in den Sprachgebrauch aufgenommen ist, wozu es sich, da es der schärfsten Begriffsbestimmung fähig ist, vor vielen anderen eignet.

Sucht man den Begriff des Selbstbewußtseyns näher zu bestimmen, so zeigt sich, daß es sich nach zwei Seiten unterscheidet, welche zwar durch einander bedingt und deß-

---

mehr, als in irgend einem anderen Zeitpunkte seit dreihundert Jahren, aus dem Kreise der Schule herausgetreten und ein Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit geworden; durch alle Klassen der Gesellschaft von den höchsten bis zu den mittleren und geringen geht, wenigstens in unserm Vaterlande, eine religiöse Aufregung, ähnlich den Bewegungen des vierten, fünften Jahrhunderts und der Reformationszeit, aber auch wieder insofern verschieden, als die gegenwärtige Gährung lebendiger, weil nicht so einseitig auf dogmatische Formeln gerichtet, wie die des vierten und fünften Jahrhunderts, und in ihren Folgen vielleicht durchgreifender ist, als die der Reformationszeit, weil es sich jetzt nicht bloß um Gegensätze auf einer und derselben Grundlage, sondern um Seyn oder Nichtseyn durchgreifend entgegengesetzter Weltanschauungen handelt. Diese Bewegung, wie sie zum Theile vom Leben in die Theologie übergegangen, so geht sie auch wieder concentrirt und beschleunigt von der Theologie ins Leben zurück, und wenn zu jeder Zeit das Verhältniß zwischen Theologie und Leben nach beiden Seiten hin das der unablösbaren Zusammengehörigkeit ist, so tritt uns diese innige Wechselbeziehung ganz besonders nahe in einer Zeit, wie die unsrige. In einer solchen Periode ist es für den Theologen von hoher Wichtigkeit, Stimmen aus verschiedenen Sphären und Richtungen der Gemeinde zu vernehmen, um sich auch hieran zu orientiren. Eine solche Stimme lassen wir hier zu den Lesern der Studien

halb nicht zu trennen sind, aber doch der Zeit nach nacheinander in das Bewußtseyn treten können. Die erste Seite, der nächste und unmittelbarste Inhalt des Selbstbewußtseyns ist das unmittelbar gewisse und immanente, das heißt ursprüngliche und unveräußerliche, für Niemand eines Beweises bedürftige Bewußtseyn der eigenen Endlichkeit, die Gewißheit, daß dem menschlichen Erkenntnißvermögen bestimmte nachweisbare Grenzen gesetzt sind, und daß Vorbereitung, Anhäufung von Kenntnissen und das schärfste Urtheil wohl dazu führen können, diese Grenzen deutlicher und bestimmter zu erkennen, niemals aber, sie zu überschreiten. Die zweite Seite des Selbstbewußtseyns ist das Gottesbewußtseyn. Diese zweite Seite ist durch die erste, das Bewußtseyn der menschlichen End-

---

sprechen. Sie ruft sowohl die Speculation, als die auf der Speculation beruhende Orthodoxie von dem Fluge über die Grenzen des menschlichen Erkennens in den Bereich des unmittelbar gewissen Selbst- und Gottesbewußtseyns zurück, von welchem sie in dem Christenthume des neuen Testaments einen ursprünglich reinen, aber im Laufe der Zeit entstellten Ausdruck findet. Diese Rede wird, wenn sie auch jeden Theil in dem befriedigen sollte, worin der andere bekämpft wird, weder der Speculation noch der Orthodoxie gefallen, und darauf wird der Verfasser auch von vorneherein gefaßt seyn; indeß dürfte es, den großen Zuversichtlichkeiten unserer Zeit gegenüber, nicht ungeeignet seyn, wenn auch wieder einmal eine an Kant und Schleiermacher anknüpfende Denkweise an die Kriterien und Grenzen des auf dem religiösen Gebiete Erkennbaren und Nichterkennbaren erinnert und zur nüchternen Selbstbescheidung mahnt. Wir unsererseits hätten gegen die Deduction des Verfassers auch Einwendungen zu machen gehabt, und glauben, daß sich in der Stellung der Kirchenlehre zur Schriftlehre und der letzteren zum religiösen Bewußtseyn Manches anders fassen und namentlich durch richtigere Exegese manche Schwierigkeit beseitigen läßt; allein wir haben ihn, wie es sich gebührt, rein und ununterbrochen sich wollen aussprechen lassen, und überlassen die Wirkung seines Wortes dessen innerer Kraft.

Die Redaction.

Digitized by Google

lichkeit, bedingt; das Gottesbewußtseyn kann nicht vorkommen ohne das Bewußtseyn unserer Endlichkeit, und umgekehrt ist das Bewußtseyn unserer Endlichkeit nothwendig von dem Gottesbewußtseyn begleitet. Denn das Gottesbewußtseyn des Menschen ist das Bewußtseyn von dem, was außerhalb der Grenzen seiner Endlichkeit ist. Wie nun überhaupt der Begriff einer Grenze darin besteht, daß sie das Merkmal der Unterscheidung ist zwischen dem Einen, was diesseits, und einem Anderen, was jenseits dieses Merkmals ist, so war auch dem Menschen, sobald ihm das Bewußtseyn seiner selbst als eines Endlichen oder Begrenzten gegeben war, das Bewußtseyn eines Anderen jenseits der Grenze seiner Endlichkeit nothwendig mitgegeben; und dieses Andere jenseits der Grenze seiner Endlichkeit ist Gott. In dem Selbstbewußtseyn des Menschen ist also das Bewußtseyn seiner Endlichkeit das frühere oder die erste Seite; denn jede Erfahrung und jedes Nachdenken überführte ihn von seiner Endlichkeit; der nächste unmittelbar und nothwendig darauf folgende Act war aber immer ein Gottesbewußtseyn, das Bewußtseyn des Menschen von dem, was da anfing, wo er die Grenze seiner Endlichkeit fand. Hierdurch ist aber nicht allein der geschichtliche Hergang, sondern auch das für alle Zeiten bleibende und unabänderliche Verhältniß der Sache ausgedrückt, sowohl in Bezug auf den Umfang, als auch auf die fortwährende Entstehung des Gottesbewußtseyns. Denn Gott wird für den Menschen dieser Erde in Wahrheit immer nur jenes Andere seyn, welches da anfängt, wo die Grenze seiner Endlichkeit ist; und so wie es ohne das Bewußtseyn seiner eigenen Endlichkeit für den Menschen niemals ein Gottesbewußtseyn gegeben hätte, so geht auch für den, der fehlerhafterweise das Bewußtseyn seiner Endlichkeit verliert, in demselben Verhältnisse das Gottesbewußtseyn verloren, indem alsdann der Wahn seiner eigenen Unendlichkeit die Stelle des Got-

Digitized by Google

tesbewußtseyns einnimmt. Obgleich daher das Gottesbewußtseyn des Menschen durch das dem menschlichen Geiste immanente Bewußtseyn seiner eigenen Endlichkeit bedingt ist, so ist es doch als die nothwendige Folge und Ergänzung dieses Bewußtseyns seiner Endlichkeit eben so unmittelbar gewiß und immanent, ursprünglich, unveräußerlich, und für Niemand eines Beweises bedürftig.

Hiernach ist es deutlich, daß das Selbstbewußtseyn nicht allein „der Ursprung, die stetige Ursache der Religion" a), sondern ebensowohl das Bestimmende und Maßgebende ist für den Umfang unserer Vorstellungen von Gott, zugleich die Berechtigung und die Gewährleistung für unser gesammtes Erkennen. In der ersten Seite des Selbstbewußtseyns, dem Bewußtseyn der eigenen Endlichkeit, liegt nämlich die unfehlbare Gewährleistung für die Wahrheit unseres Erkennens, das Kriterium, nach welchem wir ohne Weiteres in jedem einzelnen Falle gewiß seyn können, ob unserem Erkennen die Wirklichkeit des Gegenstandes entspreche, oder nicht. Denn Alles, was innerhalb der Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren liegt, das können und sollen wir mit der Gewißheit der Wahrheit erkennen; was aber außerhalb dieser Grenzen liegt, das sollen wir gar nicht zu erkennen streben oder meinen, weil wir ohne Weiteres gewiß seyn können, daß hier unserem Erkennen keine Wahrheit zum Grunde liegt. Dasselbe läßt sich auch so ausdrücken: wenn sich unser Erkennen auf Gegenstände bezieht, welche innerhalb der Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren liegen, so ist es immer ein Wissen, vorausgesetzt, daß ihm keine Fehler oder Mängel ankleben, wel-

a) Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 7. Vergl. Studien und Kritiken, 1841. Heft 4, S. 963: In welcher Ausdehnung ist der Satz von der Ursächlichkeit des Selbstbewußtseyns in Sachen der Religion zu fassen?

Digitized by Google

che alsdann immer überzeugend nachzuweiſen ſind; bezieht es ſich aber auf Gegenſtände, welche außerhalb dieſer Grenzen liegen, ſo iſt es niemals ein Wiſſen, und ſo wenig dann die Wahrheit eines ſolchen Erkennens zu beweiſen iſt, eben ſo wenig läßt ſich auch ſeine Grundloſigkeit überzeugend darthun, ſo lange man nicht von der Nachweiſung ausgeht, daß es ſich über Gegenſtände erſtreckt, welche außerhalb der Grenzen des für unſer endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren liegen, und über welche alſo nichts gewußt werden kann.

Der Einwand, daß die von dem Kriterium der Wahrheit unſeres Erkennens ausgeſagte Gewißheit trüglich ſey, da es hiernach auf die Beſtimmung der Grenzen des für unſer endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren ankomme, und die Beſtimmung dieſer Grenzen doch wieder der Speculation anheimfalle, iſt im voraus abgeſchnitten. Für die Speculation bleibt hier kein Raum übrig. Es wäre auch vergeblich, die Beſtimmung jener Grenzen von der Speculation erwarten zu wollen; denn beides ſind entgegengeſetzte und einander aufhebende Begriffe. Das Weſen der Speculation nach dem hier allein zu beachtenden Sprachgebrauche beſteht darin, daß ſie die Grenzen des für unſer endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren nicht feſtſtellt und anerkennt; ſie kommt nur da vor, wo dieſe Grenzen verkannt ſind; ſie entſteht nur dadurch, daß dieſe Grenzen nicht beachtet und nicht aufgeſucht werden, und hört auf und geht in geſetzmäßiges Wiſſen über, ſobald man auf die Anerkennung dieſer Grenzen zurückgeht. Von ihr wird alſo die Beſtimmung der Grenzen des für unſer endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren weder erwartet, noch auch könnte ſie dazu dienen. Die Untrüglichkeit des Kriteriums der Wahrheit unſeres Erkennens beruht auf feſterem Grunde. Iſt das Bewußtſeyn unſerer Endlichkeit unmittelbar gewiß, urſprünglich und unveräußerlich, ſo iſt es auch eben ſo ge-

Digitized by Google

wiß, daß es möglich seyn muß, die Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren auf eine unzweifelhafte Art nachzuweisen und zu bestimmen.

Tritt man dem Gegenstande näher, so zeigt sich sogleich, daß die Kenntniß der Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren in demselben Verhältnisse fortgeführt und vervollständigt werden muß, in welchem eine gesetzmäßig fortschreitende Forschung sich erweitert. Ist aber irgendwo die Grenze wirklich gefunden, so kann von da an unser Wissen nur in der Aufbewahrung des Gefundenen und in der Ausbildung des Einzelnen auf der zurückgelegten Strecke bestehen. In unserer Zeit läßt sich schon nach den meisten Richtungen die Grenze erkennen, theils dadurch, daß sie wirklich erreicht ist, theils auch, indem sich nachweisen oder doch andeuten läßt, was den Nachkommen noch zu erreichen übrig bleibt und was auch für sie immer unerreichbar bleiben wird. Die Naturwissenschaften sind hier vorzüglich im Auge zu behalten. Ihr Gegenstand im Allgemeinen ist alles sinnlich Wahrnehmbare. Bei diesem weit umfassenden Stoffe macht sich die oft mehr als billig vernachlässigte Eintheilung in drei Gebiete geltend, von welchen das erste die uns zunächst umgebende äußere Welt, das zweite die Himmelskörper innerhalb unseres Sonnensystems und das dritte die Himmelskörper außerhalb desselben umfaßt. Nicht als wollte man diese Eintheilung dadurch begründen, daß die drei Gebiete dem Wesen nach einander unähnlich wären, sondern nur in Bezug auf den Umfang unseres Erkennens in jedem dieser Gebiete ist unter ihnen ein solcher Abstand, daß sich eine Eintheilung rechtfertigen läßt. Für die drei Gebiete gemeinschaftlich gilt der allgemeine Satz, daß das Wesen der Dinge an sich, so wie der Grund ihres Daseyns, außerhalb der Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren liegt, also für den Menschen nichts

enthält, was gewußt oder erkannt werden könnte. Was wir erkennen, ist immer nur die Beschaffenheit und in vielen Fällen eine Causalverbindung der Dinge, welche, so weit sie auch reichen mag, immer nur andere Stufen der Beschaffenheit, nicht aber das Wesen der Dinge nachweist und die vergebliche und müßige Frage nach dem Grunde ihres Daseyns nicht beantworten kann. Verschieden aber für jedes der drei Gebiete sind die Grenzen der für den Menschen erreichbaren Erkenntniß der Beschaffenheit der Dinge. Es fehlt viel, daß für das erste Gebiet, die uns zunächst umgebende äußere Welt, diese Kenntniß vollständig wäre; so wenig über den Kern seiner Erde, als über manche der wichtigsten Erscheinungen, welche täglich auf ihn einwirken, darf der Mensch erwarten, vollständige Aufklärung zu erhalten; aber es ist begreiflich, daß in diesem Gebiete am meisten entdeckt und erkannt ist, und noch am meisten zu entdecken und zu erkennen übrig bleibt. Auch in dem zweiten Gebiete, den Himmelskörpern unseres Sonnensystems, hat der Mensch durch Fleiß und Scharfsinn Vieles von der Beschaffenheit der Dinge erkannt. Wenn er aber die Größe und Entfernungen der Sonne und der Planeten von einander und von der Erde gemessen und die Gesetze für ihre Bewegungen und Einwirkungen auf einander entdeckt hat, und sogar durch die Kenntniß ihres Massengehaltes und ihrer Dichtigkeit zu einer, wenn auch nur überaus dürftigen Vergleichung ihres Zustandes mit dem unserer Erde gelangt ist, so ist dieß zwar ein Beweis für die Schärfe seiner Beobachtungsgabe, zugleich aber auch die größte Mahnung zur richtigen Erkenntniß seiner Endlichkeit. Denn es läßt sich jetzt schon übersehen, daß dasjenige, was in diesem zweiten Gebiete noch zu entdecken und zu erkennen übrig bleibt, in Vergleich zu dem jetzt schon Erkannten nur unbedeutend seyn kann; unsere Kenntniß dieses ganzen Gebietes wird also, wenn sie bis zu der Grenze des für

den Menschen Erreichbaren fortgeführt ist, niemals etwas Anderes seyn, als eine durch unseren Standpunkt begünstigte und in manchen Resultaten erfolgreiche Beobachtung des Verlaufs der Dinge in ihren allgemeinsten Umrissen, sie wird sich aber nie zu einer irgend ausführlichen Kenntniß der Beschaffenheit der Himmelskörper unseres Sonnensystems erheben. Das Bemerkenswertheste aber ist, daß eine genügende Unterscheidung dieses zweiten Gebietes von dem dritten, den Himmelskörpern, die nicht zu unserem Sonnensysteme gehören, nicht gar häufig angetroffen wird. Man ist gewohnt, alle die unzählbaren Gestirne des Himmels für den eigentlichen Gegenstand der bewunderten Wissenschaft der Astronomie zu halten, und es entgeht uns dabei meistens vollkommen, daß alle diese Gestirne des dritten Gebietes niemals Gegenstand weder dieser Wissenschaft, noch irgend eines menschlichen Wissens werden können. Die einzige in diesem Gebiete mögliche Beobachtung, daß nämlich in kaum merkbaren Bewegungen einzelner Gestirne die Gesetze wieder zu erkennen sind, nach welchen in unserem Sonnensysteme die Bewegungen stattfinden, ist zwar von Interesse, kann aber bei dem nie auszufüllenden Mangel aller übrigen Daten zu keinen erheblichen Folgerungen führen. Was also der menschliche Geist außerhalb der engen Grenzen seines Sonnensystems von der Beschaffenheit der Dinge erkannt hat und jemals erkennen wird, verschwindet und ist für nichts zu achten. So wie unsere nicht weiter zu verbessernden Fernröhre keine Einwirkung auf irgend eines dieser unzählbaren Gestirne ausüben, so wird auch nie in eines Menschen Geist eine Vorstellung von den Größen, Maßen und Verhältnissen kommen, die dort herrschen mögen. Hieran, an diesen Gliedmaßen der Unendlichkeit, kann man lernen, was selten eingestanden wird, daß der Mensch, dem alle das Unendliche meinenden Ausdrücke so geläufig sind, keinen Begriff von

dem Unendlichen hat, und während also die Astronomie gepriesen wird als die Wissenschaft, welche den staunenswürdigen Umfang des menschlichen Erkenntnißvermögens recht anschaulich mache, so sollte man im Gegentheile behaupten, daß keine Wissenschaft so sehr als diese die Endlichkeit und Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens einzuprägen im Stande ist a).

Wenn daher das menschliche Wissen, nicht zwar in dem dritten, kaum in dem zweiten, wohl aber in dem ersten der genannten Gebiete, wenn auch keiner unendlichen Erweiterung, wohl aber einer endlosen Bereicherung fähig ist, so bleibt dagegen die zweite Seite unseres unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns, das Gottesbewußtseyn, immer unverändert und kann nicht zunehmen. Denn das ist das Gottesbewußtseyn, daß uns ein Wissen gegeben ist von dem, was außerhalb der Grenzen unserer Endlichkeit liegt; wäre also unser Wissen von dem, was außerhalb der Grenzen unserer Endlichkeit liegt, einer Zunahme fähig, so müßten die Grenzen unserer Endlichkeit in demselben Verhältnisse für uns verschwinden, was nach dem Vorigen unmöglich ist. Es folgt also, daß unser Wissen von dem, was da anfängt, wo die Grenzen unserer Endlichkeit sind, oder von Gott, immer nur ein Wissen von dem Daseyn, niemals aber von dem Soseyn Gottes seyn könne. Finden sich also irgendwo, sowohl in philosophischen Systemen, als auch in dem kirchlichen Systeme christlicher Lehre, Aussagen über das Soseyn Gottes, so müssen sie, hier sowohl wie dort, als das Ergebniß bloßer Speculation und

a) Es bleibt zu wünschen, daß die von Kant, Kritik d. reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 603. ausgesprochene Erwartung von der nothwendigen Einwirkung der neueren Gestaltung der Astronomie auf die Ausbildung der höchsten Erkenntnisse in Religion und Philosophie mehr, als geschehen ist, in Erfüllung gehen möge.

Digitized by Google

eines menschlichen Scheinwissens zurückgewiesen werden.

Was zuerst die Systeme der Philosophie betrifft, so ist in ihnen leider kein Mangel an Aussagen über das Soseyn Gottes. Es ist wohl keines unter diesen Systemen, sowohl der vorchristlichen, als auch der neueren Zeit, welches sich nicht die Beschreibung dessen, was außerhalb der Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren liegt, zur eigentlichen Aufgabe der Untersuchung gesetzt hätte. Begeht man den Fehler, sich mit diesen Systemen auf gleichen Boden zu stellen, so ist keines derselben zu widerlegen; jedes hat dann Recht, und wenn zwei oder mehrere mit einander in Widerstreit gerathen, so entscheidet nicht die innere Wahrheit, deren sie, so weit die Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren überschritten sind, sämmtlich ermangeln, sondern nur die Geschicklichkeit der Streitenden. Nur dadurch ist die Haltlosigkeit dieser Systeme aufzudecken, daß nachgewiesen wird, wie sich die wichtigsten der von ihnen gebildeten Erkenntnisse auf Gegenstände beziehen, welche außerhalb der Grenzen des für unser endliches Erkenntnißvermögen Erreichbaren liegen, und über welche sich daher wohl, wenn es seyn soll, reden, aber niemals etwas wissen läßt. Den Antrieb zu diesen Systemen gab dasselbe dem Menschen natürliche Verlangen nach Aufklärung über das Verhältniß seiner Endlichkeit zu dem, was außer ihr ist, welches auch zur Bildung der religiösen Vorstellungen hingeführt hat. Dieß geht schon daraus hervor, daß die wichtigsten Fragen, deren Beantwortung die Metaphysik sich zum Geschäfte macht, dieselben sind, welche auch die Religion zu beantworten hat, noch mehr aber daraus, daß zur Zeit der griechischen vorchristlichen Philosophie diese Fragen durchaus zusammenfielen und identisch waren. Den Griechen mußte die Philosophie in jeder Beziehung die Religion ersetzen, und sie that dieß nicht allein in wis-

Digitized by Google

senschaftlicher Beziehung als eine Summe von Erkenntnissen, sondern auch in Beziehung auf die Lebens- und Handlungsweise, welche von ihr ihre Bestimmung annahm. Bei uns dagegen hat die Philosophie, was ohne haltbaren Grund nicht selten verkannt wird, in wissenschaftlicher Beziehung den größten Theil, in Beziehung aber auf die Lebens- und Handlungsweise das Ganze ihrer Wichtigkeit an die Religion abgegeben, wodurch das gewissermaßen untergeordnete Verhältniß, in welches die Philosophie gerathen ist, sich von selbst erklärt.

Die für den wichtigsten Gegensatz, der in unser Bewußtseyn treten kann, sehr glücklich gewählten Ausdrücke Daseyn und Soseyn Gottes, welche, wenn auch nicht in ausgedehnter Anwendung, zuerst bei Schleiermacher und dann bei Nitzsch vorkommen, geben nahe Veranlassung, eine Schuld der Gerechtigkeit gegen das Andenken Kant's abzutragen, dem das unbestrittene Verdienst zukommt, die Umlenkung der Wissenschaft von dem unfruchtbaren Wege eines sich überallhin ausdehnenden Scheinwissens errungen zu haben, obgleich es sich freilich erwiesen hat, daß man diese Errungenschaft zum größten Theile wieder eingebüßt hat. Zu der Zeit, in welche Kant's Schriften fallen, hatte die Wissenschaft noch nicht diejenige Schärfe des Ausdrucks erreicht, welche ihr seitdem vielfach zu Theil geworden ist. Hierher ist zu rechnen, daß der Ausdruck Daseyn Gottes in Kant's Abhandlung über die Unmöglichkeit eines ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweises für das Daseyn Gottes (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 620.) zu rasch gewählt war. So gegründet auch die Einwürfe seyn mögen, welche sich besonders gegen die Form dieser sogenannten Beweise und schon gegen die Bezeichnung Beweis für das Daseyn Gottes vorbringen lassen, da Niemand fordern sollte, daß man ihm die unmittelbare Gewißheit seines Selbstbewußtseyns, dessen wichtigster Theil das Gottesbewußtseyn ist, beweisen möge, so würde doch Kant's

Digitized by Google

Argumentation gegen diese Beweise in das Leere fallen, wenn man annehmen dürfte, daß er unsere unmittelbare Gewißheit des Daseyns Gottes hätte angreifen wollen. Es zeigen jedoch viele Stellen, sowohl in jener Abhandlung selbst, als auch außerdem, z. B. S. 724. 781. 857. u. a., daß es Kant gar nicht einfallen konnte, die unmittelbare Gewißheit unseres Gottesbewußtseyns bestreiten zu wollen. Was er durch jene Abhandlung und alles Andere, was er in derselben Richtung geschrieben hat, beabsichtigte, war die Nachweisung, daß weder die uns zugängliche Kenntniß der sinnlich wahrnehmbaren Welt, noch auch der ganze Vorrath von Ideen und Begriffen, mit einem Worte, daß keine geistige Thätigkeit uns zu Urtheilen über das Wesen Gottes berechtigen könne; hätte er also statt des Ausdrucks Daseyn Gottes, den er mit Unrecht brauchte, den Ausdruck Soseyn Gottes gewählt, so müßten wir ihm nicht allein vollkommen beistimmen, sondern alles wahre Bestreben in der Wissenschaft könnte auch nur darauf gerichtet seyn, jene Ansichten nach jeder Seite hin zu vervollständigen und zu ergänzen.

An die eigentlichen Systeme der Philosophie schließen sich zunächst diejenigen theologischen Lehrgebäude, bei welchen irgend ein philosophisches System zur Stütze oder Erklärung christlicher Glaubenssätze angewandt ist. In dem Maße, in welchem das hierzu gewählte philosophische System in bloßer Speculation die Grenzen überschreitet, in welchen das für das endliche Erkenntnißvermögen des Menschen Erreichbare eingeschlossen ist, und folglich unmögliche Aussagen über das Soseyn Gottes enthält, in demselben Maße wird auch dem auf dieses System gestützten theologischen Lehrgebäude die nöthige Begründung fehlen. In neuerer Zeit hat es besonders D. D. F. Strauß unternommen, den christlichen Religionslehren ein philosophisches System zu Grunde zu legen, und zur Anwendung des Gesagten auf einen bestimmten Fall möge hier eine Betrachtung dieses Unternehmens folgen. Obgleich di

Thätigkeit des genannten Kritikers mehr angreifend und einreißend als aufbauend gewesen ist, so hat sich doch auch für ihn die Aufgabe ergeben, das „kritisch Vernichtete" dogmatisch wieder herzustellen, und er hat die Art, wie er die Herstellung des Dogma verstanden wissen will, am Schlusse des zweiten Bandes der dritten Ausgabe seiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu zwar kurz, aber doch genügend dargestellt. „Der Kritiker," heißt es hier, „sofern er sich von dem Freigeist und Naturalisten (die naturalistische Vorstellungsweise ist von Strauß überall mit siegreichen Waffen bekämpft) unterscheidet, ist sich des Inhalts der höchsten Religion, der christlichen, als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit bewußt; indem er den christlichen Inhalt, wie er in den evangelischen Urkunden als Geschichte Jesu vorliegt, durch den Zweifel in Anspruch nimmt, reflectirt sich dieser christliche Inhalt in sich und sucht eine Freistätte im Innern der Gläubigen, wo er aber nicht als bloße Geschichte vorhanden ist, sondern als in sich reflectirte Geschichte, das heißt als — Bekenntniß und Dogma." Hier wäre nun zunächst zu fragen, wie es denn zugehe, daß ein Begriff dadurch, daß er sich in sich reflectire, zu einem anderen Begriffe werde, oder warum die christliche Geschichte durch das sich in sich Reflectiren gerade Bekenntniß und Dogma und nicht ebensowohl etwas Anderes werden könne, z. B. bestimmt ausgesprochene, jede weitere Kritik, die doch nun erst anheben soll, im voraus ausschließende Liebe zu dieser Geschichte, oder Gleichgültigkeit gegen dieselbe, was doch noch kein bestimmtes, sondern höchstens etwa ein für Jeden verschiedenes Bekenntniß und Dogma abgeben könnte. Will man die Worte: der christliche Inhalt reflectirt sich in sich, zunächst in die eigene Sprache übersetzen, um gewiß zu wissen, daß, wenn man sie in der fremden annehmen wolle, nichts Dunkeles sich darin verbergen könne, so zeigt

sich, daß ein Begriff weder dadurch, daß er sich in sich zurückbeugt, noch auch dadurch, daß er in sich wiederscheint, zu einem anderen, und am allerwenigsten zu irgend einem bestimmten anderen Begriffe werden kann. Eben so wenig ist dem beizustimmen, was der nächste Satz enthält. „Erwacht daher," heißt es weiter, „allerdings auch gegen das in seiner Unmittelbarkeit auftretende Dogma, wie gegen jede Unmittelbarkeit, die Kritik als Negativität und Streben nach Vermittelung: so ist diese doch nicht mehr, wie bisher, historische, sondern dogmatische Kritik, und erst durch beide hindurchgedrungen, ist der Glaube wahrhaft vermittelt oder zum Wissen geworden." Es wäre offenbar zu weit gegangen, wenn man der Kritik das Recht einräumen wollte, sich gegen „jede Unmittelbarkeit" zu erheben. Die Worte unmittelbar und unvermittelt sind hier als gleichbedeutend genommen, was sie keinesweges sind; das Unmittelbare ist nicht das Unvermittelte, in welchem ein Streben nach Vermittelung Raum finden könnte, sondern im Gegentheile das wahrhaft Vermittelte, da jeder Versuch einer Vermittelung nirgends anders, als eben in diesem unmittelbar Gewissen seine Begründung finden könnte. Gegen das Unvermittelte mag also die Kritik erwachen, wollte sie aber auch das unmittelbar Gewisse, nämlich das Selbstbewußtseyn, welches sich auf der einen Seite in dem Bewußtseyn unserer Endlichkeit, auf der anderen in dem Gottesbewußtseyn ausspricht, durch den Zweifel in Anspruch nehmen, so würde sie ihre Bestimmung verkennen. Denn wer kann an der unmittelbaren Gewißheit seines Selbstbewußtseyns zweifeln? Wer kann fordern, daß man ihm seine Endlichkeit beweise? Eine solche Forderung, so nahe sie durch die neueste Gestaltung der Wissenschaft auch gelegt seyn mag, würde doch unter allen Umständen maßlos und unerhört bleiben. „Die Wissenschaft," heißt es ferner, indem sich der Verfasser nach einer kurzen Schilderung der wichtigsten Erscheinungen d

Theologie der Darstellung seiner eigenen Ansichten nähert, „die Wissenschaft in ihrer neuesten Entwickelung hat erkannt, daß das Unendliche als bleibendes Jenseits des Endlichen festhalten, es verendlichen heiße; sie hat begriffen, daß das Unendliche im Setzen und Wiederaufheben des Endlichen sich selbst erhält, die Idee in der Gesammtheit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht, daß nichts werden kann, was nicht an sich schon ist, also auch vom Menschen sich nicht verlangen läßt, sich mit Gott zu versöhnen und göttlichen Sinnes zu werden, wenn diese Versöhnung und Vereinigung nicht an sich schon vollbracht ist." Einem jeden dieser Sätze muß widersprochen werden. Wie kann das Unendliche dadurch, daß ich es, als ein für das endliche Erkenntnißvermögen des Menschen schlechthin Unerreichbares, nicht festhalte, denn was man nicht hat, kann man nicht halten, sondern mir gegenüber als Daseyendes, aber nie als Soseyendes erkenne, zu etwas Endlichem werden? Jeder sieht, daß es vielmehr immer das Unendliche bleiben muß. Daß aber die Wissenschaft in ihrer neuesten Entwickelung die Art und Weise begriffen habe, wie das Unendliche sich selbst erhält, muß deßhalb geleugnet werden, weil sie, so lange sie menschliche Wissenschaft bleibt, von dem Unendlichen gar nichts, und folglich auch nicht die Art und Weise seiner Erhaltung, begreifen kann, weßhalb alle auf dieses angebliche Begreifen gebauten Folgerungen in sich zerfallen. Auf diesen Folgerungen beruht jedoch das ganze Gebäude der straußischen Ansichten über das Christenthum, welche ihrerseits eine weitere Ausbildung der von Strauß in folgenden Worten gezeichneten Ansichten Hegel's und seiner Nachfolger enthalten. „Wenn Gott als Geist ausgesprochen wird, so liegt darin, da auch der Mensch Geist ist, bereits, daß beide an sich nicht verschieden sind." Dieser Satz ist eben so richtig, als der: der Mond ist ein Himmelskör-

per, und der Sirius (eine uns vollkommen unbekannte Größe) ist ein Himmelskörper, und nun ist der Schluß nicht: folglich sind beide Himmelskörper, sondern: folglich sind beide einander gleich. Die negative Form: Gott und Mensch sind nicht verschieden, ist, obgleich sie milder seyn mag, mit der positiven: sie sind gleich, vollkommen übereinstimmend, und auch die Worte „an sich" enthalten keine Beschränkung, da, wie aus dem Folgenden hervorgeht, die wahre Einheit des Unendlichen und Endlichen gemeint ist. „Näher ist in der Erkenntniß Gottes als Geistes, da der Geist wesentlich dieß ist, in der Unterscheidung seiner von sich identisch mit sich zu bleiben, im Anderen seiner sich selbst zu haben, dieß enthalten, daß Gott nicht als sprödes Unendliche außer und über dem Endlichen verharrt, sondern in dasselbe eingeht, die Endlichkeit, die Natur und den menschlichen Geist nur als seine Entäußerung setzt, aus der er eben so ewig wieder in die Einheit mit sich selbst zurückkehrt." Prämisse und Schluß sind gleich trügerisch. Der Geist an sich ist gar nicht zu definiren; sagt man: der menschliche Geist, so ist die Definition möglich, weil sich die Grenzen des menschlichen Geistes nachweisen lassen; heißt es aber der Geist schlechthin ohne diesen beschränkenden Zusatz, so ist damit das Unendliche gemeint, und das Unendliche ist für das endliche Erkenntnißvermögen des Menschen schlechthin unerreichbar und deßhalb nicht zu definiren. Eben so wenig, wie jede andere Erklärung des Unendlichen, kann also die angenommen werden, daß das Wesen des Unendlichen darin bestehe, in der Unterscheidung seiner von sich identisch mit sich zu bleiben; wollte man aber sagen, wenn diese Erklärung, welche sich dem Verständnisse des Menschen doch am meisten empfehle, nicht zugelassen werde, dann sey gar keine Erklärung des Unendlichen möglich, so würde eben darin die volle Wahrheit liegen. Auf diesen unmöglichen Un-

Digitized by Google

terricht über das Unendliche gründet sich jedoch folgende weitere Belehrung. „So wenig der Mensch als bloß endlicher und an seiner Endlichkeit festhaltender Geist Wahrheit hat, so wenig hat Gott als bloß unendlicher, in seiner Unendlichkeit sich abschließender Geist Wirklichkeit; sondern wirklicher Geist ist der unendliche nur, wenn er zu endlichen Geistern sich erschließt, wie der endliche nur dann wahrer ist, wenn er in den unendlichen sich vertieft. Das wahre und wirkliche Daseyn des Geistes also ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch: weder allein seine Unendlichkeit, noch allein seine Endlichkeit, sondern die Bewegung des Sichhingebens und Zurücknehmens zwischen beiden, welche von göttlicher Seite Offenbarung, von menschlicher Religion ist." Auf diese Negation der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit des Menschen, mit welcher alles wahre und wirkliche Daseyn der Vereinigung beider, dem Gottmenschen, vorbehalten wurde, hatte nun der Vorgänger unseres Kritikers eine Erklärung aller Phasen des Lebens und Wirkens des Gottmenschen gegründet, seiner Zeugung, seiner Geburt, seiner Wunder, seines Todes, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt. Wem die Negation der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit des Menschen gerecht ist, der mag sich mit den auf dieselbe gestützten Erklärungen zu befreunden suchen; wer aber diese Negation als das Oppositum des unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns verworfen hat, für den sind auch alle diese Erklärungen der Reihe nach unrettbar verloren. Aber das letzte Wort dieser orthodoxen Religionsphilosophie war von dem Stifter derselben noch nicht ausgesprochen worden. Obgleich er dem Einzelnen als Mitglied der Gemeinde eine Theilnahme an dem Leben des Gottmenschen zugesprochen hatte, sofern „die in dem Gottmenschen gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen allgemeines Bewußtseyn wird, und die Ge-

Digitized by Google

meinde die Momente seines Lebens, welche er äußerlich durchlief, in sich auf geistige Weise wiederholen muß," welches dadurch bewirkt wird, daß „der Gläubige, wie Christus, dem Natürlichen — aber nur innerlich, wie er äußerlich — sterben, geistig, wie Christus leiblich, sich kreuzigen und begraben lassen muß, um durch Aufhebung der Natürlichkeit mit sich als Geist identisch zu seyn und an Christi Seligkeit und Herrlichkeit Antheil zu bekommen", so war doch dem Menschen für sich, als bloß endlichem Geiste, alle Wahrheit des Daseyns abgesprochen, und das wahre und wirkliche Daseyn des Geistes nur dem Gottmenschen zuerkannt. Hier war der nächste Punkt, an welchem für solche Lehren eine weitere Ausbildung erwartet werden konnte, durch welche der Anspruch des Einzelnen oder auch der Menschheit auf ein wahres und wirkliches Daseyn des Geistes wieder hergestellt würde. Eine solche weitere Ausbildung ist durch Strauß erfolgt, und zwar auf die kühnste und consequenteste Weise. Seine Einwürfe gegen die Folgerungen, welche Hegel aus seinen, von Strauß ohne Widerrede angenommenen Prämissen herleitet, bestehen in Folgendem. „Wenn ich mir denken kann (?), daß der göttliche Geist in seiner Entäußerung und Erniedrigung der menschliche, und der menschliche in seiner Einkehr in sich und Erhebung über sich der göttliche ist, so kann ich mir deßwegen noch nicht vorstellen, wie göttliche und menschliche Natur die verschiedenen und doch verbundenen Bestandtheile einer geschichtlichen Person ausgemacht haben können; wenn ich den Geist der Menschheit in seiner Einheit mit dem göttlichen im Verlaufe der Weltgeschichte immer vollständiger als die Macht über die Natur sich bestätigen sehe (?), so ist dieß etwas ganz Anderes, als einen einzelnen Menschen für einzelne willkürliche Handlungen mit solcher Macht ausgerüstet zu denken; vollends aus der Wahrheit, daß die aufgeho-

Digitized by Google

bene Natürlichkeit das Auferstehen des Geistes sey (?), wird die leibliche Auferstehung eines Individuums niemals folgen." Was nun Strauß an die Stelle setzt, ist Folgendes. „Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heißt dieß soviel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden seyn müsse? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen, in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber immer nur unvollständig abzudrücken: sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee seyn? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit?..... Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde (sic) endliche Geist," — und nun folgt für alle Phasen des Lebens und Wirkens des mit der Menschheit identificirten Gottmenschen eine neue Reihe von Erklärungen, welche sämmtlich nicht haltbarer sind, als die auch darunter begriffene Versicherung, daß im Verlaufe der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur, im Menschen wie außer demselben, bemächtige, und diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt werde, eine Versicherung, bei welcher mehr an Dampfmaschinen,

Digitized by Google

electro-magnetiſche Apparate und aſtronomiſche Calender, als an die dem Kundigen wohl gegenwärtigen Grenzen unſerer phyſikaliſchen und aſtronomiſchen Wiſſenſchaft gedacht zu ſeyn ſcheint. Die Prämiſſe, daß nur da wahres und wirkliches Daſeyn des Geiſtes ſey, wo der göttliche Geiſt in ſeiner Entäußerung und der menſchliche in ſeiner Erhebung ſich vereinigen ſollen, iſt alſo auch bei Strauß die Grundlage geblieben; nur das Subject, welchem die daraus herfließenden Prädicate beigelegt werden, hat ſich verändert, und man muß geſtehen, daß hier die größere Conſequenz auf Seiten des Kritikers liegt. Denn die Behauptung, daß der menſchliche Geiſt an ſich eines eigenthümlichen, wahren und wirklichen Daſeyns ermangele, konnte unmöglich von längerem Beſtande ſeyn; und wenn man dieſe Behauptung doch nicht geradezu aufgeben, ſondern die Anſicht feſthalten wollte, daß nur in der Vereinigung des göttlichen und menſchlichen Geiſtes ein wahres Daſeyn des Geiſtes möglich ſey, ſo lag nichts näher, als der Umtauſch des Subjects, auf welches die von dieſer Vereinigung ausgeſagten Prädicate nicht recht paſſen wollten, gegen ein anderes, auf welches ſie beſſer zu paſſen ſchienen, oder die Entdeckung, daß das allein wahre, alſo gottmenſchliche, Daſeyn des Geiſtes nicht in einer ſchwer zu realiſirenden Nachbildung einer einmal und nicht wieder vorgekommenen Exiſtenz, ſondern vielmehr in dem friſchen, kräftigen, von Jedem empfundenen Daſeyn, alſo in der Menſchheit ſelbſt liegen müſſe. So kam das eigenthümliche, wirkliche Daſeyn des menſchlichen Geiſtes wieder zu ſeinem Rechte, aber zu welchem Rechte! zu einer Souveränität, welche er nicht angeſprochen, zu einer Alleinherrſchaft, welche jedes andere Recht, jedes andere Daſeyn, ſogar das Daſeyn Gottes (nämlich Gottes an ſich, da der göttliche Geiſt nur in ſeiner Vereinigung mit dem menſchlichen Wahrheit und Wirklichkeit haben ſoll)

Digitized by Google

aufhebt, und welche nicht anders gewonnen werden konnte, als durch Vernichtung einer Religion, und welcher Religion! Denn daß hierauf von Christo überhaupt noch die Rede ist, bleibt bloße Accommodation. Wenn die Menschheit der Gottmensch ist, so gibt es keinen anderen Gottmenschen. Zwar wird dieß auch von Strauß nicht behauptet; Christus ist ihm nur, gerade wie den Naturalisten, die er vorher in der von ihnen gewählten Erklärung der evangelischen Geschichte mit so vielem Glücke bekämpft hatte, eines jener hochbegabten Individuen, welche auf den verschiedenen Lebensgebieten die Entwickelung des Geistes in der Menschheit zu höheren Stufen zu erheben berufen sind, und welche wir auf den außerreligiösen Feldern als „Genie's" zu bezeichnen pflegen, so wie es überhaupt „nur zur geschichtlichen Form gehört, daß der absolute Inhalt der Christologie an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint." Allein in dem allen liegen versteckte Widersprüche. Wenn die Menschheit der Gottmensch ist, und ein wahres und wirkliches Daseyn des Geistes nur in dem Leben der Menschheit als des Gottmenschen besteht, so kann es nicht zu der geschichtlichen Form gehören, sondern es ist vielmehr ganz undenkbar, daß der absolute Inhalt der Christologie oder des gottmenschlichen Daseyns der Menschheit an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft seyn sollte; denn vor diesem Einzelnen müßte die Menschheit entweder nicht der Gottmensch gewesen seyn, was mit der Prämisse streitet, oder sie wäre sich ihres gottmenschlichen Daseyns nicht bewußt gewesen; ein geistiges Daseyn aber, welches sich seiner selbst als eines solchen nicht bewußt ist, ist kein geistiges Daseyn, und es würde also, da alles andere geistige Daseyn der Prämisse zufolge ohnehin ausgeschlossen ist, folgen, daß bis zu dem Anfange der christlichen Zeitrechnung gar kein geistiges Daseyn, weder bei Gott, noch bei den Menschen, vor-

Digitized by Google

handen gewesen wäre. Und wo wäre der Grund, daß nicht Sokrates, Plato und Andere vor und nach ihnen, die doch auch „Genie's" waren, der Menschheit gesagt hätten, daß sie der Gottmensch sey? Freilich, ist die Menschheit der Gottmensch, welcher allein geistiges Daseyn hat, so ist sie es auch von Anfang her, und Niemand brauchte es ihr dann zu sagen, was auch Niemand konnte, denn woher hätte gerade er es genommen? Dann aber brauchte es auch Christus ihr nicht zu sagen, und, was das Schlimmste ist, er hat es ihr auch gar nicht gesagt. Mit Unrecht also beruft sich Strauß auf ein Zeugniß, welches nicht abgelegt worden ist, auf einen geschichtlichen Anfangspunkt, der in dieser Beziehung gar kein Anfang war, und wenn er überhaupt den Namen Christi nennt, so kann es nur aus Pietät geschehen.

Wenn also sowohl den Systemen der Philosophie, als auch den auf diese Systeme gestützten Erklärungen christlicher Glaubenssätze der Vorwurf entgegensteht, daß sie ein Wissen von dem vorgeben, was für das Erkenntnißvermögen des Menschen unerreichbar ist, so scheint nichts übrig zu bleiben, als das kirchliche System christlicher Lehre ohne Untersuchung anzunehmen. Dem steht jedoch zunächst schon die äußere Schwierigkeit entgegen, daß es (im engeren Sinne) mehr als ein kirchliches System christlicher Lehre gibt, nämlich das der beiden schon an sich und außerdem durch Völkerverträge gleichberechtigten christlichen Hauptconfessionen, und daß die eifrigsten Anhänger beider Kirchengemeinschaften, gerade diejenigen, die man vorzugsweise und beinahe ausschließend die christlichen zu nennen angefangen hat, behaupten, daß das Unterscheidende beider Kirchengemeinschaften die wesentlichsten Lehren des Christenthums betreffe, und an eine Vereinigung beider nicht zu denken sey. Dazu kommen noch, um der dritten Hauptconfession, welche sich aus guten Gründen von dem Streite der beiden an

deren fern gehalten hat, obgleich sie einer Vereinigung durchaus abgeneigt ist, gar nicht zu gedenken, mehrere kleinere christliche Kirchengemeinschaften, von welchen sich, obgleich sie aus ganz individuellen Auffassungen des Christenthums hervorgegangen sind, denen sich mit demselben Rechte andere entgegensetzen ließen, eine Rückkehr zur Mutterkirche am wenigsten erwarten läßt, weil sie ihren Lehrmeinungen am eifrigsten anhängen. Will man also nicht den blinden Grundsatz: cuius regio, eius est religio in größerer oder geringerer Ausdehnung gelten lassen, so muß die Wahl unter diesen kirchlichen Systemen christlicher Lehre frei bleiben, und der ist noch glücklich zu preisen, der eine solche Wahl mit der gehörigen Geistesfreiheit und der nothwendigen Vorbereitung treffen kann.

Aber tiefer als dieser confessionelle Unterschied zieht sich durch die gesammte Christenheit eine andere Spaltung hin, welche diejenigen, die überhaupt in Sachen der Religion jeden Gebrauch der Vernunft für ausgeschlossen erklären und deßhalb das kirchliche System ohne Untersuchung annehmen, von denen unterscheidet, welche der menschlichen Vernunft in Sachen der Religion irgend ein Urtheil zugestehen. Diese letzteren unterscheiden sich wieder auf die mannichfaltigste Weise, je nachdem die Grenze, bis zu welcher der menschlichen Vernunft ein Urtheil zugestanden wird, näher oder entfernter gesteckt wird; sie alle gehören aber zu der einen Hauptrichtung, welche überhaupt der menschlichen Vernunft ein Urtheil in Sachen der Religion zugesteht, ohne daß hierbei im voraus bestimmt werden könnte, wie weit sich dieses Urtheil zu erstrecken habe.

Merkwürdigerweise fehlt es dieser Hauptrichtung an einem Namen; es ist aber auch gar nicht zu rathen, ihr einen Namen auszusuchen, weil schon ein arger Mißbrauch damit getrieben wird, einer jeden Richtung Na-

Digitized by Google

men aufzudrängen, welche, weil sie in einem Worte bestehen sollen, immer theils mehr, theils weniger sagen, als sie sagen sollten. Wollte man diese Hauptrichtung, welche darin besteht, daß sie überhaupt in Sachen der Religion der menschlichen Vernunft (ratio) ein Urtheil zugesteht, ohne daß hier im voraus bestimmt werden könnte, wie weit sich dieses Urtheil zu erstrecken habe, die rationalistische nennen, so würde dem schon entgegenstehen, daß dieses Zugeständniß keineswegs der wesentlichste Bestandtheil dieser Hauptrichtung, folglich auch zur Bestimmung des Namens nicht geeignet ist; außerdem wäre aber auch jene Benennung deßhalb unmöglich, weil der Name Rationalismus schon in einer ganz anderen, freilich unbegründeten Bedeutung gebräuchlich ist. Die größte Verwirrung ist nämlich dadurch hervorgebracht worden, daß der Name Rationalismus gemeinhin für den Gegensatz des Supranaturalismus, wohl auch des geoffenbarten Glaubens genommen wird, was er gar nicht ist. Der Gegensatz des Supranaturalismus ist in Wirklichkeit nur der Naturalismus, eine in neuerer Zeit von Bahrdt, Venturini und in würdigerer Weise von Paulus verfolgte Richtung, deren Eigenthümliches darin besteht, daß sie die evangelische Geschichte durch freie Combination und Interpretation einzelner in derselben vorgetragener Umstände, durch Versetzung oder Hinweglassung anderer, in den gewohnten (natürlichen) Zusammenhang der Dinge einzureihen sucht. Das Ungenügende dieser Richtung ist hinreichend nachgewiesen, und daß in ihr der Rationalismus nicht zusammengefaßt werden kann, geht unter Anderem daraus hervor, daß sie von Niemand treffender als von dem Verfasser der kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu, einem unbezweifelten Rationalisten, widerlegt worden ist. Die Zeit dieser naturalistischen Richtung ist vorüber und ihr Ansehen verloren; geht man von dem in neuerer Zeit hervorragendsten

Bearbeiter theologiſcher Materien, von Schleiermacher, hin über die Hochſchulen des nördlichen, des mittleren und ſüdlichen proteſtantiſchen Deutſchlands bis zurück zu den orthodoxen Nachfolgern Hegel's, ſo wird man, mit ſeltenen Ausnahmen, kaum einem hervorragenden Anhänger dieſer Richtung begegnen. Sehr nahe alle angeſehenen Theologen der proteſtantiſchen Kirche gehören der ſupranaturaliſtiſchen Richtung an; eben deßhalb gehört keiner von dieſen der rationaliſtiſchen Richtung an, wenn man dieſelbe, wie es gemeinhin geſchieht, für identiſch mit der naturaliſtiſchen, alſo für den Gegenſatz des Supranaturalismus hält; ſie gehören aber alle der rationaliſtiſchen Richtung an, wenn man darunter, wie es nicht geſchieht, diejenige Hauptrichtung verſtehen könnte, welche überhaupt der menſchlichen Vernunft in Sachen der Religion ein Urtheil zugeſteht, ohne im voraus zu beſtimmen, wie weit ſich dieſes Urtheil zu erſtrecken habe. Denn ſie alle, ſo mannichfaltige Unterſchiede auch zwiſchen ihnen beſtehen mögen, geſtehen der menſchlichen Vernunft in Sachen der Religion mehr als ein Urtheil zu, und ſie können nicht anders, und wer der proteſtantiſchen Kirche Beſtand wünſcht, muß das im Allgemeinen, wie weiter unten näher zu erörtern iſt, recht und billig finden.

Damit ſoll jedoch nicht geſagt ſeyn, daß dieſe letzte Hauptrichtung ausſchließend oder auch nur vorzugsweiſe dem Proteſtantismus, die erſte aber dem Katholicismus angehöre. Wer dieß annehmen wollte, würde ſich ſchon dadurch widerlegt finden, daß dieſe Spaltung weit älter iſt, als die Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts. Sie reicht bis in die älteſten Zeiten nach Gründung der Kirche hinauf und hat ſich im 16. Jahrhunderte kaum lebhafter bemerklich gemacht, als im dritten, vierten und fünften. Und auch noch jetzt zieht die Richtung, die den Vernunftgebrauch in Sachen der Religion für nothwen-

dig erklärt, durch die katholische Kirche eben sowohl hin, als durch die protestantische, nur mit dem Unterschiede, daß sie in der letzteren, vermöge der in ihr herrschenden christlichen Lehr- und Glaubensfreiheit, mehr an das Licht tritt, als in der katholischen, in welcher sie überall, wo sie als Lehre hervortritt, mit derselben Consequenz als vor der Reformation, nur freilich mit veränderten Mitteln, zurückgedrängt wird; aber sie besteht, und ist in der voltairischen Schule und in den Religionsdecreten des französischen Nationalconvents gar sehr im Uebermaße aufgetreten. Solche Erscheinungen, wie die zuletzt genannten, sind nur durch das Emporschnellen hart niedergedrückter Kräfte erklärbar und deßhalb in der protestantischen Kirche für immer ausgeschlossen, so lange eine seit drei Jahrhunderten erworbene christliche Lehr- und Glaubensfreiheit, von welcher im Ganzen kein unwürdiger Gebrauch gemacht worden ist, die sicherste Schutzwehr gegen dieselben bildet. Wenn dieß festgehalten werden muß, so ist von der anderen Seite zuzugeben, daß auch die entgegengesetzte Richtung, welche der Vernunft gar kein Urtheil zugesteht und das kirchliche System, wie es sich im Verlaufe der Jahrhunderte ausgebildet hat, ohne Untersuchung annimmt, der protestantischen Kirche nicht fremd ist und, wenn auch der Grundsatz der Kirche ein äußeres Einschreiten in den meisten Fällen verhindert, doch bis zu der äußersten Intoleranz der Meinungen gesteigert werden kann.

Betrachten wir diese entgegengesetzte Richtung genauer, so zeigt sich, daß es auch ihr an einem Namen fehlt. Die supranaturalistische kann sie nicht heißen, weil, wie wir schon sahen, bei Weitem die meisten Supranaturalisten auf der anderen Seite stehen; eben so wenig, und aus demselben Grunde, kann sie die offenbarungsgläubige genannt werden; auch den Namen der kirchlichen oder der orthodoxen kann sie nicht führen,

Digitized by Google

weil gar Viele, die sich mit Recht für kirchlich orthodox halten, der menschlichen Vernunft in Sachen der Religion mehr als ein Urtheil zugestehen; und wollte man sie endlich gar, wie auch wohl vorgeschlagen ist, ausschließlich die christliche oder biblische nennen, so wäre dieß eine leere Anmaßung. Es bleibt also nichts übrig, als die Umschreibung, daß diejenige Richtung gemeint sey, welche in Sachen der Religion dem Menschen jedes Urtheil irgend einer Art abspricht und das kirchliche System, wie es sich im Verlaufe der Jahrhunderte gebildet hat, ohne Untersuchung annimmt.

Das Nächste, was von dieser Richtung in beiden Confessionen zu sagen ist, besteht darin, daß sie nur der äußeren Erscheinung, nicht aber dem Wesen der Sache nach eine eigene Richtung zu bilden berechtigt ist, indem ihre Anhänger nur scheinbar des Urtheils in Sachen der Religion sich enthalten, in der That aber ebensowohl als alle Uebrigen in gar manchen Punkten die Vernunft urtheilen lassen. Wenn ich sage: ich bin verbunden, das kirchliche System, wie es sich im Verlaufe der Jahrhunderte ausgebildet hat, ohne Untersuchung anzunehmen, so ist dieß ebensowohl ein Urtheil der Vernunft, als wenn ich sage: ich bin nicht dazu verbunden; der Unterschied liegt nur darin, daß jenes Urtheil die aufgeworfene Frage bejahend, dieses dieselbe verneinend beantwortet. Um ein Beispiel anzuführen, denken wir uns zwei Offenbarungsgläubige, welche mit gleicher Treue das Christenthum für eine Offenbarung Gottes und Christum für den Grund erkennen, außer welchem kein anderer Grund gelegt werden kann. Der eine sagt: Die Schöpfungsgeschichte des ersten Buches Mosis macht keinen Anspruch darauf, für wirkliche Geschichtserzählung gehalten zu werden; sie ist durch die unabweisbaren Ergebnisse der neueren Naturkunde widerlegt, und enthält anthropopathische Vorstellungen von Gott, wie sie nur

Digitized by Google

in einer bildlichen Darstellung vorkommen können, so wie auch späterhin das Reden Gottes zu den Menschen, sein Einathmen des Duftes der jüdischen Brandopfer und manches Andere von einer anthropopathischen, mit geläuterten Vorstellungen von Gott unverträglichen Ansicht Zeugniß gibt und deßhalb nur bildlich zu nehmen ist; der zweite sagt: ich kümmere mich *nicht* um das Urtheil deiner Vernunft und halte mich an das Wort der heiligen Schrift; ich ignorire die Ergebnisse der *neueren* Naturkunde, und darum sind sie für mich keineswegs unabweisbar; der erste sagt weiter: das Studium der griechischen Sprache, wie sie zur Zeit der Apostel in Judäa gesprochen und geschrieben wurde, beweist mir, daß der Apostel mit jenem Ausdrucke nur diese Bedeutung verbinden konnte, und überhaupt ziehe ich diese Handschrift der heiligen Schriften jener anderen vor, weil sie offenbar nicht durch so viele entstellende Hände gegangen ist; der zweite antwortet, um solche Gründe habe er sich nicht zu kümmern, er halte sich an seine Bibelübersetzung, mag dieß nun die deutsche lutherische oder die Vulgata seyn: ist nun darum der erste weniger offenbarungsgläubig, und macht der zweite in seinen abwehrenden Urtheilen nicht ebensowohl Gebrauch von seiner Vernunft? Eben so lassen sich die Ergebnisse der Astronomie und aller anderen Zweige der Naturkunde nur bis auf einen gewissen Punkt ignoriren; darüber hinaus müssen sie entweder angenommen oder bekämpft werden, und das Letztere kann nur durch den Gebrauch der Vernunft, ja es kann nur durch die härteste Verstandesarbeit und einen Aufwand mühevoll zusammengetragener Scheingründe geschehen. Gegen die Evidenz der copernicanischen Lehre von dem Sonnensysteme, welches mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte eben so wenig übereinstimmt, als die laplacische Theorie der Entstehung unseres Planeten, oder die Lehre neuerer Geologen über die allmähliche Erkal-

Digitized by Google

tung desselben und die durch Jahrtausende getrennten Erhebungen fester Massen, ist es nicht möglich, sich zu verschließen, und selbst Rom hat sein Verdammungsurtheil jener Lehre stillschweigend zurückgenommen. Was sind aber solche Verdammungsurtheile anders als Urtheile der menschlichen Vernunft? Es ergibt sich also, daß auch diese Richtung, obgleich sie es nicht eingesteht, von Urtheilen der Vernunft ausgeht, und daß es überhaupt dem Menschen unmöglich ist, in Sachen der Religion des eigenen Urtheils sich zu enthalten. Daß er aber des eigenen Urtheils sich enthalten solle, wird ihm auch nur von denjenigen in beiden Confessionen geboten, deren Vernunft im voraus das Urtheil gefällt hat, daß er das im Verlaufe der Jahrhunderte ausgebildete kirchliche System ohne Untersuchung anzunehmen habe, — nicht von Christus. Christus gibt ihm vielmehr das Gebot, Alles zu prüfen und sich vor den falschen Propheten zu hüten, und zwar gibt er dieses Gebot nicht in Bezug auf das Eindringen eines fremden Glaubens, sondern in Bezug auf seine eigene Kirche und auf diejenigen, die in seinem Namen Zeichen thun wollen. Insbesondere aber beruht das Princip der protestantischen Kirche auf dem Gebrauche der Vernunft. Wenn Luther erklärte, er bestreite alle Sätze und Gebräuche der Kirche, deren Grund man ihm nicht aus der heiligen Schrift nachweisen könne, so hat er dadnrch ein für-allemal der Forderung widersprochen, daß man das kirchliche System ohne Untersuchung anzunehmen habe. Wer also diese Forderung erneuert, der entfernt sich von dem Geiste der protestantischen Kirche, welche nur dadurch bestehen kann, daß sie den verneinenden und abwehrenden Urtheilen der menschlichen Vernunft, welche die katholische Kirche im 16. Jahrhundert den reformatorischen Bestrebungen entgegensetzte und ihnen zum Theil noch entgegensetzt, mit

Digitized by Google

einem richtigen und wohlgeordneten Gebrauche der Vernunft gegenübertritt.

Mit dem Grundsatze, jede kirchliche Satzung zu bestreiten, deren Grund nicht in der heiligen Schrift nachgewiesen werden könne, war Luther auf einem Punkte angekommen, welcher von neueren katholischen Theologen und Kirchenrechtslehrern mit scheinbarem Erfolge angegriffen worden ist. Wenn, sagen sie, die mündliche Ueberlieferung nichts gelten soll, welchen Vorzug hat dann die schriftliche? Welchen Grund gibt es, einen so vorzüglichen, ja ausschließlichen Werth auf die schriftliche Ueberlieferung (die Schriften des neuen Testamentes) zu legen in einer Zeit, wo kaum geschrieben wurde, wo das Meiste durch mündliche Ueberlieferung sich fortpflanzte und auf mündlicher Ueberlieferung beruhte? Hätte Christus der mündlichen Ueberlieferung mißtraut, so würde er ja wohl selbst für eine schriftlich aufgezeichnete Hinterlassenschaft Sorge getragen haben; dieß aber hat er nicht gethan. Die meisten seiner Jünger haben nichts Schriftliches hinterlassen, was auf uns gekommen wäre; sein vertrautester Jünger hat erst in hohem Alter seine Aufzeichnungen angefangen; zwei andere Evangelisten gehören nicht zu seinen Jüngern und konnten also nur aus mündlicher Ueberlieferung ihre Nachrichten gesammelt haben, und der Apostel, welcher die meisten Schriften hinterlassen hat, konnte von Christus auch nur mündlich Ueberliefertes erzählen, welches er noch dazu in späterer Zeit gesammelt hat, da er früher zu seinen Verfolgern gehörte. Die früheste Ueberlieferung, so wird dann geschlossen, muß also gelten, weil auf ihr die meisten Bücher des neuen Testamentes beruhen, und wenn diese gilt, so gibt es keinen Grund, warum nicht auch die spätere gelten sollte, selbst wenn sie eben darum, weil sie späteren Ursprungs ist, in der heiligen Schrift sich nicht verzeichnet findet. Wer diese Schlußfolgerung auf-

Digitized by Google

stellt, bedenkt nicht, daß er vergeblich, wenigstens nicht für seinen Zweck gestritten hat, indem das Treffende, welches in den Vordersätzen gefunden werden könnte, zu einer ganz anderen Schlußfolgerung hinführen würde. Selbst wenn die früheste mündliche Tradition, auf welcher die Schriften des neuen Testamentes zum Theile beruhen, als normirend angenommen wird, so folgt daraus nicht, daß auch die spätere und in deren Gefolge die neuere und neueste normirend sein müsse, sondern diese Behauptung gründet sich auf den aus ganz anderen Prämissen abgeleiteten Grundsatz von der Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche. Dieser Grundsatz sucht sich bekanntlich auf Matth. 16, 18. und Joh. 21, 15. zu stützen. Läge aber in diesen Worten die Bedeutung, welche ihnen die katholische Kirche beilegt, so müßte Christus nicht allein gesagt haben: auf dich allein will ich meine Kirche stützen, du allein, und Keiner außer dir soll meine Schafe weiden, und er hat doch das Gegentheil gesagt in vielen Stellen, sondern er müßte auch hinzugesetzt haben: du sollst der Mittler seyn zwischen Gott und mir auf der einen und zwischen allen Menschen auf der anderen Seite, und nicht du allein, sondern alle deine Nachfolger auf dem Bischofsstuhle, den sie einnehmen, sollen, und Alles, was sie in Glaubenssachen gebieten, soll so angesehen werden, als hätte ich es geboten, denn sie sollen meine Nachfolger und sichtbaren Stellvertreter seyn auf Erden. Christus aber hat von Allem dem nichts gesagt, und aus der einfachen Wirkung fortgesetzter menschlicher Handauflegung können solche Folgerungen unmöglich hergeleitet werden. Will man dem Grundsatze von der Autorität der Kirche eine solche Ausdehnung beilegen, so kann dieser Standpunkt eben so wenig genügen, als der straußische; denn so wie Strauß den Namen Christi nicht mehr zu nennen braucht, weil er einen anderen Gottmenschen gefunden hat, nämlich die Menschheit, so braucht auch

eine solche Auslegung von dem Grundsatze der Autorität der Kirche den Namen Christi kaum mehr zu nennen, wie es auch wirklich zu Zeiten geschehen ist, indem dann die Kirche als der Gottmensch angenommen ist, und Alles, was von der Kirche ausgeht, gottmenschliches Ansehen hat. Wenn also die Behauptung, daß die spätere und mit ihr die mittlere und neueste Ueberlieferung normatives Ansehen habe, nicht einmal aus dem Grundsatze abgeleitet werden kann, aus welchem sie herfließt und welchem sie ihr Daseyn zu verdanken hat, nämlich dem Grundsatze von der Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche, so kann sie auch nicht aus Vordersätzen abgeleitet werden, aus welchen sie nicht herfließt, nämlich aus dem Satze von dem normirenden Ansehen der frühesten mündlichen Ueberlieferung, auf welcher die meisten Schriften des neuen Testamentes beruhen. Während also katholische Theologen die obenerwähnte Schlußfolgerung aufstellten, haben sie gegen ihr Interesse gestritten; sie haben behauptet, daß die erste mündliche Ueberlieferung, auf welche die Protestanten ihren Grundsatz von dem normativen Ansehen der heiligen Schrift stützen, keinen Vorzug vor der späteren Ueberlieferung der Kirche verdienen, und indem es ihnen doch nicht gelingen konnte, durch diese Behauptung den Satz von der göttlichen Autorität der späteren, mittleren und neueren Ueberlieferung zu bekräftigen, haben sie nichts Anderes erreicht, als an ihrem Theile den Boden aufzulockern, auf welchem das normative Ansehen der heiligen Schrift gegründet ist. Denn wenn behauptet wird, daß die erste mündliche Ueberlieferung, auf welcher die Schriften des neuen Testamentes beruhen, keinen Vorzug vor der späteren, mittleren und neueren verdiene, so wird dadurch diese spätere nicht rehabilitirt und zu göttlicher Autorität gebracht, sondern höchstens fällt dann eine mit der anderen.

Digitized by Google

Fassen wir den Gehalt und die Bedeutung der Reformation des 16. Jahrhunderts in einem allgemeinen Ausdrucke zusammen, so kann dieß kein anderer seyn, als der, daß durch dieselbe, so weit sie sich erstreckt, der Grundsatz von dem normativen Ansehen der älteren, mittlern und neueren kirchlichen Tradition und insbesondere von der Stellvertretung Christi und der göttlichen Autorität der päpstlichen Aussprüche in Glaubenssachen unwiderruflich und für immer aufgehoben ist. Alle Erscheinungen, von welchen die Reformation begleitet war, finden in diesem einen Ausdrucke ihre Erklärung, und auf ihn läßt sich der gesammte Inhalt ihrer Bekenntnißschriften zurückführen. Jeder Satz dieser Bekenntnißschriften tritt nur dadurch in sein wahres Verhältniß, daß er auf diese allgemeine Richtung der reformatorischen Bestrebungen bezogen wird, und weiter als zur Bekämpfung jenes Grundsatzes ist keine der protestantischen Bekenntnißschriften gegangen.

Wenn hier Veranlassung zu nehmen ist, der schon mehr als zur Genüge behandelten Frage von dem normativen Ansehen dieser Bekenntnißschriften für die protestantische Kirche kurz zu erwähnen, so ist vor Allem festzuhalten, daß es Luther selbst unmöglich einfallen konnte, das normative Ansehen dieser Schriften behaupten zu wollen; er hätte dadurch dieselbe Autorität in Glaubenssachen, die er eben mit gutem Grunde den Kirchenvätern, Päpsten und Concilien abgesprochen hatte, sich selbst beigelegt. Darum sind auch alle protestantischen Theologen, auf deren Stimme Gewicht zu legen ist, darin einverstanden, daß diesen Bekenntnißschriften *als solchen* kein normatives Ansehen zukommen könne. Auch wo sich eine Meinungsverschiedenheit ausspricht, ja wo selbst der Wunsch einer Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften laut wird, da gilt doch dieser Wunsch nicht dem Inhalte der Bekenntnißschriften, weil er Inhalt

Digitized by Google

dieser Schriften ist, sondern weil man behaupten zu dürfen glaubt, daß in ihm der allein wahre und für alle Zeiten geltende Sinn der heiligen Schrift ausgesprochen sey. Selbst angenommen, was wir nicht zugeben, daß diese Behauptung Recht habe, und man wollte nun, gestützt auf diese Behauptung, die Verpflichtung auf den Inhalt der Bekenntnißschriften aussprechen, so wäre hiermit eine Frage entschieden, die nach protestantischen Grundsätzen immer offen bleiben muß. Und wer sagt uns, ob mit besserem Rechte entschieden, als in der katholischen Kirche? Wozu dann die Reformation? Was hätten wir erreicht? Weßhalb hätten die Unterzeichner der augsburgischen Confession die menschliche Autorität in Glaubenssachen verworfen, wenn wir nun eben dieser Confession dieselbe Autorität beilegen wollten? Verdient Luther einen Vorzug vor Augustinus? Gewiß nicht, und doch hat er diesem von ihm so hoch verehrten Kirchenlehrer die Autorität in Glaubenssachen abgesprochen. Daß er nun doch wieder mit der entschiedensten Strenge an dem Systeme dieses Kirchenlehrers festhielt, daraus folgt nicht, daß wir es auch zu thun haben. Ohne alle Bedeutung ist es, wenn gesagt wird, daß es dem, der die Verpflichtung auf den Inhalt der Bekenntnißschriften nicht übernehmen wolle, frei stehe, sie abzulehnen und aus dem Amte eines Religionslehrers auszuscheiden. Wer sich hiermit beschwichtigt, beweist nur, daß es ihm kein Bedenken macht, bei dem, was er behauptet, um jeden Preis stehen zu bleiben. Wie, wenn nun später der auf die Bekenntnißschriften verpflichtete Religionslehrer findet, daß er eine Verpflichtung übernommen hat, die mit seinem Gewissen und mit der Ueberzeugung, die er für wohlbegründet und aus der Schrift geschöpft erkennen muß, nicht vereinbar ist? Würde es ihm wohl an Entschuldigungsgründen fehlen, wenn er eine wohlbegründete, aus der Schrift geschöpfte Ueber-

Digitized by Google

zeugung höher hielte, als eine Verpflichtung, deren Bedeutung er nicht kannte und nicht früher ermessen konnte, als bis er zu dieser anderen Ueberzeugung gelangte? Die Trefflichsten freilich, die kein Abkommen mit einer übernommenen Verpflichtung finden können, würden vielleicht ausscheiden, aber dieß würde der Kirche zum doppelten Nachtheile gereichen, einmal, indem sie diese Trefflichen verlöre, und dann, weil es keine günstige Meinung in der Gemeinde erwecken würde, daß gerade diese es unmöglich fänden, auf die Bekenntnißschriften verpflichtete Religionslehrer zu seyn. Und würde nicht in einer solchen Verpflichtung ein Verdammungsurtheil für jeden Andersdenkenden in der Gemeinde liegen, welches weit schärfer wäre, als die in der augsburgischen Confession nur zur Rechtfertigung und Abwehr gebrauchten Formeln? Denn was der Religionslehrer zu glauben und zu lehren verpflichtet ist, das soll doch auch wohl die Gemeinde glauben, und wenn sich eine abweichende, wenn auch aus der Schrift geschöpfte Ueberzeugung fände, so wäre sie strafwürdig, und wenn sie nicht gestraft würde, so läge das nur daran, daß wir gerade jetzt so ausnehmend milde gesinnt sind. Wenn aber die Frage, ob in den Bekenntnißschriften der wahre Sinn der heiligen Schrift enthalten sey, nach protestantischen Grundsätzen eine nothwendig offene Frage bleiben muß, so ist damit nicht gesagt, daß nun Hader, Zank und schwankende Zustände die Folge seyn müssen. Eine wahrhaft fördernde Ueberzeugung bildet sich nur allmählich und tritt nicht stürmisch oder eilend auf. Darum sollen die kirchlichen Behörden thun, was ihres Amtes ist; sie sollen leiten, ermahnen, nach bestem Wissen und Gewissen einwirken, strafen, wo es nöthig ist, aber niemals auf den Buchstaben verpflichten.

Wenn es nun aber für eine Täuschung zu erkennen ist, daß in Sachen der Religion der Gebrauch der Ver-

nunft für schlechthin ausgeschlossen erklärt wird, indem gerade diese Erklärung einen sehr bestimmten Gebrauch der Vernunft voraussetzt und zur Folge hat, so ist nun die nächste Frage, wie weit sich der Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion zu erstrecken habe. Es braucht hier zunächst nur daran erinnert zu werden, daß wir schon oben denjenigen Vernunftgebrauch ausgeschlossen haben, welcher irgend ein philosophisches System zur Erklärung und Begründung christlicher Glaubenssätze anwendet und in bloßer Speculation die Grenzen weit hinter sich läßt, in welchen das für das endliche Erkenntnißvermögen Erreichbare eingeschlossen ist. Aber auch für den frömmeren, weil seiner Abhängigkeit, seiner Endlichkeit und Beschränktheit sich bewußteren, und für den wesentlich christlichen Vernunftgebrauch gilt die oben aufgestellte Regel, daß, wenn sich irgendwo, sowohl in philosophischen Systemen als auch in dem kirchlichen Systeme christlicher Lehre, Aussagen über das Soseyn Gottes finden, sie hier sowohl wie dort als das Ergebniß bloßer Speculation und eines menschlichen Scheinwissens zurückgewiesen werden müssen.

Hiermit ist nun zunächst nicht das gesagt, daß nun auch die Lehre von den Eigenschaften Gottes aus dem christlichen Unterrichte entfernt werden müsse; nur freilich wie sie in vielen Compendien vorgetragen ist, bleibt sie todt und unfruchtbar. Die Lehre von den Eigenschaften Gottes kann und soll nicht den Zweck haben, Gott zu beschreiben, sondern ihr Zweck kann nur der seyn, die Sittenlehre dahin zurückzuführen, wo ihre eigentliche Begründung ist, nämlich auf Gott, nach dem Ausspruche: seyd vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist. Dabei soll aber nicht verborgen werden, daß unsere Namen für die Eigenschaften Gottes anthropopathische, das ist menschlich beschränkte, aus menschlichen Verhältnissen hergenommene Ausdrücke für dasjenige sind,

Digitized by Google

was jenseits der Grenze des für unser endliches Erkenntniß-vermögen Erreichbaren ist; Gott ist für uns die Weisheit und die Liebe, weil es mit unseren Vorstellungen von dem höchsten Wesen unvereinbar ist, daß er es nicht sey. Denn woher hätten wir die Kenntniß von dem Wesen Gottes? Aus der Vernunft? Die endliche Vernunft des Menschen weiß nur von dem Daseyn, nicht von dem Soseyn des Unendlichen. Oder aus der heiligen Schrift? Die heilige Schrift verlangt nicht, ohne Gebrauch der Vernunft entziffert zu werden, und was in ihr bildlich gemeint ist, das will auch bildlich verstanden werden; denn sonst müßten wir das Sprechen, das Einathmen, den Eifer, den Zorn und vieles Andere auch unter die Eigenschaften Gottes aufnehmen. Die Begründung aller Lehren der Moral ist darin enthalten, daß wir gottgemäß gesinnt seyn sollen, und hinwiederum ist für uns das Gottgemäße dasjenige, was dem von Gott, wir können nicht sagen wie, in uns gepflanzten Bewußtseyn des Guten und Rechten entspricht. Wer aber eine solche Zurückführung darum für unausführbar halten wollte, weil unser Bewußtseyn von dem Gottgemäßen nicht nothwendig übereinstimmend sey; wer z. B. erklärte, er fände es mit seiner Vorstellung von Gott nicht unvereinbar, daß Gott nicht die Liebe und die Weisheit sey, der wäre wohl durch Streiten eben so wenig zu einem anderen Geständnisse zu bringen, als jener Astronom, welcher aussagte, er habe überall im Weltgebäude wohl natürlichen Zusammenhang und nothwendige Wechselwirkung, aber nicht Gott gefunden. Es wird uns erlaubt seyn, sein Denken für ungeordnet oder sein Gemüth für verletzt zu halten, aber zu überführen ist er schon deßhalb nicht, weil die Begriffe des Guten und Rechten, obgleich immanent, doch nicht mit derselben unbedingten Nothwendigkeit Anerkennung fordern, als das unmittelbar gewisse Selbstbewußtseyn nach seinen beiden Seiten, dem

Bewußtseyn der eigenen Endlichkeit und dem Gottesbewußtseyn, als Bewußtseyn von dem Daseyn, aber nicht von dem Soseyn Gottes. Wollten wir uns mit jenem Gegner in Streit einlassen, so würde auch für uns die Gefahr darin liegen, daß wir das anthropopathisch Gottgemäße, den menschlich beschränkten Ausdruck für das Göttliche, mit dem Wesen Gottes verwechselten; denn wäre diese Verwechselung einmal geschehen, so würde uns mit Recht entgegnet werden können, daß in sofern unsere Behauptungen der Wahrheit entbehrten und der Gegner, der sich diese Verwechselung auch zu Schulden kommen ließ, mit uns gleiches Recht, weil gleiches Unrecht, habe.

Hat also der Grundsatz, daß Aussagen über das Soseyn Gottes in dem kirchlichen Systeme christlicher Lehre als das Ergebniß bloßer Speculation und menschlichen Scheinwissens zurückzuweisen sind, zunächst dazu gedient, die Lehre von den Eigenschaften Gottes in ihr richtiges Verhältniß zu stellen, so ist nun auch dieser Grundsatz die Norm und Regel, nach welcher alle Theile des kirchlichen Systems beurtheilt werden können und müssen. Wo aber von dem kirchlichen Systeme christlicher Lehre im Allgemeinen die Rede ist, wird darunter nicht der besondere Lehrbegriff der einen oder der anderen Kirchengemeinschaft verstanden, sondern vielmehr das beiden Gemeinschaftliche, welches die Protestanten aus den früheren allgemeinen Bekenntnißschriften der Kirche in ihre besonderen herübergenommen haben, und dieß ist der eigentliche Kern der kirchlichen Lehre. Indem also jetzt der Versuch zu machen ist, den Grundsatz, daß Aussagen über das Soseyn Gottes in dem kirchlichen System als das Ergebniß bloßer Speculation und menschlichen Scheinwissens zurückzuweisen sind, an die Hauptlehren des kirchlichen Systems zu halten, ist es erlaubt, den confessio-

nellen Unterschied ganz außer Acht zu lassen, den Bann, welcher ohne hinreichenden Grund, nur wegen des von ihr entfernten Satzes von der Stellvertretung Christi und göttlichen Autorität menschlicher Aussprüche in Glaubenssachen, auf die protestantische Christenheit gelegt ist, zu vergessen und die gesammte abendländische Christenheit als ein in den Hauptlehren der Kirche ungetrenntes Ganze zu betrachten.

Was zuerst die Lehre des kirchlichen Systems von Gott betrifft, so beruht dieselbe auf den Beschlüssen der Synode zu Nicäa (325), so wie auf deren weiteren Ausbildung in dem athanasianischen Symbolum, welches in dem darauf folgenden Jahrhunderte, also nach Athanasius Tode, aber in dessen Geiste abgefaßt worden ist. Daß die augsburgische Confession sich auf die Beschlüsse der nicänischen Synode stützt, und daß die hierher gehörigen Sätze der schmalkaldischen Artikel mit dem athanasianischen Symbolum übereinstimmen, kann, wie schon erwähnt, die protestantische Kirche nicht binden. Denn Luther, der immer statt Aller zu nennen ist, beruft sich, wie Jedem bekannt, immer nur auf die heilige Schrift, und wenn dessenungeachtet die augsburgische Confession bei den Beschlüssen der Synode von Nicäa stehen bleibt, so folgt daraus nichts weiter, als die auch außerdem bekannte Thatsache, daß im sechzehnten Jahrhundert kein Bedürfniß stattfand, über das nicänische und athanasianische Symbolum hinauszugehen. Hätte Luther ein solches Bedürfniß gefühlt, so würde er sich nicht besonnen haben, über diese Symbole hinaus auf die heilige Schrift zurückzugehen, und er würde damit nichts Anderes gethan haben, als sich in die eigentliche und wahre Uebereinstimmung mit seinem obersten Grundsatze zu versetzen.

Die Beschlüsse der nicänischen Synode haben die Lehre von Gott in eine Lehre von der Trinität umgewandelt. Durch diese Beschlüsse, in Verbindung mit de-

nen der Synode von Konstantinopel (381), welche die Lehre über das Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohne feststellte, wurde der Streit zum Stillstande gebracht, welcher schon die ersten Jahrhunderte nach Gründung der Kirche beunruhigt und verdunkelt hatte. Die streitenden Theile unterschieden sich hauptsächlich nur in subtilen Distinctionen und gaben einander in gewagten Speculationen wenig nach; mochte daher die Entscheidung für den einen oder den andern Theil ausfallen, immer enthielt sie Aussagen über das Soseyn Gottes, welche auf bloßer Speculation und menschlichem Scheinwissen beruhten. Der Sieg entschied durch die nicänischen Beschlüsse für die Lehre des Athanasius; freilich nicht ohne erneuerten Kampf, denn bald darauf ward er excommunicirt, und durch die Synode von Jerusalem, zehn Jahre später als die von Nicäa, ward sein Gegner für rechtgläubig erklärt; dennoch behielten die nicänischen Beschlüsse die Oberhand und fanden im darauf folgenden fünften Jahrhundert ihre weitere Ausbildung durch das athanasianische Symbolum.

Manche neuere Theologen haben die Entscheidung über die Trinitätslehre dadurch abzulehnen gesucht, daß sie die Lehre von Gott als für sich bestehend voraus-stellten und die Lehre von der Trinität, als etwa von verschiedenen Eigenschaften oder Wirkungsarten Gottes, folgen ließen und sie kurz und, wo möglich, nur historisch behandelten. Das ist aber gar nicht die Absicht des kirchlichen Systems. Das kirchliche System kennt keine andere Lehre von Gott, als die Lehre von der Trinität; Gott ist ihm nirgends anders, als in der Trinität, und wie sollte es auch anders seyn? Was bedeutete sonst diese Lehre? Es ist noch viel zu früh, als daß die kirchliche Trinitätslehre mit Stillschweigen übergangen werden könnte; sie ist nicht antiquirt, sie ist auch nicht zu

Digitized by Google

verändern, und man muß sie entweder annehmen oder ihr entgegentreten.

Nun aber sind alle Sätze der Bekenntnißschriften über die Trinitätslehre Aussagen über das Soseyn Gottes, welche der endlichen Vernunft eben so unmöglich sind, als alle anderen Ergebnisse einer unbegründeten Speculation. Wie können der endlichen Vernunft Distinctionen und Definitionen über das Wesen Gottes zukommen, wie in der Apologie zu der augsburgischen Confession: una est essentia divina individua, et tamen tres sunt distinctae personae, mit der ergänzenden Bestimmung: nomen personae non significat partem aut qualitatem in alio, sed quod *proprie subsistit*. Worauf stützt das athanasianische Symbolum seine Behauptung: *alia* est persona patris, *alia* filii, *alia* spiritus sancti, sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas? Oder: spiritus sanctus a patre et filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens, und das nicänische: spiritus sanctus ex patre filioque procedit, cum patre et filio simul adoratur et glorificatur. Wie wollen wir solche Behauptungen vertheidigen? Wer will es unternehmen, der griechischen Kirche, die seit einem Jahrtausend das Gegentheil behauptet, zu sagen, sie habe Unrecht? Wo läge die Entscheidung? In der heiligen Schrift? Sie gibt keine Anleitung zu solchen Speculationen, und eben so wenig eine Entscheidung. Folglich wäre dieselbe nirgends anders zu suchen, als auf dem Felde, wo auch der Streit entstanden ist, auf dem der Speculation, und es ist im voraus abzunehmen, daß ohne gegenseitiges Bekenntniß des Nichtwissens eine Vereinigung eben so wenig zu erwarten ist, als bei der Vertheidigung zweier einander entgegengesetzter Systeme der Philosophie, von welchen das eine ebensowohl als das andere die Grenzen des für das endliche Erkenntnißvermögen des Menschen Erreichbaren überschritten hat.

Digitized by Google

Alle diese Sätze eines speculativen Systems behaupten jedoch nichts destoweniger, ihren Stützpunkt in Matth. 28, 19. zu finden. Ohne das mindeste Recht. Weder in dieser Stelle, noch in irgend einer anderen der neutestamentlichen Schriften ist etwas, was mit den Bestimmungen distinctae personae proprie subsistentes, alia persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, spiritus sanctus cum patre et filio simul adoratur et glorificatur, und allen anderen Erklärungen und Definitionen nur irgend verglichen werden könnte. Wenn bei der genannten Stelle des Apostels an etwas Aehnliches gedacht werden könnte, so müßte sich nicht allein bei Markus 16, 15. bei derselben Gelegenheit dieselbe Formel finden, was nicht der Fall ist, sondern sie müßte auch bei allen ähnlichen Fällen eine constante geworden seyn. Nun aber zeigt A. G. 2, 38. 10, 48. 19, 5., und selbst Röm. 6, 3. und Gal. 3, 27. sind hierher zu rechnen, daß die Taufformel auch bloß in Verbindung mit dem Namen Christi vorkam; es lag in ihr die Uebernahme der Verpflichtung, sich zu der Gemeinschaft der Kirche Christi zu halten, und es folgt, daß auch Matth. 28, 19. nur diese Verpflichtung ausgedrückt werden sollte. Aus 1 Kor. 12. geht recht eigentlich hervor, daß der Apostel nicht verwehren will, den Geist als eine Wirkung Gottes und demgemäß als einen Zustand des Menschen zu denken, und daß ihm folglich die Vorstellung alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti fremd seyn mußte. Dasselbe ist aus 2 Kor. 6, 6. zu entnehmen, wo der Geist mitten unter anderen Seelenzuständen, als Geduld, Keuschheit, Erkenntniß, Langmuth, Freundlichkeit, Liebe, aufgezählt wird. Auch ist hierher zu rechnen, daß der Apostel in den Gruß- und Segensformeln zu Anfang und am Ende der Briefe, mit seltenen Ausnahmen, nicht den Geist, sondern nur Gott und Christum nennt, was er nicht könnte, wenn ihm die Vorstellung einer trias personarum proprie subsistentium

Digitized by Google

vorgeschwebt hätte. Und wenn bei Johannes (Kap. 14 und 16.) der Geist Persönlichkeit anzunehmen scheint, so ist doch zunächst der Einfluß nicht außer Acht zu lassen, welchen die schon vor Christus geltend gewordene Vorstellung von einer Persönlichkeit des Geistes ausüben konnte; dann aber bezeichnet auch Johannes den Geist nie anders, als als den Geist der Wahrheit, der Wahrheit, die nur bei Gott ist und zu Gott führt, und weist also recht eigentlich darauf hin, daß wir uns den Geist, im Gegensatze zu den Bestimmungen des kirchlichen Systems, als eine Wirkung Gottes und demgemäß als einen Zustand des Menschen zu denken haben. Die Formel: nomen personae significat quod proprie subsistit, und alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, enthält nun einmal einen unheilbaren Widerspruch mit allen anderen Formeln, welche den Tritheismus auszuschließen bestimmt sind; und so wie überhaupt Aussagen über das Soseyn Gottes der endlichen Vernunft unmöglich sind, und nichts Wirkliches dabei gedacht werden kann, so läßt sich am wenigsten eine Vereinigung einander ausschließender Aussagen über das Wesen Gottes (der eben genannten Formeln und der entgegengesetzten, zur Abwendung des Tritheismus bestimmten) anders, als in todten Buchstaben vollziehen. Daher kann es auch nicht befriedigen, wenn neuere Theologen die kirchliche Trinitätslehre zu interpretiren, anders zu wenden, in bisher unbekannter Weise auszulegen und mit der menschlichen Wissenschaft von dem, was nicht gewußt werden kann, in Uebereinstimmung zu bringen suchen. Die kirchliche Trinitätslehre geht dabei doch verloren, und es entsteht eine neue, die vor der ersten keine Vorzüge hat. Aber auch die kirchliche Trinitätslehre, wie sie in den Sätzen der Bekenntnißschriften vorliegt, ist durch Zusätze und Erweiterungen nicht zu emendiren, und wenn die angesehensten Theologen, solche, die der Schule des sogenannten Rationalis-

Digitized by Google

mus durchaus fremd sind, sich von dieser Satzung des vierten und fünften Jahrhunderts zu entfernen angefangen haben, so ist in dieser Entfernung nur eine Rückkehr zu dem wahren Verständnisse der heiligen Schrift zu erkennen.

Sofern Christus Theil der göttlichen Trias ist, sagen die Bekenntnißschriften des vierten, fünften und sechzehnten Jahrhunderts Folgendes von ihm aus: filius est ex patre natus ante omnia secula; Deus de Deo, lumen de lumine, Deus verus de Deo vero; genitus, non factus, consubstantialis patri, per quem omnia facta sunt (Symb. Nic.); und augsburgische Confession filius a patre solo est non factus, nec creatus, sed genitus (Symb. Athanas. und schmalkaldische Artikel). Was über die Trinitätslehre des kirchlichen Systems gesagt ist, findet auch auf diese Sätze Anwendung. Sie enthalten Aussagen über das Soseyn Gottes, welche der endlichen Vernunft, wenn sie sich nicht auf das Gebiet einer leeren Speculation begeben will, unmöglich sind. Die Unterscheidung der Begriffe von factus, creatus und genitus in Bezug auf die Thätigkeit Gottes ist ohne Gehalt; sie kann nicht dazu dienen, uns eine Vorstellung von der Thätigkeit Gottes zu verschaffen, und zwar schon deßhalb, weil uns eine jede Vorstellung von der Art der Thätigkeit Gottes unmöglich ist. Von der Entstehung der Welt, nämlich nicht unserer Erde, sondern desjenigen Alls, welches uns schlechthin unbegreiflich ist, können wir keine Vorstellung haben, weil es unmöglich ist, daß wir eine Vorstellung von der Entstehung dessen hätten, von dessen Daseyn wir keine Vorstellung haben; indem also jene Sätze sagen, daß Gott das All durch Christum geschaffen habe, so enthalten sie eine Aussage über die Entstehung des Alls, welche über die endliche Vernunft hinausgeht und im vierten und fünften Jahrhundert nicht anders, als durch eine die Grenzen des für das endliche Erkenntnißvermögen Erreichbaren weit überschrei-

Digitized by Google

tende Speculation gebildet werden konnte. Umsonst beruft man sich zur Stütze solcher Ansichten auf Joh. 1.; sie finden in dem Apostel keinen Vertreter. Denn er sagt 1, 1: θεὸς ἦν ὁ λόγος, und wenn es also V. 3 heißt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, so folgt, daß nicht der λόγος, sondern Gott Alles geschaffen habe; denn V. 2. ist nichts von dem enthalten, daß Gott den λόγος von sich gesondert und zur Person gemacht habe; λόγος ist bei Johannes nichts Anderes, als der begeisterte Ausdruck zugleich für die Weisheit, das Wollen und das Vollbringen Gottes; denn was Gott für weise erkennt, das will er auch, und indem er es will, ist es auch vollbracht, und der begeisterte Ausdruck für dieses Vollbringen ist das Sprechen oder das Wort Gottes. Wie wenig personbildend die Vorstellung des Apostels vom λόγος gewesen, zeigt V. 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· λόγος ist ihm also die göttliche Kraft, die von jeher auf die Menschen einwirkte, und ihnen das geistige Leben und Licht ertheilte. Was war also natürlicher und nothwendiger, als daß er V. 14. diese einfache und fromme Vorstellung von der Einwirkung Gottes auf die Menschen in Verbindung mit der Erscheinung Christi brachte, die er nur als eine Aeußerung jener göttlichen Kraft, als eine Einwirkung oder Offenbarung Gottes darstellen konnte, wie sie früher niemals dagewesen und auch künftig nicht wieder erscheinen werde. In allem dem ist aber von persona proprie subsistens, von non factus, nec creatus, sed genitus, per quem omnia facta sunt, nichts enthalten; und wenn man diese letzte Bestimmung aus Eph. 3, 9. und Kol. 1, 16. ableiten zu können glaubt, so entsteht nur das Dilemma, daß entweder, was ohne Bedenken angenommen werden kann, die eigentliche Bedeutung, welche der Apostel mit diesen Stellen verband, nicht vollständig auszumitteln ist, oder daß er etwas Unmögliches gesagt habe.

Am wenigsten aber wird man wohl den Ausdruck genitus aus der Hebr. 1, 5. angeführten Psalmstelle herleiten wollen, weil diese Stelle, eben so wie die Hebr. 1, 13. angeführte, überhaupt nur als poetische Ausdrucksweise verständlich ist. In naher Wechselbeziehung zu genitus steht consubstantialis patri, welches unter allen Sätzen, die das vierte Jahrhundert aufgestellt hat, derjenige ist, der am leichtesten zu unbegründeten Speculationen hinführen kann. Denn wenn ich sage, daß etwas von gleicher Substanz mit einem Anderen ist, so liegt nichts näher, als die Frage, von welcher Substanz denn nun dieses Andere sey, und das ist eben in Beziehung auf Gott die Frage, deren Beantwortung der endlichen Vernunft immer unmöglich ist und niemals von dem unbefangenen Selbstbewußtseyn, sondern immer nur von unzulänglichen Speculationen versucht wird. Die Worte Joh. 17, 5. 24. können für genitus ante omnia secula nicht angeführt werden, sondern sagen nur: wie dir, Gott, nichts zukünftig und nichts verborgen ist, so war es von Anfang bei dir beschlossen, daß ich verkünden sollte, nicht, was ich selbst erfunden hatte, sondern was du mich gelehrt hast, und so hast du mich auch geliebt, ehe denn die Welt begründet war. Denn, um es mit einem Worte zu sagen, Christus sagt nirgends: Gott hat mich gezeugt, sondern immer nur: Gott hat mich gesandt; ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6.); ich und der Vater sind eins (Joh. 10, 30.), was er (14, 10.) weiter erklärt: ich bin im Vater, und der Vater ist in mir, denn: die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst; ich bin von Gott ausgegangen (Joh. 16, 28. 17, 8.); denn: ich rede was mich mein Vater gelehrt hat (8, 28.), was ich von meinem Vater gehört habe, und die Summe des ganzen Evangelii (17, 3.): das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erken-

Digitized by Google

nen. Das ist die Bedeutung, in welcher Christus den aus menschlichen Verhältnissen hergenommenen Ausdruck „Sohn Gottes" auf sich anwendete, nämlich: wie ein guter Vater und ein guter Sohn nicht verschieden und getrennt sind, so sind auch ich und der Vater eins, so bin ich vom Vater ausgegangen; denn was ich verkündige, das ist nicht von mir selbst, sondern von Gott, der es mir gegeben. Daß dieses Verständniß sein Wille gewesen sey, erkennen wir aus den Stellen bei Johannes, wo unter dem Ausdruck „aus einem Anderen geboren seyn" das verstanden wird, daß das ganze Wesen diesem Anderen gemäß und entsprechend sey; Joh. 8, 39: wenn ihr Abraham's Kinder wäret, so thätet ihr Abraham's Werke; 8, 42: wäre Gott euer Vater, so liebtet ihr mich, denn ich bin ausgegangen und komme von Gott; und 1 Joh. 3, 9. 5, 1. 2, 29: so ihr wisset, daß Christus gerecht ist, so erkennet auch, daß, wer recht thut, der ist von ihm geboren; 4, 7: wer lieb hat, der ist von Gott geboren und kennet Gott.

Dessenungeachtet hat man in den ersten Jahrhunderten angefangen, die kirchliche Lehre von Christo auf Luk. 1, 35. zu gründen. Die ersten Anfänge dieser Lehre mögen allmählich und kaum bemerkbar gewesen seyn. Das älteste Symbol, dessen Entstehungszeit nicht angegeben werden kann, hält sich noch strenge an Lukas; weiter gehen auch die nicänischen Beschlüsse nicht; das athanasianische Symbolum erlaubt sich schon einige nähere Bestimmungen, was wohl daher rührt, daß unterdessen Augustinus diese Lehre zur Begründung seiner Ansichten benutzt hatte; die Kirche baute nun weiter fort, bis endlich in den nächsten Symbolen, den Bekenntnißschriften des sechzehnten Jahrhunderts, besonders in der Concordienformel, das ganze System zu einem kühnen Baue ausgeführt ist, dessen Grundstein in den Worten liegt: Christus, a spiritu sancto ac Maria virgine sine omni labe peccati conceptus

et natus, humanam naturam sine peccato assumsit. Dieß jedoch gründet sich nicht etwa auf Joh. 8, 46. und ähnliche Stellen, welche freilich auch etwas Anderes sagen, sondern auf Luk. 1, 35 ff. Es erregt aber jedenfalls Bedenken, daß Johannes bei seiner Beweisführung für die Göttlichkeit Jesu, und da wir doch sonst keine Wunderscheu bei ihm wahrnehmen, auf den Inhalt jener Stelle, die an sich wegen ihres Verhältnisses zu Matth. 1, 19. kritische Schwierigkeiten darbietet, keine Rücksicht genommen. Dieselbe Bewandtniß hat es auch mit Paulus. Wenn dieser Apostel von einem so wichtigen Umstande Kenntniß gehabt hätte, so wäre es in der That merkwürdig, daß er in den auf uns gekommenen zahlreichen und ausführlichen Sendschreiben an die von ihm gestifteten Gemeinden niemals darauf Rücksicht genommen haben sollte. Er thut aber nicht allein dieses Umstandes nirgends Erwähnung, sondern er scheint vielmehr gerade das Entgegengesetzte zu sagen Röm. 1, 3: *γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*, und Röm. 9, 5: *ἐξ ὧν* [*Ἰσραηλιτῶν*] *ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*. Dieses *κατὰ σάρκα* im Gegensatze zu *κατὰ πνεῦμα* ist so allgemein, so umfassend und jede Theilung ausschließend, daß eine Beschränkung desselben auf Maria, ohne daß diese Beschränkung in dem Texte angedeutet ist, nirgends anders als in der Willkür der Ausleger begründet seyn kann. Und nicht Paulus allein, sondern selbst Lukas spricht sich A. G. 13, 23. mit denselben Worten auf eine Weise aus, durch welche das im Evangelium 1, 35. Gesagte wie aufgehoben erscheint.

Wenn wir also, wie wir es müssen, dem Johannes, Paulus und andern apostolischen Männern, ja selbst dem übrigen Inhalte des Matthäus und Lukas, zwei Stellen der Evangelien der letzteren ausgenommen, folgen, und man wollte jetzt noch fragen: was ist uns denn nun Christus? ist er uns, wie denen, welche man Naturali-

Digitized by Google

sten und Rationalisten nennt, ein Mensch, den eine seltene Geisteskraft und eine für sein Zeitalter ungewöhnliche Bildung begünstigte? so wäre die Antwort: nein, sondern er ist eine Offenbarung Gottes, wie sie vorher und nachher nicht wieder erschienen ist und auch künftig nicht mehr erscheinen wird. Hierin liegt das eigenthümlich christliche Element, welches nur da fehlt, wo angenommen ist, daß Christus in dem, was er den Menschen brachte, von Anderen könnte übertroffen oder erreicht werden. Und zwar kann Christus deßhalb nicht übertroffen oder erreicht werden, weil die höchste dem menschlichen Geiste mögliche Erkenntniß unseres Verhältnisses zu Gott den Menschen nur einmal gebracht werden kann; ist sie ihnen einmal gebracht, so kann sie nur erhalten werden, man kann sie sich nur aneignen, aber Niemand kann sie auf's Neue bringen. Christus aber hat uns die höchste dem Menschen mögliche Erkenntniß unseres Verhältnisses zu Gott gebracht, welches wir daraus erkennen, daß er, während er die vollendetste Norm des Glaubens und Lebens aufstellt, nirgends eine Belehrung gibt, welche eine dem endlichen Geiste unmögliche und unfaßbare Aussage über das Wesen Gottes enthalten hätte. Oder wo fände sich bei Christus eine Belehrung über das Soseyn Gottes, welche, weil sie das für das endliche Erkenntnißvermögen des Menschen Erreichbare überschritte, mit unserem unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyn in Widerspruch stände? Ist nicht das Verhältniß, welches uns Christus zu Gott anweist, das Verhältniß von Kindern zu ihrem Vater, und ist hiermit nicht ausgesprochen, daß jeder Versuch, das Soseyn Gottes erkennen zu wollen, thöricht und vermessen ist? Denn wir hören nicht auf, Kinder zu seyn; unserem Wachsthum ist eine Grenze gesetzt, und wir bleiben in unserem Verhältnisse zu Gott immer nur Unmündige. Darum gibt uns Christus keine ausführlichere Belehrung über das We-

Digitized by Google

sen Gottes, als die: Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Hier ist aber auch in Bezug auf Christum die Grenze, welche nur derjenige überschreiten kann, der sich auf das freie Feld der Speculationen begeben will. Alle Untersuchungen, wie sich Gott durch Christum offenbart habe, wie das Seyn Gottes in Christo zu bestimmen sey oder wie immer die Frage gestellt werden mag, überschreiten die Grenze des für das endliche Erkenntnißvermögen des Menschen Erreichbaren, weil sie Aussagen über das Soseyn Gottes enthalten, welche der endlichen Vernunft unmöglich sind. Es ist genug, zu wissen, daß, wie sich Gott überall, in dem Menschen, wie in den entferntesten, uns nur sichtbaren, aber undenkbaren Welten nicht unbezeugt gelassen, er sich auch in Christo und durch Christum offenbart habe, nur auf eine andere und höhere Art, als in uns, die uns aber darum nicht erkennbarer ist; und so wenig wir erkennen, durch welche Kräfte und durch welche Mittel Gott in dem Menschen und in dem Weltgebäude wirkt, eben so wenig können wir es fassen, auf welche Weise Gott in Christo und durch Christum sich offenbart habe. Wer mehr erforschen will, beweist eine Ungeduld, zu welcher ihn nichts berechtigen kann, und vergißt, daß das Geheimniß dieses Lebens darin besteht, daß wir noch einige Jahre warten und in diesem Warten nicht zu Schanden werden.

Von solchen unmöglichen Untersuchungen ist jedoch die große Mehrzahl der theologischen Schriften alter und neuer Zeit angefüllt. Selbst derjenige unter den Theologen unserer Zeit, dessen Wirksamkeit wohl die größte und günstigste gewesen ist, und der vielleicht von keinem seiner Zeitgenossen zugleich an christlicher Frömmigkeit und an Kraft und Freiheit des Geistes übertroffen wird, Schleiermacher, der es nicht oft und eindringlich genug wiederholen konnte, daß die Philosophie von dem Ge-

Digitized by Google

biete der christlichen Frömmigkeit zurückzuweisen sey, ist nicht überall diesseits der Grenze stehen geblieben, über welche hinaus für das endliche Erkenntnißvermögen des Menschen nichts Erreichbares mehr zu finden ist. Seiner reichen und schönen Entwickelung kann man nur bis dahin mit voller Uebereinstimmung folgen, wo er das Seyn Gottes in Christo, das heißt im Allgemeinen eine Offenbarung Gottes in Christo ausspricht; auf welche Weise aber das Seyn Gottes in Christo, wie diese Offenbarung Gottes möglich und erklärlich gewesen sey, das ist auch ihm nicht und gewiß deßhalb nicht nachzuweisen gelungen, weil es für das endliche Erkenntnißvermögen des Menschen unerreichbar und unfaßlich ist. Auch in Zukunft wird es nicht an neuen Versuchen und Combinationen fehlen, und eben jetzt scheint sich durch Vereinigung dessen, was von Hegel übrig geblieben und was von ihm angeregt ist, ein Versuch zu bereiten, durch Anwendung neuer speculativer Kräfte das unerfaßliche Geheimniß zu erreichen. Vergebliches Unternehmen; wie hoch sich Felsblöcke auf einander thürmen lassen, davon hat man jetzt hinreichende Erfahrungen gemacht; man entfernt sich dadurch von der Erde, aber man kommt dem Himmel nicht näher.

Wir wenden uns zu einer anderen Lehre, die besonders seit Augustin den kirchlichen Bestimmungen über die Heilsordnung als Grundlage diente, zur Lehre von der Erbsünde. Die Bekenntnißschriften schildern die Erbsünde nicht allein als einen allen Menschen gemeinsamen Zustand, in welchem sie unfähig sind, Gott zu erkennen, an ihn zu glauben und ihn zu lieben, und in welchem an die Stelle der Liebe zum Guten die böse Lust getreten ist, sondern auch als wirkliche Sünde, mit welcher alle Menschen geboren werden, und welche noch jetzt (nunc quoque) denjenigen den ewigen Tod bringt, die nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiedergeboren werden.

Die augsburger Confession hat zwar in Bezug auf die Herleitung dieser angeborenen Sünde und Sündhaftigkeit nur den allgemeinen Ausdruck: nach dem Fall Adam's, es ist aber kein Zweifel, daß unter dieser Zeitbestimmung auch die wirkende Ursache verstanden ist, was die Concordienformel bestimmter ausdrückt: massa enim illa, ex qua hodie Deus hominem formet et fingit, in Adamo corrupta et perversa est, et ita hereditario modo in nos propagatur. Nach den Bekenntnißschriften war es nun nicht genug, daß die Fähigkeit, Gott und das Gute zu erkennen und zu lieben, den Menschen durch die Einwirkung Christi wieder ertheilt worden wäre, sondern die durch Adam's Schuld angeborene Sünde bestand ja immer fort, sie ging auf einen Jeden in derselben Stärke über, in welcher sie Adam verübt hatte, sie mußte also gesühnt werden. Wer aber sollte sühnen, da ein Jeder immer nur seine eigene Schuld büßen konnte? Nur ein Solcher konnte die Sühne übernehmen, welcher selbst ohne Schuld war, das heißt, welcher, außerhalb der natürlichen Fortpflanzung der angeerbten Sünde geboren, aus Liebe zu den Menschen die Sühne freiwillig übernehmen wollte. Obgleich aber diese Bedingung des Freiseyns von der angeerbten Sünde nach Luk. 1, 35 ff. bei Christo eintrat, so war auch dieses nicht hinreichend; denn die Schuld war eine unendliche, die Sünde war gegen Gott begangen, und die Sühne konnte deßhalb nur dadurch wirksam werden, daß sie von Gott selbst übernommen wurde a). Weder die guten Werke der Kirche, Büßungen u. s. w., noch auch Tugend und Pflichterfüllung (bona opera und merita) können daher zur Rechtfertigung vor Gott etwas

a) Form. concord.: etiamsi Christus de spiritu sancto quidem sine peccato conceptus et natus esset et in sola humanitate sua (sola humanitas hätte dann schon nicht mehr stattgefunden) omnem iustitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus fuisset: talis tamen ipsius naturae obedientia et passio nobis ad iustitiam imputari non posset.

Digitized by Google

beitragen, sondern diese Rechtfertigung wird nur durch den Glauben erlangt, daß Gott selbst die Strafe unserer Sünden getragen und die unendliche Schuld getilgt habe; denn Reue, Besserung und wahre Tugend werden erst dadurch möglich, daß wir Gott nicht mehr zu fürchten und Strafe von ihm zu erwarten haben, sondern daß wir ihn versöhnt wissen.

Es erhebt sich nun die Frage, in wie weit diese Lehre der Bekenntnißschriften von der Erbsünde und ihren Folgen mit der heiligen Schrift harmonirt. Daß zuvörderst die Schrift nirgends einen für sich bestehenden Ausdruck hat, welcher mit dem Ausdruck Erbsünde, peccatum originale s. originis, übereinstimmte, würde an sich dem Systeme der Bekenntnißschriften nicht entgegengesetzt werden können, wenn sich der Begriff, welchen dieses System hat, in der Schrift fände. Aber auch der Begriff, wie ihn die Bekenntnißschriften ausgebildet haben, ist aus dem neuen Testamente nicht entnommen. Wohl sagt Johannes (1. 1, 8.): so wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns; wohl weist Paulus in mehreren Stellen, und besonders im Briefe an die Römer, auf ein allgemeines sittliches Verderben der Menschen hin, und wer dieses leugnen wollte, müßte ja die Erlösungsbedürftigkeit durch Christum leugnen, im Uebrigen aber besteht zwischen dem, was die Schrift sagt, und dem Begriffe, welchen die Bekenntnißschriften ausgebildet haben, keine Uebereinstimmung. Die Schrift sagt vielmehr das Gegentheil von dem, daß die allgemeine Depravation die Menschen schlechthin unfähig gemacht habe, Gott zu erkennen und zu lieben (Joh. 1, 4. Röm. 1, 19 ff. Apostelg. 10, 35.), und auch das Gute und die Pflicht zu erkennen und zu lieben erklärt sie die Menschen des Verderbens ungeachtet für fähig (Röm. 2, 14. 7, 19. 22. Gal. 5, 17.); sie sagt nur, daß die sinnliche Lust, die *παθυμία σαρκός*, im Streite liege mit dem sittlichen Wol-

len, und daß sie in der Regel, oder bis auf einen gewissen Grad immer, die Oberhand gewinne. Mehr konnte Paulus auch Röm. 7, 18. nicht meinen, denn er käme sonst in Widerspruch mit sich selbst, Röm. 2, 14. 1. Kor. 13, 11. und mit Petrus Apostelg. 10, 35. Wie hätte auch der Apostel im Sinne der Bekenntnißschriften behaupten können, daß die allgemeine Depravation den Menschen schlechthin unfähig gemacht habe, Gott zu erkennen und zu lieben und die Pflicht zu üben; er hätte ja dadurch Moses und die Propheten aufgehoben, welche den einigen Gott erkennen gelehrt und eine Pflichtlehre aufgestellt haben, welche Christus nicht aufzuheben gekommen war. Ob nun und in wie weit Paulus die allgemeine Depravation von der Uebertretung Adams hergeleitet habe, kann wohl schwerlich mit Bestimmtheit ermittelt werden. Es ist möglich, daß, wie einige wollen, in den Stellen, welche hierauf gedeutet werden können, Röm. 5, 12. 16. 1. Kor. 15, 21., δι' ἑνὸς ἀνθρώπου von Luther und seinen Nachfolgern nicht richtig übersetzt worden ist; wie dem aber auch seyn möge, immer ist es gewiß, daß sich in der heiligen Schrift nichts findet, was mit dem Gedanken: massa enim illa.... in Adamo perversa est, und ähnlichen Sätzen der Bekenntnißschriften zusammen fiele. Mit Recht werden hingegen die Aussprüche Christi angeführt, welcher die Kinder zu sich kommen ließ, und ihre Sinnesart als Vorbild aufstellte. Denn wenn es gleich gegründet ist, daß auch in den Kindern, die vor ihm standen, später die böse Lust erwachen und sie zu solchen machen mußte, welche der Erlösung durch ihn bedürftig waren: so hätte doch Christus unmöglich ihre Sinnesart in irgend einer Beziehung als Vorbild aufstellen können, wenn er von der Voraussetzung ausgegangen wäre, daß sie in dem Zustande, in welchem sie sich eben jetzt befanden, schlechthin unfähig gewesen wären, das Gute zu erkennen und zu üben. Wenn die Bekenntnißschriften Recht haben, so mußte die

ſelbe Unfähigkeit, Gott und das Gute zu erkennen und zu lieben, wie ſie für Moſes und die Propheten beſtanden hatte, auch für Petrus und Johannes und alle Jünger beſtehen und konnte erſt mit dem Verſöhnungstode Chriſti aufhören. Welche Bedeutung hätte dann aber das Lehramt Chriſti und ſeine Ermahnung gehabt, Buße zu thun, das Gute zu lieben und Gott zu erkennen, das heißt, ihn im Geiſte und in der Wahrheit anzubeten? Er hätte ja dadurch eine Forderung aufgeſtellt, die für Alle, die ſeine Stimme vernahmen, unausführbar geweſen und nicht früher als nach ſeinem Tode ausführbar geworden wäre.

Aehnlich verhält es ſich nun auch mit der ſymboliſchen Verſöhnungslehre. Zuerſt ſind die Bekenntnißſchriften nicht übereinſtimmend darüber, worin die Verſöhnung beſtanden habe. Die Verfaſſer der Concordienformel finden die Verſöhnung und Genugthuung nicht allein in der Uebernahme der Strafe an unſerer Statt, der obedientia passiva, ſondern auch in der Erfüllung des Geſetzes an unſerer Statt, der obedientia activa. Von letzterer aber weiß die Hauptbekenntnißſchrift, die augsburgiſche Confeſſion, wiſſen Luther und Melanchthon noch nichts. Indeſſen iſt auch für die Concordienformel die obedientia passiva die Hauptſache. Daß nun die Anſicht, daß Gott zürne, daß er durch freiwillige Uebernahme einer Strafe, die Andere verwirkt haben, verſöhnt werden könne, daß dieſe Strafe in dem zeitlichen Tode und in leiblichen Schmerzen beſtehe, die doch keine Strafe ſind, weil ſie zu ewiger Seligkeit führen; daß ferner ein Solcher dieſe Strafe zu übernehmen habe, welcher nach Luk. 1, 35. außerhalb der natürlichen Fortpflanzung der Erbſünde ſtand, während doch durch Maria dieſer natürliche Zuſammenhang mit der Erbſünde fortdauern konnte, was Gegenſtand langer Parteiſtreitigkeiten in der katholiſchen Kirche geworden iſt, daß endlich Gott ſelbſt dieſe Strafe übernehmen könne — Gott? nein, denn das würde den

Digitized by Google

Irrthum der Patripassianer enthalten — also ein Gott — also nicht der einige Gott? — daß diese Ansicht eben so viele unmögliche Urtheile der endlichen Vernunft enthält, darauf wollen wir hier im Verhältnisse zu dem Folgenden einen geringeren Werth legen. Das aber ist doch in jedem Falle gewiß, daß die Verfasser der Bekenntnißschriften eine solche Ansicht nicht gefaßt haben würden, wenn sie nicht angenommen hätten, durch Aussprüche Christi und der Apostel dazu berechtigt zu seyn. Nun aber kommt im neuen Testamente kein Ausdruck vor, der nicht mit größerem Rechte auf die Erlösung durch Christum, als auf die Versöhnung durch Christum bezogen werden könnte. In den meisten Fällen, z. B. Matth. 20, 28. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Röm. 3, 24. hat Luther solche Ausdrücke durch „Erlösung" auch übersetzt, und wenn 1 Joh. 2, 2. ἱλασμὸς vorkömmt, so ist dieß ein Ausnahmefall, welcher nach der großen Mehrzahl dasselbe bedeutender Ausdrücke beurtheilt werden muß. Die Mehrzahl aber dieser Ausdrücke kommt von dem Stamme λύειν; so Matth. 20, 28. λύτρον, Ephes. 1, 7. Kol. 1, 14. Röm. 3, 24. ἀπολύτρωσις, und λύειν heißt erlösen, ἀπολύειν befreien, und nur in der Zusammensetzung mit διὰ hat es den Nebenbegriff der Sühne. Das ist das Unglück in den Begriffsbestimmungen der Bekenntnißschriften, daß man in eine verwirrende Verwechselung von Erlösung und Versöhnung verfallen ist. Christus ist der Erlöser, der Befreier, der Retter, σωτήρ, ῥύστης, (Röm. 7, 24.), und wovon er erlöst, das ist nach Johannes der Tod, der durch die Sünde kommt, also die Sünde selbst, und was er bringt, ist die ζωὴ αἰώνιος. Was aber ist die Sünde? Niemand hat sie besser erklärt, als der sie die Abwendung, die Entfremdung von Gott nannte. Christus also führt uns zu Gott, hier, weil er die Abwendung von Gott in ihr Gegentheil verwandelt, und dort, weil, wer hier sich von Gott nicht abwendet,

Digitized by Google

auch dort von ihm nicht abgewandt seyn wird. Dabei bleibt es eben so wahr, daß, so wir sagen, wir hätten keine Sünde, wir uns selbst betrügen, denn die Sünde oder die Abwendung von Gott bleibt immer mit der Hinwendung zu Gott im Streite und gar oft im Vortheile; aber Niemand kann doch sagen, daß Christus nicht ganz von der Sünde zu erlösen vermöchte, und daß, wie die Bekenntnißschriften behaupten, die Sünde bis zum Tode nothwendig dieselbe Gewalt behalte, und durch den Glauben und die Wiedergeburt durch die Taufe und den heiligen Geist nicht die Sünde, sondern nur die Schuld und die Strafe der Sünde aufgehoben werde. Auch bleibt es nicht weniger gewiß, daß wir nicht aus eigener Kraft die Abwendung von Gott in ihr Gegentheil verwandeln können, das heißt allerdings durch Anwendung der uns verliehenen Kräfte, indem wir die Führung Christi ergreifen, aber die Kraft, die wir anwenden, würden wir in dieser Bedeutung nur dann eigene Kraft nennen, wenn wir selbst sie uns gegeben hätten, und welche Kraft hat denn wohl der Mensch sich selbst gegeben? Darin besteht auch nach Paulus (Röm. 9.) die Vorherbestimmung, προθεσις, Gottes, welche in diesem Zusammenhange nichts Anderes ausdrücken soll, als die Erfahrung, daß dem Einen größere Kräfte und mehr Gelegenheit, sie auszubilden und zu gebrauchen, gegeben sind, als einem Anderen, verbunden mit der nothwendigen Ueberzeugung, daß dieß durch göttlichen Willen also geordnet sey; denn „entweder hat Gott auch dieses, oder er hat nichts vorausbestimmt" a), und wer nun fragen wollte, wie es denn zu erklären und mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes zu vereinigen sey, daß Gott diesen Unterschied vorausbestimmt haben sollte, dem gibt Paulus die allein

a) Worte Schleiermacher's.

treffende Antwort: wer bist du, lieber Mensch, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? Wenn aber Paulus im Briefe an die Römer und an anderen Stellen, wie Ephes. 2, 9., die Werke, nämlich die Tugend, unzulässig nennt, um gerecht geschätzt zu werden, so ist nicht zu vergessen, daß diese Briefe an Gemeinden gerichtet sind, welche in täglichem Verkehre mit Nichtchristen waren, und für welche es keine stärkere Versuchung geben konnte, sich von dem Christenthume wieder abzuwenden, als der Anblick eines Nichtchristen, welcher Gott fürchtete und Recht that. Nun sagt Paulus, daß von einem Solchen zwar das gelte, was Petrus von ihm sagt, daß er nämlich Gott angenehm sey, aber es fehle ihm doch die volle Gotteserkenntniß, welche Christus gibt, es fehle ihm die Weihe des Lebens, welche nicht allein den Freund lieben, sondern auch für den Feind beten lehrt, es fehle ihm endlich die Gewißheit dessen, der den Tod ganz überwunden hat, und deßhalb erklärt er ihnen, daß die Werke, so unentbehrlich sie auch sind, doch nicht hinreichen, um gerecht geschätzt zu werden, daß der Glaube an Christum hinzukommen müsse, und daß sie in diesem Glauben beharren sollen; denn: Christus ist des Gesetzes Ende, wer an den glaubt, der ist gerecht. Jede andere Erklärung führt zu einem nothwendigen Zwiespalte zwischen der Gerechtschätzung durch den Glauben und der Gerechtschätzung durch die Werke, zwischen Paulus (Röm. 3, 28. Ephes. 2, 9.) und Jakobus (2, 17. 24.), und an diesem Zwiespalte leidet auch das System der Bekenntnißschriften. Umsonst sagt man wer den vollen Glauben hat, der hat auch die Werke und wer die Werke nicht hat, der hat auch den volle Glauben nicht. Mit Recht läßt sich hiergegen die tägliche Erfahrung von Tausenden anführen, welche vo

kommen befugt sind, zu antworten: wir glauben mit festester Ueberzeugung, daß uns die Sünden vergeben sind durch den versöhnenden Tod Christi, und deßohngeachtet es mit den Werken nicht allzu genau nehmen. Man kann also nicht sagen: wer an den Versöhnungstod Christi glaubt, der hat nothwendig auch die Werke; wohl aber kann man sagen: wer an Christum glaubt, der hat nothwendig auch die Werke, das heißt, wer nach Johannes 17, 3. und so vielen anderen Stellen des Johannes und aller anderen Bücher des neuen Testamentes an die Sendung Christi, an sein Einsseyn mit Gott, an sein Geborenseyn aus Gott (1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1.) glaubt und sich von ihm führen läßt, den erlöst er von der Sünde, das heißt, bei dem verwandelt er die Abwendung von Gott in die Hinwendung zu Gott, welche ohne Tugend nicht bestehen kann, und eben deßhalb wird Gott ihm gnädig seyn. In der Hinwendung zu Gott stehen Gesinnung und That auf ganz gleicher Stufe, und allerdings sind wir berechtigt, anzunehmen, daß sich die Gerechtschätzung, die nach dem Systeme der Bekenntnißschriften für Alle gleich seyn muß, nach dem Grade der Erlösung oder der Hinwendung zu Gott richten werde. Dabei ist aber die Hinwendung zu Gott zwar unsere That, aber nicht unser Verdienst, weil eben die Kraft, mit welcher wir Christo folgen und uns zu Gott wenden, nicht unsere eigene, das heißt keine solche ist, welche wir uns selbst gegeben hätten, und darum bleiben wir immer unter der χάρις, unter der Gnade Gottes.

Und mit diesem Glauben an die Erlösung durch Christum stimmt es auch überein, wenn Christus sagt: es ist euch gut, daß ich hingehe; Niemand hat größere Liebe, denn daß er sein Leben gibt für die Seinen, und: dieß ist mein Blut, welches vergossen wird zur Vergebung der Sünden. So wie Christus bei Johannes sich selbst, sein

Digitized by Google

Fleisch und sein Blut, mit seiner Lehre identificirt in den Worten: ich bin die Wahrheit und das Leben, wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, den wird nimmermehr dursten, — aber, damit wir nicht etwa in späterer Zeit, was dennoch geschehen ist, diesen Worten eine materielle und vergängliche Deutung geben sollten, hinzusetzt: wollt ihr mich nicht verstehen? das Fleisch ist kein nütze, die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben: so auch hier. Christus sagt nicht, daß er den gewaltsamen Tod als eine Strafe leide, welche eigentlich alle Menschen leiden sollten, und daß nur deßhalb, weil er Gott sey, was er überhaupt nicht sagt, Gott diese Strafe als eine hinreichende Sühne annehmen wolle, sondern er sagt, daß er sein Leben und seine Lehre, Alles, was ihm Gott zu thun und zu verkünden gegeben habe, zur Erlösung gebe; die Erlösung aber tritt nicht ein ohne das verhältnißmäßige Aufhören der Sünde, das heißt, sie verwandelt die Abwendung von Gott in die Hinwendung zu Gott, und an das Aufhören der Sünde schließt sich in demselben Verhältnisse die Vergebung, die ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Christus ist im Begriffe, den gewaltsamen Tod zu dulden, was er nicht vermeiden konnte, wenn er keine weltliche Gewalt annehmen wollte; weltliche Gewalt aber anzunehmen, lag nicht in dem, was Gott ihm zu thun gegeben hat; denn er sagt zu Pilato: wäre mein Reich von dieser Welt, so stände ich nicht vor dir. Wollte nun freilich Jemand sagen, daß ihm hierdurch der schmerzliche Tod Christi nicht erklärt sey und nicht begreiflich genug werde, so würde ihm Paulus wieder antworten: wer bist du, lieber Mensch, daß du mit Gott rechtest? daß du eine Erklärung verlangst, wo du keine zu erwarten hast, daß du begreifen willst, wo du nicht begreifen kannst? Christus duldet und überwindet den Tod und beweist dadurch denen, die an ihn glau-

Digitized by Google

ben, daß, wie er ihnen auch vorhergesagt hatte, ihre Hoffnungen mit seinem Tode nicht zernichtet sind, sondern nur um so kräftiger erstehen werden, und daß auch für ihn selbst nach seinem Tode sein höheres Leben erst anhebt. Wir lernen aus den Worten des Petrus (Apostelgesch. 2, 24—36.) und Paulus (Apostelgesch. 13, 36.), daß die nächste Wirkung des Todes Christi darin bestand, daß seine Jünger fest überzeugt waren, er könne nicht, wie David und alle nach Adam Gestorbenen, von dem ἅδης gehalten werden, dem abgesonderten Aufenthalte der Guten und Bösen bis zur gemeinschaftlichen Auferweckung, welcher auch ohne weiteren Beisatz der Tod, θάνατος, genannt wird, so wie die dort Befindlichen die Todten (1 Kor. 15, 56. 1 Petr. 4, 6. Jak. 1, 15.). Bald aber erinnerten sie sich seiner Worte, daß, wo er sey, auch die seyn sollten, die an ihn glaubten, und so war denn auch für Alle, die an Christum glaubten, die Nothwendigkeit des Aufenthaltes im ἅδης gehoben; des Apostels Worte: und der Tod wird nicht mehr seyn, leiden also die buchstäblichste Anwendung, da sie nur auf den Aufenthalt im ἅδης, welcher θάνατος genannt wurde, bezogen werden können. Wenn also durch den Tod Jesu zunächst die Vorstellung von dem Zwischenaufenthalte der Seelen in dem ἅδης gebrochen wurde, so hat zwar diese nächste Wirkung des Todes Jesu auf uns, welchen diese Vorstellung fremd ist, keine Beziehung, für uns aber behalten die Worte Christi, daß, wo er ist, auch die seyn sollen, die sich von ihm zu Gott führen lassen, dieselbe Bedeutung. Auch für uns gelten die Worte des Apostels (1 Kor. 15, 16): denn so die Todten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden, in welchen er nicht in der leiblichen Auferweckung Christi die Bürgschaft unserer geistigen Fortdauer, sondern umgekehrt in der Gewißheit dieser letzteren den Be-

weis der Auferstehung Christi findet; und wollte man selbst auch in der evangelischen Erzählung von Christi körperlicher Erscheinung nach seinem Tode nur den begeisterten und treuen Abdruck der lebendigen Ueberzeugung seiner Jünger von seiner geistigen Auferstehung erkennen, das bleibt immer gewiß, daß kein Glaube fester steht, als der Glaube dessen, der mit Petrus (3, 18.) sagt: Christus ist getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Einige Nachträge

zu dem ersten Bande

der

Reformatoren vor der Reformation von C. Ullmann,

Hamburg 1841.

Was ich am Schlusse der Vorrede zum zweiten Bande des in der Ueberschrift bezeichneten Werkes ausgesprochen: ich wünschte, die Beurtheiler desselben möchten vor allen Dingen auch meine Mitarbeiter in der Sache selbst werden, das ist mir, ehe das Wort vor das Publicum trat, in Betreff des ersten Bandes schon auf eine erfreuliche Weise zu Theil geworden.

Ein jüngerer Freund und ehemaliger hallischer Zuhörer, der mit einer schönen allgemeinen theologischen Durchbildung die gründlichsten Kenntnisse auf zwei sonst auseinander liegenden Gebieten, auf dem der semitischen und germanischen Sprachen, vereinigt, Herr D. Dietrich, Privatdocent in Marburg, hat mir bald nach dem Erscheinen des ersten Bandes in einem nicht für die Oeffentlichkeit bestimmten Briefe Beiträge und Berichtigungen zu mehreren Stellen dieses Bandes zugehen lassen. Wenn es nun schon etwas höchst Erfreuliches hat, von einem al-

ten Zuhörer belehrt zu werden, so ist es doch nicht bloß diese Freude, die mich bestimmt, die Mittheilungen des Freundes auch vor das Publicum zu bringen, sondern die Ueberzeugung, daß darin mehrfache Berichtigungen enthalten sind, aus denen für die Sache selbst etwas zu lernen ist. Mögen diese Berichtigungen zunächst auch nur Einzelnheiten, ja zum Theil kleine Einzelnheiten betreffen: in der Geschichte ist nichts zu klein, um nicht beachtet zu werden, und nur wenn alles Einzelne richtig ist, kann auch das Ganze gut und probehaltig seyn.

Indem ich mir vorbehalte, in einem späteren Hefte und in Verbindung mit andern, demselben Gebiete angehörigen Schriften von meinem Werke ausführlichere Rechenschaft zu geben, halte ich es für geeignet, die Bemerkungen des Herrn D. Dietrich hier sogleich vorzulegen, und füge den Wunsch hinzu, es möge ihm gefallen, mir, wenn es der Lauf seiner Studien mit sich bringt, auch über den zweiten Band Aehnliches mitzutheilen.

Nachdem mein Freund seine Freude ausgedrückt, daß ich mich bestrebt, die theologischen Erscheinungen in ihrem Zusammenhange mit dem besonderen Volksgeiste und mit dem gesammten Leben und Weben der Zeit zu erfassen, fährt er selbst so fort:

Auch von anderer Seite her, durch Beschäftigung mit den litterarischen Erzeugnissen der Deutschen im Mittelalter, bin ich allmählich darauf gekommen, daß das Volk des Mittelalters mehr und früher Dogmen gemacht hat, als die Theologen, wie es eher und besser oft gedichtet hat, als die Dichter. So klang die Stelle besonders lebhaft in mir an, wo Sie die Reformation bezeichnen als „den Durchbruch des reinen christlichen Geistes im innigsten Vereine mit dem deutsch-volksthümlichen, als

mächtige Reaction des germanischen, insbesondere deutschen Geistes gegen den romanischen."

Die Freude will gern in einer, wenn auch noch so kleinen Gabe dastehen. Erlauben Sie mir, Ihnen zur Ergötzlichkeit zu Stellen Ihres Werkes, die von dem im Volke ausgesprochenen Bedürfniß einer Rückkehr zum Einfachen und von der Versunkenheit des Mönchslebens handeln, einige Parallelen aus deutschen Schriftchen der Zeit hierherzuschreiben. Jene „bürdlin der zeit", die am Ende des 15. Jahrhunderts so häufig waren, oder wie man sonst die gedrängten kleinen Chroniken von Anfang an bis auf seine Zeit nannte, mußten, gerade weil sie vorzüglich auch gedrängte Geschichte der Kaiser und Päpste enthielten, in ziemlich freier Rede enthielten, gewiß auch etwas dazu beitragen, daß das Volk das Gewordene nach dem Ursprünglichen beurtheilen lernte und einen stärkeren Eindruck von der Menschlichkeit der unfehlbaren Kirche erhielt. Auf hiesiger Bibliothek ist so ein deutsch gemachter fasciculus temporum, wahrscheinlich aus den Sechziger jenes Jahrhunderts, ohne Ort- und Zeitangabe, ja ohne Titel und Seitenbezeichnung, worin am Anfange der Papstgeschichte hervorgehoben wird, daß zu Sant Peter's Zeit die Meß nichts anders war, als das pater noster und die „funf wort die zu dem Sacrament gehorent", wie allmählich das Credo, das Agnus dei hinzukamen und durch Cölestinus I. „vil wort, die vor nit darinne warent". Recht geflissentlich und ausführlich sind dann alle scandala verzeichnet; oft sind diese es einzig, die von einem Papste berichtet werden. So von der Johanna, die nach Leo V. eingerückt ist, von Silvester II. Versprechung an den Teufel, von Bonifacius VIII. Uebernahme der Rolle des heilgen Geisten gegen Celestin V., wodurch er an's Papstthum gekommen, und wie er „ein groß geschlecht zu Rome vertrieb, die ihn ouch darnach viengen, Vnd in solicher vengnuß ließenn hungers ster-

ben, davon kam vß ein sprichwort: Er kam an das babstum als ein fuchs vnd rißnet als ein löw vnd starb als ein hund", ferner, wie er die Romfarten eingerichtet und wie Clemens „der nechst hienach, betrachtet, das gar niemand hundertjärig wurde, hievon solle man die zyte kürtzern vnd satzt vff, daz man in funfftzig jaren solich jubeliar haben solte" ꝛc. — Selbst in den früheren Spruchbüchern des Volkes herrscht über Hierarchisches derbe Klarheit. In dem in Brabant entstandenen Laiendoctrinal aus dem 14. Jahrhundert wird den Päpsten nächst der Waffenführung auch das Richteramt abgesprochen, der Stab; so heißt es darin nach der von Scheller herausgegebenen niederdeut. Bearbeitung, S. 134: „eme en hört to wedder swerd noch stav, noch wrake dòn darmede", sondern einzig „studeren vnde lesen an der skrivt". Und ein ganzes Kapitel darin setzt auseinander, „das klùs vnde klöster nemand hilgen", denn „nur des härten reinigheid maket des minsen hilligheid" und zum Beweise werden Sprüche theils aus Seneca, theils aus dem Munde des deutschen Volks aufgeführt, wie daß die Stätte wandeln nicht ist, das Herze wandeln, und daß Pflanzen, die man oft versetzt, nicht gedeihen.

Zu S. 202. Ihres Werkes über die geistige Dumpfheit und sittliche Fäulniß der damaligen Mönche geben Sie aus Jakob von Jüterbog das Sprichwort: „Was ein verstockter Teufel zu thun sich scheut, vollbringt ohne Scheu ein Münch". Dem lassen Sie mich einige ähnliche Spruchreden anreihen, sicher aus derselben Zeit, wenn auch nach einer Aufzeichnung, die in die zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts gehört; es ist eine mit Tractaten von 1525 zusammengebundene Flugschrift: „Ein schöner Dialogus von den vier grösten beschwernüß eines jeglichen pfarrers" mit dem Motto: „die vier wandel thun d'pfar we: ussezig oder Malatz. Jud. Junker. Münch" übrigens s. l. e. a. Darin beklagt sich der Junker, daß

Digitized by Google

seine Frau oft einen Gülden und wahrscheinlich mehr austrage ins Kloster, daß ihr der Münch Beichte abnehme, „einen drissigsten lese" (B. 11b), und der Pfarrer kann's nicht ändern, muß sich auch gefallen lassen, daß der dominus frater zur Kirchweih Käs und Eier terminiren kommt und eine Predigt hält über die Nachtigallen in der grauen Kutte, die die allerbest Stimme zu Metten ꝛc. erhübe, während die Feldraben schliefen, um alsbald zu krächzen. Dabei kommen denn vom Pfarrherrn gelegentlich diese Beziehungen auf alt überlieferte Sprüche: „ich hon also gelesen: Fratres Francistini [sic] incedunt bini et bini, sed si tertius superest, est generis feminini" (E. 11a), was auch der gemeine Mann weiß und so ausdrückt: „wan jre drey also mit einander geen, so ist gemeinlich der dritt ein frauwe" (B. 111a), und über die Schlauheit, mit der sie reihen gehen, um gewiß zu Haus zu treffen: „haben ir nie gehort: wann die Münich regen, oder über feldd geen, so wöl es regnen". Weiterhin heißt es aber ohne Umstände: „man sagt, waz ein Münich gedencke, das darff er thon, ob es schon helisch oder teuffliſch oder fihisch were" (C. 1a), und in kürzerer Fassung: „ich hör: alle büberey steckt in der kutten" (C. 1b). Und dazu gibt derselbe Dialogus noch manche derbe Belege.

Natürlich hat mich auch die ganz neue Geschichte und Urkunde von dem Pfeifer von Nicklashusen sehr beschäftigt. Das bonnische Protokoll ist zugleich ein rechtes Zeugniß von der wirren Sprache und Orthographie unmittelbar vor Luther. Der Dialekt der Urkunde ist nicht der des Schauplatzes der Geschichte, sondern wie die halbniederdeutschen Formen sal, pründen, born, die Adverbia auf —ick und andere zeigen, wahrscheinlich der mainzische; dieselbe Mengsprache erscheint auch in gleichzeitigen Diplomen der dasigen Erzbischöfe, wie in denen gegen Erfurt. Da ich nun auch sonst schon manche Denk-

Digitized by Google

mäler des 15. Jahrhunderts kenne, bin ich im Stande und erlaube mir, Ihnen zur Prüfung hier zu den von Ihnen mitgetheilten und erklärten Urkunden einige Bemerkungen zu machen, betreffend das Genauere der Wortformen und des Wortsinnes, die einigemal von Ihrer oder des D. Hahn Auffassung etwas abweichen, einigemal die noch bezweifelte bestätigen, wenn auch im Ganzen dadurch Ihre mit sicherem Tacte auch muthmaßlich das Rechte treffende Erklärung nicht wesentlich verändert wird.

In der ersten Urkunde, Satz 3., wird das hergestellte Wort daß zu schreiben seyn, wie auch der Art. sonst durchgängig geschrieben wird in der Urkunde, entsprechend der mhd. Schreibung. — Satz 5: „so fare er von mond vff zu Hymmel" läßt sich nicht an den Mond denken, da der in jener Zeit noch gewöhnlich mon heißt, rheinisch maen; z. B. in der vorhin beschriebenen Chronik mon (58b), dry moene (77b), ebenso noch immer bei Seb. Brant (Strobel, S. 190. 261. 258.); noch bei Barth. Ringwald kommt mon neben mond vor. Die halbniederdeutsche Sprache sagte übrigens auch worm, dorch, worde, hondert (Dipl. Magunt. II, 162. Kopper 158.), und ob ich gleich nicht einen Beleg von mond für Mund bei der Hand habe, so leidet es doch keinen Zweifel. Ich finde in dem Ausdrucke keine andere Vorstellung als die des unmittelbaren Uebergangs aus der Zeitlichkeit, wie sie Satz 15. durch „on mittel zu Hymmel" ausgedrückt ist. — „haben vil prynden. sall nyt sin. sollen nyt meher haben dan von eynem mall zum andern" ist S. 426. erklärt: sie sollen nie mehr als je eint haben. Nach den angeführten Worten aber will der eifernde Pfeifer die Geistlichen gar auf so viel beschränken, als von einer Mahlzeit zur andern nöthig ist. — Satz 13. heißt nicht, daß die geistlichen Fürsten zu viel zu haben hätten, sondern daß sie überhaupt so sehr viel haben; es

Digitized by Google

wird zu interpungiren seyn: „wie daß die furſten geiſtlich und werntlich auch graven und rytter ſo vil haben; hetten daß [hoc] die gemeyn, ſo hetten wir glich alle genungk". — Satz 17: daß wirt an inen vßgeen kann nicht den Untergang der Prieſter ſelbſt bedeuten, obwol ſo etwas gemeint iſt, ſondern bezieht ſich auf all ſein von ihnen Vorhergeſagtes, welches an ihnen kundbar werden und in Erfüllung gehen werde. Aehnlich heißt es in der Chronik: „zu ſtund kamen diße ding vß zu Straßburg" (S. 6a), und: „damit er ſin ſachen durch fürdernuß deſt baß vßtragen möchte" (S. 82a).

In der zweiten Urkunde getraue ich mir das übrigens ganz getroffene offickgeſchellen zu retten in dem Satze: „ein Beghartsbruder... von dem offickgeſchellen iſt, Er ſoll lange zyt im berge verborgen geweſt, und nyt erſt dahyn kommen ſyn." Sie haben ſchon richtig geſehen, daß der Sinn ſeyn muß: von dem öffentlich erſchollen iſt. Gewiß hat man den dunkeln Ausdruck ordentlich angeſehen und man darf nicht kommen und ſagen wollen: es wird in der Handſchrift „geſchollen iſt" ſtehen und eine beſſere Form für öffentlich. Aber wahrſcheinlich iſt geſchellen wirklich der Infinitiv, der in jener Zeit mit ſeyn und werden zu Umſchreibungen des verb. fin. gebraucht wurde. So heißt es bei Seb. Brant: und achten [achtet] nit vff uwer kind, Den jr ſölich richtum ſamlen ſindt (S. 99.); „ſie wurden flihen vnd wychen" (Chron. 54a); daz waſſer „wurd von plůt alſo vaſt wachßen" (Chron. 24a). Demnach wären jene Worte gleich mit: von dem geſchillt, d. i. verlautet. Es könnte aber auch ſelbſt das Part. ſeyn, welches in ſolchen Verben in jener Zeit manchmal zum Laute des Präſ. zurückkehrte, wie in der Form gewegen von wegen [wiegen]: „ein icliche gemiſchte gewegen marck (Dipl. Magunt. II, 156. wo gewogen bald darauf folgt, jenes gewegen ſich aber auch II, 34. 159. 169. findet neben gewiegen, 161.).

Digitized by Google

Schwieriger ist die Form des ersten Worts: offick. Eine ähnliche kurze Form begegnet öfters bei Brant; z. B. S. 147: wer öfflich schlecht seyn meynung an", aber die vorliegende Form, welche gut hochdeutsch offig heißen würde, ist kühner. Dennoch wage ich sie nicht zu bestreiten, denn das niederdeutsche bildet von luttel (wenig) mit Uebergehung des l gerade so kurz ab luttik; z. B. Laiendoctr. 107. 163 u. oft, und von eben dem „offen" bildet ein früherer Rheinländer nicht nur offenunge, sondern auch offinge (Werner vom Niederrh. S. 49.). Das einfache offen brauchen endlich die mainzer Diplome wirklich (z. B. „myn nachgeschrieben offen schrieber", Weisthümer I, 545.) für öffentlich. — Bei „zu vereyssen und zu verfüren" (S. 444.) denke ich nicht an reyßen = reizen, wiewohl das noch jetzt auch im Hessischen gesagt wird, sondern, weil sonst verreyssen geschrieben seyn würde, an das niederdeutsche eisen für grauen und erschrecken, wie im Laiendoctr. „ein eiselik ding" vorkommt (S. 144.) und der Hamburger Brockes noch sagt „mich eist, wenn ich dran denke". Darnach wäre vereyssen in der Urkunde so viel als: das Volk in Furcht und Schrecken setzen mit unheimlichen Dingen, um es der Verführung bloßstehender zu machen. — S. 445. ist in dem Satze: „wie wol er da von keyn ware wisses gehapt habe" jedenfalls herzustellen: „kein ware wissen". Dieser Ausdruck war in dieser Form ganz stehend, wie z. B. in dem Satze: „es were dann, das er des ein ware gentzlich wissen hette" (Dipl. Magunt. II, 367.). — S. 446. ist kontschaff allerdings unser Kundschaft, aber in der Bedeutung: Beweis, Beurkundung, wofür früher das einfache „urkunde" gleichfalls gebräuchlich war; der er zu hyll ist „mit der er einig sey"; im 15. Jahrhundert war nicht nur miß- und einhellig, sondern auch hellen „gehellen einem" in Gebrauch, so: „Sprach der keiser, eintweders gehille uns, oder du

wirdeſt [wirſt] in daz ellend gen" (Chron. S. 64a), und: „Gregorius ſatzt vff mit des keyſers gehelle, daz man allerheiligen tag ſolt begen" (eb. 69a.) Der Sinn jenes noch nicht entzifferten Satzes im Schluſſe der Urkunde iſt alſo, der verdächtig Gewordene ſolle Bezeugung aufbringen, daß er ehelich ſey mit der Perſon, mit der er einig ſey.

Wenn nun dieſe wohl und beſcheiden gemeinten Anmerkungen ſchon lange aufgehört haben ſollten intereſſant zu ſeyn, ſo halten Sie es meinem Eifer zu gute, mit dem ich die wichtige und anziehende Urkunde ins Auge faßte, und das immer noch hier und da ſtattfindende Schwanken wollen Sie damit entſchuldigen, daß ich ſie nicht ſelbſt geſehen habe.

2.

Ueber Römer 4, 2.

Von

Pfarrer Krauß old in Fürth.

So ſehr im Allgemeinen die Tendenz dieſer Stelle, wie des ganzen Kapitels, nämlich die Kap. 3, 28. ausgeſprochene apoſtoliſche Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit dem Beiſpiele Abraham's, des Vaters der Gläubigen, zu belegen, anerkannt iſt, ſo wenig iſt doch die gewöhnliche Auffaſſung und Erklärung des 2. Verſes, womit die Beweisführung beginnt, dieſer anerkannten Tendenz entſprechend und adäquat. Und ſelbſt die Verſuche der neueſten Interpreten haben ſich mit ihr nicht völlig ausgeglichen. Indem wir nun dieſe völ-

Digitized by Google

lige Ausgleichung versuchen wollen, müssen wir zuvörderst den 1. Vers kürzlich ins Auge fassen.

Die Frage ist hier nicht und kann nicht seyn, ob Abraham etwas und was er erlangt habe. Denn daß Abraham gerecht geworden, die Gerechtigkeit erlangt habe, stand von keiner Seite in Zweifel und Frage, das war ausgemachte Sache. Das aber war die Frage und der Streitpunkt, wie, unter welcher Bedingung, wodurch er sie gefunden. Das εὑρηκέναι fordert also mit Nothwendigkeit einen Zusatz, der nur in κατὰ σάρκα gegeben ist. Wird κατὰ σάρκα zu πατέρα gezogen, so entsteht die eben zurückgewiesene, schlechthin unpassende Frage.

Will man nun den Sinn des κατὰ σάρκα εὑρηκέναι finden, so kann dieß bei der bekannten Mehrdeutigkeit des Wortes σὰρξ nur aus dem ganzen Zusammenhang und namentlich aus dem Gegensatze, der sich darin geltend macht, geschehen. Man erkennt aber leicht, daß von einer doppelten Weise, etwas (und namentlich die Gerechtigkeit) zu erlangen, die Rede ist. Tertium non datur; entweder man hat sich's erworben, oder man erhält es geschenkt. Dort ist's durch Werke, aus Verdienst, aus Pflicht (V. 2. V. 4.), hier durch Geschenk (Verheißung), aus Gnaden, mittelst des Glaubens. Κατὰ σάρκα gehört zur ersten Kategorie, wird daher in den folgenden Versen mit ἐξ ἔργων parallelisirt und hat zum Gegensatze die Gnade. Ebenso Gal. 4, 23. und 3, 3. Also: in Bezug auf sein Thun; „wegen menschlichen, Gott wohlgefälligen Thuns, aus Verdienst der Werke" (Reiche.) Wenn Tholuck „durch eigene sittliche Anstrengung" erklärt, so meint er es wohl nicht, wie Reiche voraussetzt, mit Gegensatz von einer durch göttlichen Beistand gewirkten oder durch den Glauben geschenkten Kraft. Die übrigen Erklärungen siehe bei Reiche widerlegt.

Die Frage, um die es sich handelt, ist also, wie denn Abraham seine Gerechtigkeit erlangt habe: eine Frage,

Digitized by Google

die sich der Apostel im Sinne seiner Gegner selbst aufwirft und einwendet. Den Juden nämlich schien es eine ausgemachte Sache, daß Abraham um seiner persönlichen Vorzüge willen, durch sein gerechtes Leben Gottes Wohlgefallen erlangt, also durch seine Werke auch die Gerechtigkeit erlangt habe (vergl. das Gebet des Königs Manasse, V. 8.). Aus dem Schlusse des dritten Kapitels konnten und mußten sie aber schließen, daß Paulus gleichwohl auch dem Abraham die Gesetzes- oder Werkgerechtigkeit absprechen werde; und es gestaltet sich sofort die Frage so: Was hat denn nun Abraham mit seinem ganzen Leben erlangt? Diese Doppelfrage: wie hat Abraham seine Gerechtigkeit gefunden, und wenn nicht durch sein Thun: was hat er denn dann durch sein Thun und Leben erlangt? ist in den beiden Ausdrücken τί und κατὰ σάρκα angedeutet (vergl. Olshausen z. d. St.). Mit V. 2. beginnt die Antwort. Daß diese eigentlich zunächst negativ ausfalle, daß Paulus sagen wolle, Abraham habe nach dem Fleische nichts erlangt, oder, was dasselbe ist, Abraham habe seine Gerechtigkeit nicht durch Werke, darüber sind alle Interpreten einig. Allein welche Stellung eigentlich die Worte des 2. Verses zu dieser Antwort einnehmen, das ist eigentlich die Frage, die den Gegenstand unserer Untersuchung bildet. Luther's Ansicht, welche den zweiten Vers als directe Antwort mit den Worten einführt: Das sagen wir, ist von vornherein abzuweisen. Der zweite Vers enthält nicht die Antwort, sondern den Grund der Antwort, welche daraus zu suppliren ist, ἔχει γάρ.

Die gewöhnlichere Auffassung ist nun wörtlich die: „Ist Abraham durch die Werke gerecht geworden, so hat er wohl Ruhms, aber nicht vor Gott." Sie ist die der meisten Kirchenväter, Reformatoren und vieler anderer lutherischer Exegeten, neuerdings von Köllner (Commentar zu d. Br. Pauli an d. Römer, 1834) vertreten. So wenig sich gegen diese Auffassung grammatisch einwen-

Digitized by Google

den läßt, so wenig läßt sie sich logisch und für den Zusammenhang und Gedankengang rechtfertigen.

Sehen wir nämlich die Worte dieses Verses genauer an: *Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα — ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεὸν*, so lassen sie allerdings grammatisch eine mehrfache Auffassung zu, indem man einmal den hypothetischen Satz entweder so faßt, daß die Möglichkeit der Bedingung zugegeben und durch die Folgerung zur Wirklichkeit erhoben wird, oder so, daß die Unmöglichkeit derselben vorausgesetzt wird. Ebenso kann ferner (und zwar für diese beiden Fälle) das *ἀλλὰ* eine doppelte Construction erleiden, so daß entweder dadurch der ganze Gedanke *ἔχει καύχημα* negirt wird, oder daß es nur einen partiellen Gegensatz bildet. In diesem letzteren Falle würde zu *ἔχει καύχημα* supplirt *πρὸς τοὺς ἀνθρώπους* im Gegensatze zu *πρὸς τὸν θεόν*; im ersteren Falle aber würde vielmehr dieses *πρὸς τὸν θεὸν* selbst zu *ἔχει καύχημα* zu suppliren seyn. Die obige Auffassung unseres Verses besteht nun in der Combination der ersten Form des Bedingungssatzes mit der zweiten des *ἀλλά*. Wir haben bereits ausgesprochen, daß sie unhaltbar sey. Zwei Gründe insbesondere sprechen dagegen. Bei dieser Fassung nämlich würde für's Erste gerade das zugegeben und behauptet, was Paulus leugnen und bekämpfen will; es würde nicht gezweifelt oder geleugnet, daß Abraham durch die Werke gerecht geworden, sondern nur, daß er Ruhm bei Gott habe; es wird ihm der Ruhm bei Menschen zugestanden, der aus der *δικαίωσις ἐκ τῶν ἔργων* folgt, und ebendamit diese selbst. Es involvirt nämlich diese Auffassung folgenden Schluß: Wenn Jemand durch Werke gerecht wird, so hat er Ruhm (wenn auch nicht bei Gott, so doch bei Menschen); nun hat aber Abraham Ruhm bei Menschen, folglich ist er durch Werke gerecht geworden! Kann aber wohl etwas dem Sinne des Apostels überhaupt und seiner Behauptung

Digitized by Google

und Beweisführung an dieser Stelle insbesondere Fremderes und Zuwiderlaufenderes gesagt werden? Es kommt aber noch ein Zweites hinzu. Paulus würde nämlich in der zweiten Hälfte des Satzes etwas behaupten, was geradezu unwahr ist, nämlich daß derjenige, der durch die Werke gerecht geworden, wohl Ruhm bei Menschen habe, aber nicht bei Gott. Die Unstatthaftigkeit dieses Gedankens ist so klar, daß Rückert mit Recht εἶχεν ἄν zu lesen wünscht, und es ist unbegreiflich, wie Köllner diese Bedenklichkeit mit der Bemerkung abgewiesen zu haben meint: „Sittliche Handlungen haben sonst einen wirklichen Ruhm, nur nicht bei Gott", da es sich hier gar nicht um einzelne sittliche Handlungen, sondern um die Gerechtigkeit aus den Werken handelt. Aus den Werken gerecht seyn, heißt aber das Gesetz erfüllt haben (5 Mos. 6, 25.). Was heißt das aber anders, als Ruhm haben (*καύχημα, ὀφείλημα* V. 4.) vor Gott? Ueberall wird daher der Mangel an Ruhm aus dem Mangel an der Gerechtigkeit, aus der Sünde datirt (Kap. 3, 23. 27.) und Eph. 2, 9. wird den Werken, resp. der Gerechtigkeit aus den Werken ausdrücklich das *καύχημα* vindicirt. Zwar meint Olshausen (gegen Reiche), daß man sich hierbei von 1 Kor. 4, 7. leiten lassen müsse. Allein Olshausen scheint sich bei dieser Stelle höchst unklar zu seyn. Er sagt nämlich Folgendes: „Werke geben Verdienst; Verdienst berechtigt zum Fordern oder sich Rühmen; bei Werken kann also keine *χάρις* bestehen, sondern nur ein Schuldverhältniß. Gott kann aber nie in einem Schuldverhältnisse zum Geschöpfe stehen, daher heißt es: *ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν.* Denn auch da, wo von einer *δικαιοσύνη τοῦ νόμου* die Rede ist, ist es ja nur eine gnädige Herablassung Gottes, durch welche dieselbe möglich wird, eine *πάρεσις ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.*" Allein wenn von einem Schuldverhältnisse Gottes zu den Menschen gar nicht die Rede seyn kann, so kann auch

Digitized by Google

nicht von einem Verdienst oder Ruhm der Werke die Rede seyn. Dann hat aber die Gegenüberstellung der Gerechtigkeit aus den Werken und aus Gnade gar keinen Sinn. Offenbar verwechselt hier Olshausen das allgemeine Verhältniß Gottes zur Creatur mit seinem Verhältnisse zu seinem Volke und Testament, und stellt sich daher mit anderweitigen Aussprüchen Pauli in den directesten Widerspruch, z. B. V. 4. Röm. 11, 6. Ebenso verfehlt ist es, wie er die *πάρεσις ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* (Röm. 3, 25.) mit der *δικαιοσύνη τοῦ νόμου* in Verbindung setzt, als ob jene durch diese bestände. Die *πάρεσις* trat vielmehr ein wegen Mangels an *δικαιοσύνη*, wurde aber nie selbst für diese gehalten oder angesehen. Endlich aber die ganze Auffassung angenommen, so würde sich die Folgerung ergeben, daß der Mensch gerecht seyn könne, ohne vor Gott Ruhm zu haben. Wie steht es dann aber mit der pauliniſchen Argumentation, deren Nerv gerade darin liegt, daß, wo Gerechtigkeit aus den Werken seyn soll, Ruhm vor Gott seyn müßte, daß folglich Mangel des Ruhms Mangel an Gerechtigkeit zeigt? (Vgl. die folgenden Verse.)

Man hat diesen Inconsequenzen dadurch ausweichen wollen, daß man den Begriff *ἐδικαιώθη* von der subjectiven Gerechtigkeit, iustum apparere, rechtschaffen seyn, erklärte (Grotius, Koppe, Paulus, Tholuck). Wie wenig dieß in den Contert passe, hat Reiche gezeigt. Wir machen aber hier noch auf die Consequenz aufmerksam. Nach der vorausgegangenen Frage: *τί ἐροῦμεν εὑρηκέναι;* und dem darauf folgenden V. 3. soll offenbar der Satz *εἰ γὰρ ἐδικαιώθη* verneint werden, und zwar durch das *ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν*. Paulus würde also beweisen, daß Abraham nicht rechtschaffen gewesen! Nach allem Bisherigen bleibt daher nur die andere Fassung des hypothetischen Satzes übrig; und es fragt sich nur, wie das letzte Glied, *ἀλλ' οὐ* dann zu fassen sey. Indeß er-

gibt sich beim ersten Anblicke, daß es als bloße Beschränkung des καύχημα auf πρὸς τοὺς ἀνθρώπους im Gegensatze zum καύχημα πρὸς τὸν θεὸν durchaus unpassend ist und völligen Unsinn geben würde: Wenn Abraham durch die Werke gerecht geworden wäre, so müßte er einen Ruhm haben vor Menschen, aber nicht vor Gott!? — Also bleibt uns auch hier nur die andere Auffassung, nach welcher durch das ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεὸν der ganze bedingte Folgesatz negirt werden soll. Es bildet sich dadurch eine vollständige Schlußkette, deren conclusio sich von selbst ergibt: Wenn Abraham aus den Werken gerecht geworden ist, so muß (oder müßte — beides fällt zusammen) er einen Ruhm haben; es müßte ihm in der heiligen Schrift ein Ruhm beigelegt werden. Nun aber (ἀλλά, atqui) wird ihm der Ruhm bei Gott abgesprochen; denn was sagt die Schrift (V. 3 ff.)? — Ergo — —. Allerdings sollte das ἔχει καύχημα der Vollständigkeit wegen auch im minor wiederholt seyn. Allein da es unmittelbar vorhergeht, ist die Auslassung nicht sehr auffallend. Hätte Paulus εἶχεν ἄν gesetzt, wie Rückert wünscht, dann würde die Auslassung härter, die Wiederholung des εἶχεν nothwendiger erscheinen. Offenbar ist die bestimmtere Form absichtlich gewählt. Ebenso sollte man das πρὸς τὸν θεὸν schon im Vorderglied erwarten. Allein leicht möglich, daß Paulus diesen Zusatz im ersten Augenblicke für unnöthig hielt, da es sich doch von selbst versteht, daß es sich bei der Rechtfertigung vor Gott nicht um Ruhm vor Menschen handelt, daß er jedoch, möglichem Mißverständnisse, als erkenne er den persönlichen Werth Abraham's nicht an, vorzubeugen, den Zusatz nachholte. Es darf daher auch im maior nicht πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, sondern lediglich πρὸς τὸν θεὸν hinzugedacht werden, wenn etwas supplirt werden soll, was aber nach unserer Darstellung ganz überflüssig ist. — Der Mangel an Ruhm beweist nicht den Mangel an Werken, wie Reiche

meint, sondern nur die Mangelhaftigkeit derselben, Mangel an Gerechtigkeit der Werke. Paulus sieht Abraham nicht schlechthin als ἀσεβής, als einen „Gottlosen" an, sondern er war ihm ein frommer, ein εὐσεβής, aber seine εὐσέβεια reichte nicht hin zur eignen Gerechtigkeit vor Gott; er mußte trotz seiner anerkannten εὐσέβεια aus Gnaden, um seines Glaubens willen, gerechtfertigt werden. Gerade darin liegt die ἀκμὴ des paulinischen Beweises, daß selbst Abraham, das Muster des Gehorsams und der Frömmigkeit, der, wenn irgend Einer, Anspruch auf Gerechtigkeit vor Gott, als ὀφείλημα, zu haben schien, nur aus Gnaden gerecht werden konnte und gerechtfertigt worden ist.

Der vollständig entwickelte Gedankengang von V. 1—4. ist demnach folgender: Was sagen wir nun, daß Abraham κατὰ σάρκα gefunden habe? Die Gerechtigkeit nicht. Denn die Gerechtigkeit aus den Werken setzt einen Ruhm bei Gott voraus. Wäre also Abraham aus den Werken gerecht geworden, so müßte er (schriftgemäß) Ruhm haben. Nun hat er aber vor Gott keinen. Denn die Schrift sagt ausdrücklich, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden, was reine Gnade ist, welche da, wo die Werke die Gerechtigkeit verdienen, nicht statthat ꝛc. Die Bestimmtheit des Gegensatzes, in dem sich Paulus bewegt, die Bestimmtheit der Gedanken, die in diesem Gegensatze sich aussprechen, forderte aber nothwendig auch die Bestimmtheit der grammatischen Form, deren sich Paulus bedient: ἐδικαιώθη und εἶχεν ohne ἄν. Ward nämlich (was wirklich stattfand) Abraham gerechtfertigt aus den Werken (was fälschlich von den Gegnern vorausgesetzt ward), so hat er Ruhm. Allein (at; vgl. Kühner, Gramm., §. 742.) er hat dergleichen nicht bei Gott. Denn, was sagt die Schrift? Er glaubte, und das, nicht seine Werke, wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.

Digitized by Google

3.

Ueber Römer 3, 25.,

gegen

Pastor Gurlitt zu Billwerder,

von

W. F. Rinck,
evangel. Pfarrer zu Grenzach im Badischen.

So ausführlich auch Herr Gurlitt in dem vierten Hefte der Studien und Kritiken vom Jahre 1840 obige Stelle behandelt hat, so vermisse ich doch die eigentliche Hauptsache, die für das richtige Verständniß derselben maßgebend und entscheidend ist. Es müßte nämlich sehr befremden, wenn der Ausdruck V. 25. *δικαιοσύνη αὐτοῦ* in einem andern Sinne gebraucht würde, als *δικαιοσύνη θεοῦ* in derselben Verbindung V. 21 ff. und 1, 17. Gurlitt versteht nun S. 976 f. in diesen Stellen die Gerechtigkeit des Menschen, die vor Gott gilt, und in jener die göttliche Heiligkeit. Luther war wenigstens consequenter, wenn er jedesmal die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, übersetzte. Es kann aber 1, 17. 3, 22. unter der *δικαιοσύνη θεοῦ* gar nicht seine Heiligkeit verstanden werden, wenn es heißt, daß sie durch's Evangelium, aus Glauben im Glauben geoffenbart werde, und daß sie durch den Glauben an Jesum Christum zu Allen und auf Alle, die da glauben, komme. Daher muß man gegen den Ausleger, welcher V. 25. eine göttliche Heiligkeit finden will, billig mißtrauisch seyn, während man zu erwarten berechtigt ist, daß eben jene *δικαιοσύνη* auch hier erwiesen werde. An diesem verdeckten Steine des Anstoßes scheitert die ganze Beweisführung und künstliche Auslegung,

Digitized by Google

welche also lautet: Gott habe seine Heiligkeit darin erwiesen, daß die Versöhnung von dem Glauben abhängig gemacht werde, der Mensch also kein eigenes Verdienst habe. Ist aber nicht auch die Hingabe des Sohnes Gottes zum Sühnopfer selbst eine ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, und sollte letztere sich bloß auf den Nebensatz διὰ τῆς πίστεως, und nicht vornehmlich auf den Hauptsatz ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον beziehen?

Meines Erachtens ist hier die Gerechtigkeit Gottes in solcher Allgemeinheit zu verstehen, daß das Wort in allen jenen Stellen passend erscheine, und Paulus selbst scheint sich V. 26. darüber zu erklären, wie er es verstanden wissen will, nämlich Gott sey gerecht und mache gerecht den, welcher des Glaubens an Jesum ist. Es ist ungetheilt die Gerechtigkeit, die in Gott ist, und die er an den Menschen beweist, indem er sie gerecht macht, also eine Eigenschaft in Gott und ein Thun Gottes. Vormals war diese Gerechtigkeit verhüllt, als Gott in Geduld mit den Sünden Nachsicht hatte ohne genügende Heilsordnung, welche erst durch das Blut Christi geoffenbart wurde. Insofern das ἱλαστήριον vollgültig ist, hat sich darin nicht allein die Gnade, sondern die göttliche Gerechtigkeit selbst erwiesen, indem Gott einerseits nicht ohne Versöhnungsblut über die Sünden hinweggegangen ist, und andererseits die Sünder rechtfertigt. Um so herrlicher und gewisser ist unsere Zuversicht der Sündenvergebung und Begnadigung, wenn sie nach der gesetzmäßigen Ordnung des neuen Bundes sogar eine Folge der göttlichen Gerechtigkeit genannt werden kann, ob wir gleich ohne Verdienst gerecht werden. Unter der mosaischen Religionsverfassung war die göttliche Gerechtigkeit nicht genugsam ins Licht gesetzt, so lange weder das Lösegeld des Opfers hinlänglich war, noch die Sünder gerechtfertigt wurden. Durch Christum

aber wurde Friede gemacht, und die Gerechtigkeit wird den Sündern zugerechnet. Da ist denn Gott nicht nur ein verzeihender Vater, sondern ein gerechter und gerecht machender Gott; die scheinbare Ungerechtigkeit sowohl in Gott wird durch diesen neuen Heilsweg beseitigt, als auch die wirkliche Ungerechtigkeit in den Menschen, die da glauben, ausgestoßen.

Folgende Uebersetzung scheint daher die allein richtige zu seyn: welchen Gott zum Sühnopfer dargestellt hat durch den Glauben an sein Blut, um seine Gerechtigkeit zu erweisen; denn die vormaligen Sünden wurden durch die Langmuth Gottes übersehen, auf daß er in jetziger Zeit seine Gerechtigkeit erweise, nämlich er sey gerecht und mache gerecht den, der des Glaubens an Jesum ist. Diese Auslegung gewährt den Vortheil, daß sie alle Willkür und Künstelei des Interpreten beseitigt, das Wort δικαιοσύνη nicht bald so bald anders versteht, in der eigentlichen Bedeutung überall stehen läßt, ohne es mit Heiligkeit oder Gnade oder Treue zu verwechseln, und die wechselseitige Beziehung der Wörter δικαιοσύνη und δικαιοῦν anerkennt und hervorhebt. Die frühere Nachsicht gegen die Sünden wird als ein Grund für Gott dargestellt, das Walten seiner Gerechtigkeit in der neuen Heilsordnung zu offenbaren; denn in der vorchristlichen Zeit spiegelte sich die göttliche Gerechtigkeit in dem Gesetze, woraus aber nur Erkenntniß der Sünde erfolgte (V. 20.), begnügte sich mit einer unvollkommenen Sühnanstalt und ließ die Sünder, wie sie waren. Da that sowohl jene Nachsicht als die fortdauernde Sünde der Menschen seiner Gerechtigkeit Abbruch. Nun aber ist und bleibt Gott theils durch die vollkommene Erlösung Christi in seinem Wesen gerecht, theils setzen die gerechtfertigten Sünder, die im Glauben jene Erlösung sich zuwenden, nicht fort und fort einen

Widerspruch in seine Gerechtigkeit; denn die Unvollkommenheit wird nicht mehr an dem Gesetze nach ihren Werken gemessen, sondern an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi, die im Glauben erobert wird. Auch da erweist sich die Gerechtigkeit Gottes, und nicht bloß seine Gnade, an denen, die da glauben (V. 22.); so groß ist das Verdienst Christi, so fest die Heilsordnung versiegelt, daß wir, von dem Gesetz und allem Eigenruhme wegsehend, Gott bei seiner eigenen Gerechtigkeit anfassen können, die außer dem Gesetze, obwohl von dem Gesetze und den Propheten bezeugt, geoffenbart ist (V. 21.). Ja diese Gerechtigkeit als rechtfertigend wird auf den Menschen übergetragen (V. 22. 26.).

So ist die ganze Stelle im Einklange mit sich selbst, welcher durch nichts gestört wird.

Digitized by Google

Recenſionen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Offenbarung Johannis, vollständig erklärt von D. Fr. J. Züllig in Heidelberg. 2 Bände. Stuttgart bei Schweizerbarth. 1834 und 1840.

Der Verfasser dieses ausgezeichneten Werkes hatte dem ersten Bande anfangs den Titel gegeben: Johannes, des Gottbesprachten, eschatologische Gesichte, übersetzt, auf ihre Kunstform zurückgeführt und zum erstenmale erklärt. Bei Erscheinung des zweiten Bandes änderte er letzteren Titel in der oben beschriebenen Weise ab. Wir fürchten, das Selbstgefühl, das sich in der früheren Ueberschrift aussprach, möchte das Selbstgefühl mancher Exegeten gekränkt haben, und mit daran schuld seyn, daß vorliegendes Buch seither sich nicht der allgemeinen Aufmerksamkeit in dem Grade erfreuen durfte, wie es doch wegen seiner unbestreitbaren Vorzüge verdient. In gleicher Richtung wirkte vielleicht auch der Umstand, daß der Verfasser keiner akademischen Innung angehört. Denn sonst bliebe es unbegreiflich, wie ein Buch, das seinen Rang unter den besten exegetischen Arbeiten einnimmt, bis jetzt verhältnißmäßig so wenig beachtet werden konnte.

Immerhin mag die Behauptung Herrn Züllig's, er habe die Apokalypse zum erstenmale erklärt, stolz klingen und vielleicht den Vorwurf der Unklugheit verdienen,

Digitized by Google

aber wahr ist sie; nachdem Referent das Buch durchstudirt, fühlt er sich gedrungen, dem Verfasser dieß Zeugniß zu geben. Die Siegel an jener räthselhaften Dichtung, die seit zwei Jahrtausenden den Scharfsinn der Menschen getäuscht hat, sind unseres Bedünkens wirklich gelöst. In dem Verhältnisse, wie man im Durchlesen der Arbeit Züllig's weiter schreitet, wächst das Gefühl der Gewißheit in der Brust des Lesers; eine glückliche Deutung unterstützt und verstärkt die andere, und wenn man vielleicht noch über den einen oder den anderen untergeordneten Punkt mit dem Verfasser rechten kann, so scheint es uns doch unbezweifelbar, daß die Hauptsache gethan ist. Es versteht sich jedoch von selbst, daß der Leser nicht mit einem vorgefaßten Systeme von Ansichten über das Wesen und den Sinn der Apokalypse an die Arbeit Züllig's herankommen darf, sondern will er einen richtigen Begriff von dem bekommen, was Züllig geleistet, so lasse er die hergebrachten Meinungen bei Seite, betrachte das Gebiet, auf welchem ihm Züllig als Wegweiser dient, wie einen jungfräulichen Boden und sey nur darauf bedacht, die Gründe zu prüfen, die ihm sein Führer vorhält. Zum voraus wollen wir hier noch bemerken, daß Herrn Züllig's Arbeit nicht bloß den Ansprüchen derer genügt, welche rücksichtslos die Wahrheit erfahren wollen, sondern daß die Resultate, die er gibt, auch in Bezug auf die Bedeutung und den Werth der Apokalypse selbst höchst befriedigend ausfallen. Es gibt wohl heut zu Tage nicht wenige Bibelfreunde, welche die letzte der neutestamentlichen Schriften aus dem Kanon insgeheim oder offen wegwünschen, weil man bei der herrschenden Meinung über den Zweck und Charakter des Buchs durch dasselbe nur in Verlegenheit gesetzt wird. Dieser Wunsch muß jetzt wegfallen. Nach Züllig's Erklärung gebührt der Apokalypse die Stelle, welche sie in der Sammlung unserer heiligen Schriften einnimmt; sie

erscheint nicht bloß als ein sehr kunstvolles, hochpoetisches und begeistertes, sondern auch als ein von urchristlichem Geiste durchwehtes Werk.

Johannes entwirft in der Offenbarung ein Bild der Zukunft des göttlichen Reichs, wie er in der doppelten Eigenschaft eines geborenen Juden und eines Jüngers Jesu sich dieselbe dachte. Die Juden ergingen sich damals in den glänzendsten Hoffnungen auf eine nächst bevorstehende Erhebung ihrer Nation zur Weltgebieterin; sie schwelgten in Phantasien eines überschwenglichen Glückes, welche sie auf die Aussprüche der alten Seher gründeten. Die Weissagungen der Propheten stimmen jedoch bekanntlich — nach ihrem buchstäblichen Sinne — weder genau mit einander überein, noch haben sie hinreichende Klarheit. Um diesen, von den Juden keineswegs übersehenen Uebelstand, der bei ruhiger Ueberlegung viele Wünsche enttäuschen mußte, auszugleichen, hatte seit den Zeiten der Makkabäer rabbinischer Scharfsinn, beflügelt von nationalem Eifer, eine höchst seltsame Auslegungskunst erfunden, welche alle exegetischen Klüfte zu ebenen, Einklang in das scheinbar oder wirklich Widersprechende zu bringen und besonders im einfachen Wortsinne der Bibel ungeahnte Geheimnisse zu entdecken wußte. Es war ein Hauptsatz der neuen Exegese, daß in jedem Worte der heiligen Bücher tiefe Mysterien verborgen liegen. „Es ist kein Buchstabe," sagte man in den Schulen, „an dem nicht große Berge hängen;" alle Geheimnisse aber beziehen sich zuletzt auf den Messias (Züllig I. S. 98.). Aus dieser Voraussetzung bildete sich eine merkwürdige Neigung zu sinnreichen Grübeleien, zu exegetischem Räthselspiele und einer phantastischen Architektonik, welche, allmählich in ein System ausgesponnen, den Namen Cabbala erhielt.

In die eben geschilderte Schule ist nun auch der Verfasser der Apokalypse gegangen, und sie erklärt zwei

Digitized by Google

hervorstechende Eigenthümlichkeiten seines Buches. Indem er die Zukunft des göttlichen Reichs entwickeln will, darf er nicht frei den Eingebungen seiner Phantasie folgen, sondern der Flug derselben ist durch die Aussprüche der alten Propheten, zum Theil auch durch deren herkömmliche Deutung in feste Grenzen eingeengt; daher kommt es, daß seine Gesichte, so excentrisch sie beim ersten Anblicke dem oberflächlichen Beobachter zu seyn scheinen, sich Punkt für Punkt an alttestamentliche Weissagungen anschließen, oder vielmehr, daß die Apokalypse fast aus lauter Prophetenstellen oder Anklängen derselben zusammengesetzt ist. Die poetische Kraft des Verfassers zeigt sich darin, daß er trotz diesen Fesseln eine große Originalität bewährt; ein gezwungener Nachahmer, weiß er durch kunstreiche Zusammenfügung des Materials, das ihm gegeben ist, seinem Gebäude ein höchst eigenthümliches Gepräge aufzudrücken. Dieß führt uns auf den zweiten Hauptpunkt, in welchem der Verfasser der Apokalypse den Geist des Volkes beurkundet, dem seine Geburt und seine Bildung angehörte. Johannes hat sich in der Offenbarung als Meister jenes änigmatischen Baustyls erprobt, welchen wir oben als eine Eigenthümlichkeit des jüdischen Genius bezeichneten. Nicht nur wimmelt die Offenbarung von versteckten Beziehungen, nicht nur enthält jedes Kapitel seine Räthsel, sondern das ganze Buch, das eine solche Geheimschrift in sich birgt, ist nach einem wohldurchdachten und kunstreichen Plane angelegt. Zwar jenes haben von jeher alle Erklärer anerkannt, aber die Kunstform des Buches war bisher noch großentheils unbekannt. Ihre Enthüllung ist einer der entschiedensten Vorzüge des Commentars von Züllig. Wir wollen ihn selbst über den Bauplan der Apokalypse reden lassen. Im ersten Bande S. 115. sagt er: „Nichts Regelmäßigeres als die Anlage der Apokalypse. Der Grund aber, auf welchem ihre Regelmäßigkeit beruht,

sind ihre Zahlen, lauter solche, die für den Hebräer eine feste symbolische Bedeutung haben, 2. 3. 4. 7. 10. 12. und deren Steigerungen. Nach diesen ist Alles geordnet. Im Allgemeinen muß bemerkt werden, daß es lauter runde Zahlen sind, d. h. solche, die ein geschlossenes Ganzes bilden, sofern sie von Dingen entnommen wurden, deren Ganzes aus dieser nämlichen Zahl von Theilen besteht. Daher ist mit allen diesen Zahlen der Nebenbegriff der Gesammtheit, der Rundung, des geschlossenen Ganzen verknüpft. Dieß ihr gemeinsamer Charakter, neben welchem jedoch jede derselben ihre besondere Eigenthümlichkeit hat, indem an dieselben Gegenstände gedacht wird, aus denen ihre Bedeutung als respective Rundzahl herfließt. Welches diese Gegenstände seyen, ist leicht zu merken, folglich auch der symbolische Sinn dieser Zahlen ohne die Beihülfe (sogenannter tief-mystischer) Erklärungen unschwer zu verstehen. Nämlich zwei ist abgerundeter Begriff von rechts und links. Ein Paar ist die einfachste aller natürlichen Gruppen. Zwei Augen, zwei Ohren u. s. w. bilden die Vollzahl dieser Glieder. Drei ist runde Zahl in dem Begriffe von rechts und links und in der Mitte. Als Gruppe macht sie ein Dreieck. Vier gleichfalls runde Zahl nach dem Begriffe von rechts und links, hinten und vorn. Jeder Mensch vertheilt natürlich seine Umgebung in das, was rechts und links, vorn und hinten liegt. So entstand bei allen Völkern der Begriff von vier Himmelsstrichen und vier Hauptwinden: Ost, West, Süd, Nord. Nach diesen vier Richtungen zerfällt der ganze Erdkreis, als Fläche gedacht, wie wirklich die Alten sich ihn dachten, in vier Bezirke, welche zusammen das Gesammte, die ganze weite Erde umfassen. Der Begriff der Gesammtheit nun ist vielfach in der Apokalypse an die Zahl Vier geknüpft. So wehen hier, bei einem Sturme, vier Winde über die Erde, in dem Sinne, alle und jede Winde aus allen Richtun-

Digitized by Google

gen her; so wird weiter gesprochen von Völkern, Nationen, Zungen und Königreichen, in dem Sinne, daß diese Viere alle Völker der viertheiligen Erde bedeuten. So sehen die vier Seiten des Jehovahthrones, so auch die vier Seiten des himmlischen Jerusalems nach den nämlichen vier Himmelsstrichen. So endlich erscheinen 6, 8. viererlei tödtliche Plagen, ebendaselbst V. 21. viererlei Hauptverbrechen, 13, 16. viererlei Menschen insgemein; 16, 18. viererlei Meteore; 18, 12 ff. alle Arten von Waaren in der Vierzahl; 19, 11. vier Messiasnamen u. s. w. — Noch häufiger jedoch, als auf die vier Bezirke der Erde, bewährt sich in der Apokalypse die Vierzahl auf die vier Haupttheile des Universums: den Himmel oben, den Abgrund unten, Land und Meer. Aus diesen vier Größen denkt sich nämlich Johannes das All zusammengesetzt. Wie den Raum, theilt die Apokalypse auch die Zeit nach der Vierzahl in Stunden, Tage, Monate, Jahre (9, 15)."

„Eine noch wichtigere Stelle als die Vier nimmt in der Offenbarung die Sieben ein. Regelmäßig wird sie in 4 und 3, nur einmal in 3 und 4 aufgelöst. Allheit, wie in der Woche, göttliche Wirksamkeit, wie bei der Schöpfung, Heiligkeit und Mysterium insgemein, wie bei allen levitischen und geschichtlichen Sieben, sind die an die Siebenzahl geknüpften Nebenbegriffe. Auch die Hälfte von Sieben — drei und ein Halbes — spielt Kap. 11—13. eine bedeutende Rolle, aber nicht wie sonst zu allgemeinen Zwecken, sondern zu einem besonderen Gebrauche. — Zehen ist bei allen Völkern eine runde Zahl mit Beziehung auf die zehen Finger, von denen überhaupt alles Zählen ausgeht. Zehen ist zugleich die höchste der einfachen runden Zahlen und hat daher den Nebenbegriff sehr viel. Eine Steigerung dieser Zahl ist tausend, die äußerste und höchste der runden Zahlen — sie stellt daher eine mächtig große,

Digitized by Google

fast unübersehbare Vielheit vor. Zwölf endlich war die Zahl der Söhne Jakob's und der Stämme Israel's. So wie nun das alte Volk Jehovah's aus 12 Stämmen bestand, so ist in der Apokalypse zwölf die Zahl der Geschlechter des heiligen Volks (aus den Juden) und die seiner (neuen) Patriarchen, der Apostel. Steigerungen dieser Zahl sind vier und zwanzig, und hundert vier und vierzig, oder zwölfmal zwölf."

„Aus diesen Zahlen nun," so fährt Züllig fort, „ist das Gerüste erbaut, das die Apokalypse trägt. So zerfällt z. B. gleich das ganze Buch in sieben Gesichte, sowohl der Rundung halber, als auch, damit es sich schon durch seine äußere Gestalt dem Gemüthe des Lesers als etwas Ehrfurchtgebietendes, von heiligen Dingen Handelndes ankündige. Jedes dieser sieben Gesichte wird durch eine Vorscene eröffnet, die in feierlichen Andeutungen und Chören auf die jedesmalige Hauptbegebenheit vorbereiten. Alle sieben Gesichte zusammen beziehen sich theils auf das messianische Gericht, das dem Erscheinen des Gesalbten voran gehen soll (die Chasle Hammaschiach oder griech. ὠδῖνες), theils auf die Zeit des Messias, theils endlich auf die künftige Welt, das Olam habba. In den beiden letzten Gesichten, welche vom Messiasreich und dem Olam habba handeln, ist der Bauplan einfach, ohne Zerlegung in untergeordnete Theile. Die fünf erstern dagegen, welche die Ankündigung des Ganzen und das Gericht umfassen, zerfallen jemal in sieben Scenen. Und als ob auch so des Regelmäßigen nicht genug sey, werden diese Reihen von Sieben wieder durchgängig in vier und drei zerlegt, indem immer die vier ersten und die drei letzten unter einander in engerer Beziehung stehen. (Nur in dem ersten Gesichte hat diese Ordnung aus guten Gründen eine Modification erlitten.) Das Gemeinschaftliche der vier ersten Glieder liegt darin, daß sie je eine nach der anderen auf die vier Theile der Schö-

Digitized by Google

pfung (Himmel, Abyssus, Land, Meer) hinweisen. Die drei letzten dagegen stehen gleichsam stufenweise übereinander, indem von der einen zur andern sowohl der Ton der Rede, als die Erscheinungen selbst immer ernster, dringender, entscheidender werden. Denn das siebente soll das letzte, die Entscheidung, seyn. Ihr Typus ist, wie es scheint, die dreifache Stufe des jüdischen Baues: Niddui, Cherem, Schammata (von welchen das Spätere immer strenger als das Vorangehende). Aber auch so ist der Ordnungsgeist des Apokalyptikers noch nicht befriedigt, sondern er weiß den Reihen von sieben Scenen noch ein neues Merkmal der Regelmäßigkeit aufzudrücken, indem er vor jeder Scene der Entscheidung, mithin vor jedem Siebenten, eine Zögerung eintreten läßt, deren Sinn ist, daß die zur Ertheilung des letzten und empfindlichsten Streiches bereits aufgehobene Rechte noch etwas inne hält, ob etwa die zu Strafenden sich noch besinnen und bessern möchten, in welchem Falle ihnen das angedrohte Aeußerste erlassen würde. In dem Zeitverlaufe dieser Zögerungen werden dann mittelst besonderer Episoden (welche Züllig Zögerungsepisoden nennt) einzelne Momente eingeschoben, die sich nicht in den Plan des Hauptgesichts einweben ließen. Endlich wird noch der Ausbruch der fürchterlichen Siebenten, bald vor, bald nach den Zögerungsepisoden, regelmäßig durch vorhergehende Zeichen des göttlichen Zorns, durch Donner, Blitz, Sturm und Erdbeben angekündigt. — So herrscht denn durchgängig in den Gesichten die vollkommenste Ordnung und Symmetrie; das ganze Buch gleicht einem Ziergarten, in welchem jedes Quadrat, jedes Beet, jeder Blumenstock seinen abgesteckten Platz hat; und so weit auch H. Moms vom richtigen Verständnisse des Bauplanes der Apokalypse noch entfernt war, ist doch sein Ausspruch völlig begründet: „kein Buch ward je mit mehr Kunst geschrie-

Digitized by Google

ben als dieſes, wo jedes Wort erſt auf der Wagſchale ſcheint abgewogen worden zu ſeyn, ehe es niedergeſchrieben ward."

„So wie im Großen", ſagt Züllig weiter, „die Geſichte und Scenen der Apokalypſe gleichſam nach der Schnur an heilige Zahlen angereiht ſind, ſo iſt auch im Einzelnen wieder faſt Alles bis auf Phraſen und Worte herab nach gleichen Verhältniſſen geordnet. Alle Perſonen, alle Thiergeſtalten, alle Engel und Verklärten, die darin auftreten, ja alle Gegenſtände von einiger Erheblichkeit ſtehen gruppirt zu zweien, dreien, vieren, ſieben, zwölfen, vierundzwanzigen u. ſ. w. Der Meſſias hat ſieben Gemeinden, an die er ſieben Sprüche ergehen läßt. Das Buch des Gerichts hat ſieben Siegel; auf ſieben Trompetenſtöße erfolgen die ſieben erſten Plagen; aus ſieben Schalen werden die letzten ſieben gegoſſen. Sieben Geiſter ſind in Gott; ſieben Engel und ſieben Leuchter ſtehen vor ſeinem Throne; durch ſieben Augen wird göttliche Allwiſſenheit, durch ſieben Hörner göttliche Kraft verſinnlicht. Die Ungeheuer, die gegen den Meſſias ausziehen, haben als Zeichen ihrer Macht zehen Hörner auf ſieben Köpfen, oder zwei auf einem. Auf ſieben Bergen ſitzt die abtrünnige Gottesſtadt. Vier lebendige Weſen tragen Jehovah's Thron, ſo wie auch jener Ungeheuer viere ſind. Vier Strafengel ſtehen angebunden am Euphrat; vier Reiter ziehen aus über den Schöpfungsraum, um Gottes Gericht zu verkünden. Vier Winde durchſtreichen die Erde; ſie ſelbſt liegt viereckig da und in ihrer Mitte zeigt ſich zuletzt die von allen Seiten viereckige, d. h. kubiſch anzuſchauende heilige Stadt — das neue Jeruſalem. Dieſe Stadt hat zwölf Grundſteine und zwölf Pforten. Zwölf Stämmen wird das Zeichen der Erwählung aufgedrückt, und hundertvierundvierzig Tauſende ſtehen um das Lamm auf dem

Berge Zion. Der Drache wird auf tausend Jahre in den Abgrund geworfen, und tausend Jahre dauert das Reich des Messias."

Wir können des Raumes wegen Herrn Züllig nicht weiter folgen in seiner Entwickelung des kunstvollen Bauplans der Apokalypse, wollen aber noch bemerken, daß er diese seine Sätze nachher bei Erklärung des Einzelnen genügend rechtfertigt.

Die bisher entwickelten Eigenheiten der Apokalypse fallen — abgesehen vom hohen dichterischen Talente des Verfassers — auf Rechnung der Schule, in welche er ging. Allein, wenn auch die jüdische Erziehung, die er genoß, unverkennbar einen sehr bedeutenden Einfluß auf sein Werk geübt hat, so ist er doch zugleich als Christ — und man darf sagen — als Seher seinen eigenthümlichen Weg gegangen. Die auf die Nationalpropheten gegründeten Hoffnungen, welche die Juden damals hegten, waren politischer Natur, daher sie zu zahllosen Aufständen führten, welche mit der Zerstörung Jerusalems endeten. In diesem Sinne deutete man in jener Zeit besonders die Weissagungen Daniel's, aber auch viele Stellen des Jesaias, Jeremias, Ezechiel, der Psalmen, der kleinen Propheten. Auch Johannes hat nun dieselben Stellen des alten Testaments seinen Gesichten zu Grunde gelegt, aber sie in einem anderen Geiste benutzt. Während die Juden von bevorstehender Weltherrschaft träumten und in dem ersehnten Messias das Werkzeug sahen, das ihrer Rachgier gegen die Feinde Israel's dienen sollte, bezieht Johannes Alles auf die neue Kirche. Von politischen Dingen findet sich in der Apokalypse keine Spur; sie weiß nichts von Rom noch von römischer Macht. Alles dreht sich um das ideale, mit dem Christenthume als übereinstimmend gedachte Judenthum, dessen naher Sieg verkündet wird, und um das falsche, pharisäische Levitenthum, das bestraft und ausgerottet

Digitized by Google

werden soll. Die vier Thiere Daniel's spielen auch in der Apokalypse eine wichtige Rolle, aber sie sind in geistige Mächte verwandelt: den alten Drachen oder den Teufel, der als die Seele aller gegen die wahre Religion gerichteten Bestrebungen erscheint, in das falsche Messiasthum oder die unchristliche Staatsgewalt, in den falschen Prophetismns, der dem Antichrist zur Seite steht; endlich in das Alter-Judenthum oder die falsche Gottesstadt (Jerusalem), die beherrscht ist von dem edomitischen Geschlechte (dem Hause des Idumäers Herodes). Johannes verkündet der eben aufblühenden christlichen Gemeinde den noch bevorstehenden Sturz dieser feindseligen Gewalten und erwartet im Gefolge der Vernichtung des falschen Jerusalems, die wirklich eintraf, die zweite Ankunft des Erlösers vom Himmel, das Weltgericht, dann nach einem Zwischenraume, in welchem der Teufel wieder herrschen soll, das Ende der jetzigen Ordnung, die Ewigkeit oder, wie die rabbinische Dogmatik sich ausdrückte, die künftige Welt (Olam Habba). Diese seine Weissagungen sind in das Gewand prophetischer Bilder eingekleidet, welche er selbst — allen Anzeigen nach — nicht buchstäblich verstand. Herr Züllig unterscheidet, wie uns scheint, mit vollkommenem Rechte, die wirklich prophetische Meinung des Verfassers der Apokalypse von der bloß prophetischen Zuthat oder Ausschmückung. Er sagt Bd. I. S. 22 f.

„Daß Johannes ganz im Ernste sollte erwartet haben, Alles, was in seinem Buche steht, werde wörtlich so kommen — gerade 10 oder 14 solcher Plagen, gerade solche Wunderheuschrecken, solche Reiter mit solchen Wunderpferden, solche vier Ungeheuer, eine solche Gerichtssitzung im Himmel, solche Posaunenstöße und Ablösungen der Siegel u. s. w. — daß er selbst dieß sollte geglaubt und zugleich verlangt haben, auch seine Leser müßten dieß als Dinge, die wirklich zu erwarten ständen, hinnehmen,

Digitized by Google

das könnte sich nur der einfallen lassen, der durchaus keinen Begriff von prophetisch-symbolischer Darstellung, so wie überhaupt keinen Sinn für Poesie hätte. Hat aber er selbst nicht geglaubt, noch sagen wollen, daß das Erste, Zweite, Dritte u. s. w. wirklich kommen werde, so darf man noch weniger fragen, was dann die wirklichen Dinge seyen, die er unter der Allegorie dieses Ersten, Zweiten, Dritten u. s. w. als bevorstehend ankündigen wolle, da er vielmehr von Kap. 1—18. durchaus nichts Anderes wirklich vorher verkündigen will, als erstens das Bevorstehen von allerlei Wehen des Messias (oder Schrecknissen, die der zweiten Ankunft Christi vorangehen sollen), und zweitens, den wirklich von Gott beschlossenen baldigen Fall Jerusalems und des Judenthums. Da nun die Partie, worin die Schreckensbilder der Messiaswehen uns vorgeführt werden, nebst der Einleitung mehr als vier Fünftel des gesammten Buchs, nämlich die ganzen fünf ersten von Kap. 1—18. reichenden Gesichte einnimmt, so ist klar, daß in diesen achtzehn ersten Kapiteln sehr wenig wesentlich prophetischer Inhalt ist; und da in einem prophetischen Buche doch nur das wirklich Prophetische wesentlich, alles Andere aber außerwesentlich ist, so läßt sich das eben Gesagte auch so ausdrücken: nach Abrechnung jener zwei entschieden prophetischen Punkte ist der übrige Inhalt der achtzehn ersten Kapitel — vorbehaltlich einiger sich in der Schwebe haltenden Episoden (nämlich, wie sich Züllig tiefer unten erklärt, der Ankunft der beiden Vorläufer Moses und Elias Kap. 11, des Messiassterns Kap. 12, der Messias-Gegner ebendas., von welchen Gestalten er es lieber unentschieden läßt, ob sie wörtlich zu nehmen seyen oder nicht) — rein außerwesentlich, rein poetisch, rein formell."

Indem er dann zum eigentlich prophetischen Inhalte der Kapitel 19—22. übergeht, zählt Züllig im Nachfol-

Digitized by Google

genden die Ankunft des Messias-Jesus zur Bekämpfung, Besiegung seiner Feinde und Besitzergreifung seines Reichs, ferner Auferstehung der Auserlesensten, um mit dem Messias an der Herrschaft Theil zu nehmen, nachher allgemeine Auferstehung, allgemeines Gericht, endlich Erneuerung der Erde, Wiederherstellung des Paradieses, Ewigkeit unter die Dinge, welche Johannes wirklich erwartet habe und vorausverkündigen wolle.

Wir pflichten der Ansicht Züllig's vollkommen bei. Das, was Johannes im strengsten Sinne weissagt, kommt auf die wenigen Hauptpunkte der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems und des Weltgerichtes sammt seinen natürlichen Folgen, der tausendjährigen Herrschaft des Messias und der Erneuerung des Alls, zurück. In letzterem Hauptpunkte theilte der Verfasser einen gemeinsamen Irrthum seines Zeitalters. Aber in ersterem hat der Erfolg seine Prophezeiung gerechtfertigt. Johannes sah in Bezug auf Jerusalems Schicksal wirklich die Zukunft voraus. Denn die Apokalypse ist nach Züllig's gründlichen Untersuchungen zwischen den Jahren 44—47 unserer Zeitrechnung, also ein volles Vierteljahrhundert vor der Katastrophe der heiligen Stadt geschrieben. Doch hiervon später das Nähere.

Die Fragen, über welche wir bisher Bericht erstattet, behandelt Züllig in der Einleitung, welche von Seite 1—150. des ersten Bandes reicht. Dann läßt er bis S. 202. eine wörtliche Uebersetzung der Apokalypse folgen, in welcher zugleich ihre Kunstform enthüllt wird. Sodann beginnt der eigentliche Commentar, und zwar so, daß der Rest des ersten Bandes von S. 205—454. die Erklärung der Kapitel 1, 2. u. 3. umfaßt. Wir wenden uns jetzt zum Commentare.

Die Apokalypse stimmt mit dem vierten Evangelium darin überein, daß beide mit dem bestehenden Judenthume gebrochen haben und es als eine feindselige Macht be-

Digitized by Google

trachten. Der Seher der Apokalypse erwartet nichts, weder von dem Volke Israel, noch von seiner Heimath Palästina. Auf die hellenistischen Judengemeinden in Kleinasien, unter welchen laut der Geschichte das Christenthum zuerst festen Fuß gefaßt, ist sein Blick gerichtet, darum nimmt er unter ihnen seinen Standpunkt, denn um Patmos, wo der Seher seine Offenbarung empfängt, reihen sich die Kap. 2. aufgeführten Kirchen im Halbkreise. Schnell führt uns der Seher (Kap. 1, 4.) unter sie hinein.

Ueber die Ordnung, in welcher sofort über Züllig's Commentar berichtet werden soll, müssen wir noch Folgendes bevorworten. Wir werden zuerst Rechenschaft geben über den künstlichen Bau, den Züllig jedem Gesichte zutheilt, dann die Punkte hervorheben, wo Züllig in der Erklärung des Einzelnen von seinen Vorgängern, den andern Auslegern der Apokalypse, abweicht. Nur von solchen Dingen wird in der Regel die Rede seyn, die unserem vorliegenden Commentare eigenthümlich sind.

Es wurde bereits oben eine Stelle mitgetheilt, in welcher Züllig sich darüber ausspricht, daß die ganze Offenbarung in sieben Hauptgesichte mit verschiedenen Gliederungen zerfalle. Das erste dieser Gesichte reicht von 1—3., und zwar Kap. 1, 1—8. Prolog, Kap. 1, 9—11. Uebergang des Prologs in die Vorscene, Kap. 1, 12—20. für sich laufendes Vorspiel. Dann folgen Kap. 2. 3. die sieben Sprüche. Gleich von vorn herein begegnet man Erklärungen einzelner Worte und Sätze, die dem Leser eine günstige Meinung vom Talente seines Führers beibringen.

Von vielen Auslegern ist dem Verfasser der Apokalypse Unkenntniß der griechischen Sprache zugemuthet worden, weil er öfters gegen die Grammatik construirt, wie 1, 4: *χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν*, und ebendaselbst *χάρις ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς κ. τ. λ.* Züllig zeigt, daß diese Verstöße gegen die Sprache

Digitized by Google

abſichtlich vom Verfaſſer begangen wurden, inſofern Johannes hebräiſche Vorſtellungen, die indeclinabel ſind, nachbilden wollte; Kap. 1, 10. ſpricht Johannes: ich war im Tage des Herrn im Geiſte. Sämmtliche Commentatoren verſtehen das Wort ἡμέρα κυριακὴ vom Sonntage. Züllig führt in einem beigelegten Excurſe aus, daß der wahre Sinn des Satzes dieſer ſey: ich wurde prophetiſch entrückt in die Zeit der letzten Dinge, welche ſchon das alte Teſtament den Tag oder den ſchrecklichen Tag des Herrn nennt. Kap. 1, 14 u. 15. wird der Meſſias ſo beſchrieben: „ſein Haupt und ſeine Haare glanzweiß, gleich Schnee — und er hatte ſieben Sterne in ſeiner Hand.“ Das weiße Haar erklärt ſich leicht, weil im Buche Daniel, das hier Johannes kopirt, dem Alten der Tage Haare weiß wie Wolle beigelegt werden. Aber wie verhält es ſich mit dem weißen Haupte? Züllig löſt dieſe von ſeinen Vorgängern nicht überwundene Schwierigkeit, indem er nachweiſt, daß auf dem Haupte des Meſſias ein weißer Turban gedacht werden müſſe. Die ſieben Sterne ferner reiht er in einen Kranz, und ſo wird es anſchaulich, wie der Meſſias ſie in der Hand halten kann. Der Uebergang zu den ſieben Sprüchen wird dadurch gemacht, daß der Meſſias dem Seher gebietet, an die ſieben Gemeinden zu ſchreiben. In allen Commentaren werden dieſe Zuſchriften als Briefe behandelt und auch ſo genannt. Züllig zeigt, daß ſie genau dem entſprechen, was bei den Propheten des alten Bundes Maſſa heißt, d. h. prophetiſche Ausſprüche über den Zuſtand der Chriſtengemeinden. Züllig nennt ſie Hochſprüche. Ihr Zweck iſt, darzuthun, wie der Meſſias mit dem Betragen ſeiner Anhänger zufrieden ſey. Ehe der Herr durch ſeinen Seher verkündigt, was die Gläubigen in der nächſten Zukunft zu erwarten hätten, ſpricht er ſich zuvor darüber aus, was er an ihrem bisherigen Wandel zu tadeln und zu loben habe. Nun gab es aber

damals mehr Christengemeinden als die sieben, Kap. 2 u. 3. aufgeführten, dennoch werden nur die sieben genannt, der hochheiligen Zahl zu Lieb; in ihnen ist die ganze Christenheit befaßt.

In Auslegung der sieben Hochsprüche hat Züllig sehr glückliche Würfe gethan, sowohl was die Erläuterung einzelner Worte, als die Anordnung des Ganzen betrifft. Wir begnügen uns, in ersterer Hinsicht drei Beispiele anzuführen. Kap. 2, 17. spricht der Messias:

Wer überwindet, dem geb' ich zu essen vom verborgenen Manna,
Und ich verleihe ihm den weißen Loosstein.

Wie ist diese dunkle Rede zu verstehen? Züllig weist befriedigend nach, daß Johannes auf die Stelle Psalm 16, 5. anspielt, wo es nach einer eigenthümlichen, den alten Rabbinen wohlbekannten Punctation — die heutige lautet anders — also heißt: „Jehova ist das Manna meines Speisetheils, Dein Thummim ist mein Loosstein." Beide Hauptbegriffe der johanneischen Stelle finden sich hier bei einander; was vorhergeht, wie was nachfolgt, deutet darauf hin, daß Johannes wirklich die Worte des Psalms im Auge hatte. Er will sagen: Wer überwindet, dem werden in der künftigen Welt die zwei Hauptattribute des Hohenpriesterthums zu Theil = der Thummimstein nämlich, der als hellstrahlender Diamantwürfel gedacht wird und darum das Prädicat „weiß" erhält, und das Manna, das im Allerheiligsten des ersten Tempels aufbewahrt und darum vor den Augen der Menge verborgen war. Ebenso glücklich ist der schwierige Satz 2, 28. gelöst, wo der Messias spricht, er gebe dem Ueberwinder den Morgenstern. Johannes spielt hier an Jes. 14, 12. an, wo der König von Babel ein gefallener Morgenstern genannt wird. Der Sinn ist: die Ueberwindenden werden die Herrschaft erringen über den mystischen König von Babel, denselben, der Kap. 17. de

Apokalypse zum Vorscheine kommt. Kap. 3, 12. werden drei Aufschriften genannt, welche der Sieger bekommen soll:

„Ich schreib' auf ihn den Namen meines Gottes
Und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem —
Und meinen Namen, den neuen".

Züllig zeigt, daß diese drei anscheinend verschiedenen Namen doch einer und derselbe sind, nämlich der Name Jehovah, welcher nach Stellen wie Jerem. 23, 5. 6. dem Messias, nach Stellen, wie Dan. 9, 19. Jes. 62, 12. dem neuen Jerusalem und dem heiligen Volke eigen seyn wird. Schon bei den alten Rabbinen war es eine sprüchwörtliche Redeweise: „Drei führen (außer dem Urwesen selbst) den Namen Jehovah: der Messias, die heilige Stadt und die Gerechten." Dieser Ausspruch erklärt, wie man sieht, unsere Stelle vollkommen.

Nach einem sehr kunstreichen Plane sind die sieben Hochsprüche angelegt. Wir erinnern uns nicht, ob schon einzelne der frühern Erklärer auf eine historische Progression hingewiesen haben, die sich durch die vier ersten Sprüche durchzieht. Der erste spielt nämlich (2, 7.) auf den Zustand der ersten Menschen im Paradiese, der zweite (2, 10.) auf die Prüfung Joseph's, der dritte auf die Zeit Bileams (2, 14.), der vierte auf die Geschichte Ahab's und Jezabel's an (2, 20.). Das Verdienst, eine andere viel versteckte und feinere Beziehung aufgedeckt zu haben, ist jedenfalls Hrn. Züllig eigen. Ein Geheimniß liegt nämlich verborgen in den verschiedenen Schilderungen der Gestalt des Messias, welche den Eingang der sieben einzelnen Sprüche bilden; eine jede derselben bezieht sich zugleich auf die Zustände der künftigen Welt und die Siegespreise, die den Gerechten dort zu Theil werden sollen; sie bilden zusammen den Hauptinhalt der Apokalypse vor. Kap. 2, 1. wird der Messias durch den Satz: „so spricht,

Digitized by Google

der in seiner Rechten die sieben Sterne hält", als Gebieter des Himmels geschildert. Diesem Bilde entspricht die Verheißung am Ende des ersten Hochspruches: „ich geb' ihm zu essen von dem Baume des Lebens, der in der Mitte des Paradieses steht." Denn das versprochene Paradies ist im Himmel, von wo es zur Zeit der künftigen Welt herniedersteigen wird. Der zweite Spruch beginnt mit den Worten: „so spricht der Erste und der Letzte, der todt war und lebendig ist". Christus erscheint hier als Herr des Todtenreichs und der Hölle. Dieser Eigenschaft gemäß lautet der Siegespreis (2, 11): dem Ueberwindenden soll kein Leid widerfahren vom zweiten Tode". Im dritten Spruche wird dem Messias durch den Satz: „so spricht, der das Schwert hat", die Herrschaft über die Erde beigelegt. Gleicherweise ist am Ende desselben Spruches (2, 17.) dem Ueberwindenden in der hohenpriesterlichen Gewalt indirecter Weise der Besitz der Erde verheißen. Der Eingang des vierten Spruches lautet: „so spricht, der die Augen hat wie Feuerflammen und Füße gleich wie Liban-Erz." Er wird damit als Zwingherr der Heiden, als Rächer der Sünden bezeichnet. Dasselbe gilt von dem Siegespreis am Ende. Gewalt über die Völker und ein eiserner Stab ist es, der ihnen 2, 26. versprochen wird. Die Schilderung zu Anfang des fünften Spruches: „so spricht, der die sieben Geister Gottes hat und die sieben Sterne", zeigt uns den Messias als Oberrichter der Gemeinden; diesem entspricht der Siegespreis; denn es wird 3, 2. gesagt, daß die Gläubigen im Gerichte bestehen oder, bildlich gesprochen, die weißen Gewänder der Unschuld empfangen sollen. Im sechsten Hochspruche wird der Messias durch die Worte: „der Heilige, der den Schlüssel David's hat", als der Oberprie-

ſter des oberen Tempels bezeichnet. Demgemäß erhalten die Getreuen 3, 12. die Verheißung des Heimathrechts im himmliſchen Heiligthume. Im ſiebenten endlich ſchildert uns der Seher Chriſtus als das A und das O, als den Throngenoſſen Jehovah's; gleicherweiſe werden die Sieger der Theilnahme am himmliſchen Throne verſichert (3, 21.). So enthält denn der Anfang des Buches verſteckterweiſe ſchon das Endreſultat deſſelben. Züllig weiſt im erſten Geſichte noch mehrere ſolcher feinen Beziehungen nach; der Kürze wegen begnügen wir uns, den Leſer darauf aufmerkſam gemacht zu haben.

Das zweite Geſicht reicht von 4—7. Der Bau iſt folgender: Vorſpiel von 4, 1—5, 14.; dann die Scene der ſieben Siegel 6, 1—17. Hierauf zwei jener Einſchiebſel, welche Züllig Zögerungsepiſoden nennt, weil ſie darauf berechnet ſind, den bedrohten Sündern Raum zur Buße zu gewähren, ob ſie ſich etwa beſſern, und dadurch den Ausbruch der Strafgerichte abwenden möchten. Kap. 4, 2. 3. heißt es: „Siehe, ein Thron war aufgerichtet im Himmel, und auf dem Throne ein Sitzender, und der da ſaß, war anzuſehen wie Jaspis und Sardisſtein, und ein Regenbogen rund um den Thron, anzuſehen wie Smaragdſtein". Was bedeutet dieſe Schilderung und wie ſoll man ſich ein anſchauliches Bild von ihr machen? Leicht iſt dieſe Frage nicht, weßhalb auch die früheren Erklärer leiſe darüber hinſchlüpfen. Züllig löſt ſie, wie es uns ſcheint, mit Glück, indem er 2, 10 ff. ſagt: Nach den Begriffen des ſpäteren Judenthums wäre es profan geweſen, irgend ein Bild, wenn auch noch ſo rein gehalten, von Jehovah entwerfen zu wollen. Wie hilft ſich nun der Seher, um uns dennoch einen Blick auf ihn zu geſtatten? Er gießt einen ſolchen Edelſteinſchimmer über ihn aus, daß wir, geblendet von dem Glanze dieſer Steine, eigentlich nicht ihn ſehen, ſondern nur die Glanzhülle um ihn her. Er iſt anzuſchauen wie Jaspis, Sardis, Smaragd, d. h. wie ein

Digitized by Google

Mosaikbild aus vielen Jaspis-, vielen Sardis-, vielen Smaragdgemmen. — Es ist jedoch nöthig, noch tiefer in das Einzelne dieses Jehovahbildes einzudringen. Die Hauptfigur glänzt wie Jaspis und Sardis; ihr Nimbus ist ein smaragdfarbener Regenbogen. Den Jaspis, der hier gemeint ist, lernen wir weiter unten als einen Stein von heller Goldfarbe kennen (21, 11.), über den Sardis ist man sonst nach Orpheus und Epiphanius einverstanden, daß er die Farbe der Blutröthe oder rothglühender Kohlen habe, welcher Meinung ich um so lieber beipflichte, da ich in dem Worte selbst das hebräische Tharsis wiederzuerkennen glaube. Lassen wir nun den zuerst genannten flammengelben Jaspis oben und dann den nachher genannten kohlengluth-rothen Sardis unten stehen, so tritt uns ein Bild vor Augen, das an jenes des Ezechiel 1, 27. und 8, 2. erinnert: „Ich erblickte eine Gestalt, die wie Feuer aussah. Unterhalb seiner Lenden sah es wie Feuer (wie rothglühende Kohlen = Sardis) und oberhalb seiner Lenden sah es wie Glanz und wie der Schimmer des glühenden Erzes (heller als die Kohle, eine goldfarbige Flamme = Jaspis.) So auch die Jehovahgestalt hier, zu der nun noch ihr Nimbus hinzukömmt: ein Regenbogen rund um den Thron her, anzuschauen wie Smaragdstein. Diese Farbenbestimmung scheint seltsam. Zwar den Regenbogen wird sich Jeder gerne gefallen lassen, denn er ist nicht allein eine schöne Verzierung des Bildes, sondern auch ein Zeichen freundlicher Bedeutung, indem er Gnade und Friede verkündet, laut der Stelle Genes. 9, 16. Auch bei Ezechiel (1, 27. 28.) hat Jehovah den Regenbogen: „Ein Lichtglanz um ihn her, anzusehen wie ein Regenbogen. Aber weniger möchte man sich in die Smaragdfarbe des johanneischen Regenbogens zu finden wissen, weil ein grüner Regenbogen unnatürlich scheint.

Digitized by Google

Wenn wenigstens noch gelb und roth dabei wäre, denn grün, gelb und roth sind bekanntlich die Grundfarben, aus denen die bekannten sieben Schattirungen des Regenbogens bestehen! Aber seht! gerade diese zwei andern gewünschten Farben haben wir bereits in dem Jaspis und Sardis der Hauptfigur gefunden. Es ist also kein Zweifel, daß diese Farben alle zusammengehören, daß sie mit einander einen zusammengekrümmten Regenbogen bilden, so daß folglich das Grün rund umher nicht als etwas durch einen Zwischenraum von der Hauptfigur Getrenntes, sondern nur als deren äußerste Ausstrahlung zu denken ist. Erst durch diese Entdeckung erschließt sich der volle Sinn der malerisch-symbolischen Darstellung Jehovah's, welche unsere Stelle gibt; nämlich so: ein eigentliches Bild des Unsichtbaren zu entwerfen, war nach den herrschenden Begriffen nicht erlaubt: Du sollst dir, heißt es im Gesetze, kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen. Nur den Glanz, der vom Ewigen ausstrahlt, durfte Johannes darzustellen wagen, und darin verfährt er nun so, daß er sein ganzes Bild aus einem umgekehrten, bis zum Verschmelzen des innern Randes eingekrümmten Regenbogen bestehen läßt, worin denn das Roth zu innerst steht, um dieß her und folglich darüber das Gelb, zu äußerst das Grün. Deßwegen wird auch im Texte Jaspis als das Obere vor dem Sardis genannt. Die beiden innern Farben geben nun dem Seher sein Jehovahbild, die äußere den Glorienschein dazu. Freilich mußte der Dichter, um dieß Bild zu gewinnen, den Regenbogen umkehren, indem uns in der Natur die Farben des Regenbogens nicht in dieser Ordnung vor Augen stehen, sondern in der entgegengesetzten, das Grün zu unterst. Doch zeigen sich uns in derselben Ordnung, wie bei Johannes, wenigstens die Farben jenes andern höhern Regenbogens, der so oft als Widerschein des gemeinen am Himmel sich zeigt u. s. w.

Kap. 5, 1. heißt es: „Ich sah in der Rechten des, der auf dem Throne saß, eine Buchrolle, versiegelt mit sieben Siegeln.“ Aeltere, wie neuere Erklärer machen sich seltsame Vorstellungen von den sieben Siegeln, als wenn Johannes von sieben verschiedenen, in einander geschobenen Schriften spräche, deren jede besonders versiegelt gewesen. Züllig zeigt, daß der Seher eine einzige Buchrolle meint, welche ihrer Länge nach entweder mit sieben kurzen Schnüren, oder auch nur mit Einer längern Schnur siebenfach umschlungen ist. Jede Schnur oder im andern Falle jeder Schnurknoten hatte dann sein eigenes aufgedrücktes Siegel. So siegelt man noch heut zu Tage im Morgenlande. Kap. 6, 2. macht der dort aufgeführte Engel Schwierigkeit, weil er nicht, wie die folgenden, genauer charakterisirt ist. Züllig beweist, daß er der Verwüster-Engel (Schoded) sey, mit welchem in so vielen alttestamentlichen Stellen die Feinde Jehovah's bedroht werden. Wir übergehen mehrere andere sinnreiche Erklärungen unseres Commentators, wie was er zum sechsten Kapitel über die Wage in der Hand des Plagegeistes vom Meere her, über die Seelen in den Katakomben des oberen Tempels, so wie über die Gründe sagt, warum Oel und Wein neben Weizen und Gerste keinen Schaden erleiden. Dagegen können wir nicht umhin, uns über die Lösung einiger Räthsel des siebenten Kapitels auszusprechen. Die Engelscene Kap. 7, 1 ff. erhält ihr Licht durch die Bemerkung, daß hier Johannes die Typusstelle Ezech. 9. vor Augen hat, wo ein Mann, in Byssus gekleidet (d. h. in dem gewöhnlichen Gewande der Priester und Engel), mit fünf andern nach der Höhe des Tempels hinaufsteigt und dort von Jehovah Befehl empfängt, in die Stadt zu gehen und die Besseren unter ihren Bewohnern mit einem Merkmal auf ihrer Stirne als Solche zu bezeichnen, die Schonung verdienen, während die andern Städter alle von den fünf

Digitized by Google

Begleitern des Mannes zu Boden gestreckt werden. Durch Hinweisung auf dieß Vorbild erklärt Züllig einen eigenthümlichen Zug, der den andern Commentatoren der Apokalypse entgangen ist. Kap. 7, 3. ruft nämlich der Engel den vier Rachegeistern, welche an den Ecken der Erde stehen, zu: „schlagt noch nicht die Erde, noch das Meer, noch die Bäume, bis wir werden die Knechte unseres Gottes versiegelt haben." Der Engel mit dem Siegel spricht hier von sich als einer Mehrheit Solcher, die mit dem Geschäfte des Siegelns beauftragt seyen, und doch ist vorher von ihm nur als von einer einzigen Person die Rede. Das Räthsel wird durch die Typusstelle bei Ezechiel gelöst; wie dort, sind es auch hier Mehrere, die den Siegel-Engel begleiten, nur mit dem Unterschiede, daß diese seine Begleiter ihm hier bei dem Geschäfte des Siegelns Hülfe leisten, während sie bei Ezechiel das Strafgericht vollziehen. — Von demselben Engel, der das Siegel führt, heißt es, er komme von Sonnenaufgang. Warum gerade von Sonnenaufgang? Züllig antwortet: In einem Himmelsstriche müssen die Versiegler beginnen, der erste aber der vier Himmelsstriche ist der östliche. Von dort, also von Sonnenaufgang, ziehen die Versiegler über die Erde aus und verrichten ihr Geschäft, während ihr Führer von ihrem gemeinschaftlichen Ausgangspunkte (dem Osten) nach dem μεσουράνημα (dem Raume zwischen Himmel und Erde) emporsteigt, um von diesem Centrum aus, von wo er nach allen vier Ecken der Erde gleich gut gehört werden kann, den vier Winden zu gebieten, daß sie bis zur Vollendung des Geschäfts der Versiegelung nicht losbrausen sollen.

In den nächsten Worten begegnen wir einem neuen Räthsel, der eigenthümlichen Ordnung der Kinder Israel. So augenscheinlich es ist, daß Johannes seine mystischen Gründe haben mußte, die Nachkommen Jakob's gerade so zu reihen, wurde sein Plan bis jetzt nicht genügend aufge-

Digitized by Google

deckt. Züllig zeigt vorerst, daß trotz der entgegengesetzten Entscheidung aller Handschriften 7, 6. statt Manasse Dan gelesen werden müsse, weil die Natur der Sache dieß fordere; dann weist er nach, daß Johannes die Stelle Ezech. 48, 31. im Auge habe. Aber der Stadtplan des alten Propheten hatte wieder selbst seine geheimen Beziehungen, welche, weil sie von der Tradition der Rabbinenschulen sorgfältig fortgepflanzt wurden, dem rabbinisch gebildeten Seher der Apokalypse wohlbekannt waren. Züllig thut auf scharfsinnige Weise dar, daß Johannes seine Ordnung der Kinder Israel aus dem ezechiel'schen Stadtplan mit Berücksichtigung der geheimen Beziehungen entnahm. Der Kürze des uns zugemessenen Raumes wegen können wir auf seine Beweisführung selbst nicht weiter eingehen, sondern müssen uns begnügen, das Resultat derselben mitzutheilen. „Johannes," sagt er 2, 85., „liest seine zwölf Stämme paarweise nach den Müttern vom Stadtplane des Ezechiel ab, so zwar, daß er, wie es bei Ezechiel selbst der Fall ist, im Norden anfängt, dann nach Westen, Süden, Osten regelmäßig fortschreitet. Im Norden fängt er am Mittelthore bei der Hauptperson Juda an, und liest dann wieder mit Ezechiel selbst (in Beziehung auf die Entfernung von dem ezechiel'schen Centrallande) rückwärts nach Ruben hin, also:

die Leasöhne: Juda, Ruben.

Dann folgen auf der Westseite, die Namen vom Anfange der Linie an gelesen:

die Zilpasöhne: Gad, Asser und der Bilhasohn, Naphthali, an den sich nun sein Bruder gegenüber, Dan, der sonst der Geburt nach voranstehen müßte, anschließt.

Auf der Südseite

die Leasöhne: Simeon, der seinen Bruder gegenüber Levi nachzieht, und Issaschar, Zebulon.

Auf der Ostseite

die Rahelsöhne: Joseph, Benjamin."

So Züllig. Wir bemerken noch, daß im Commentare die Darstellung der Reihenfolge durch eingedruckte Figuren veranschaulicht ist.

Das dritte Gesicht reicht von Kap. 8, 1—11, 15. Nur kurz ist dießmal die Vorscene 8, 1—6. Aber diese Kürze ist durch die Natur des geschilderten Ereignisse bedingt. Es heißt 8, 1: da ward ein Schweigen im Himmel bei einer halben Stunde. Die Wortarmuth des das dritte Gesicht einleitenden Textes entspricht dem himmlischen Schweigen, das der bangen und schwülen Stille vor dem Ausbruche eines Gewitters gleicht. Die Hauptscene beginnt mit den sieben Posaunen 8, 7. und reicht bis 9, 21. Johannes führt von Kap. 8, 6. an unter Posaunenstößen sieben Plagen auf, von denen drei ausdrücklich als Wehe bezeichnet werden; Kap. 16. folgen dann weitere sieben Plagen nach. Es erscheinen also drei verschiedene Heimsuchungen in der Apokalypse, die vier ersten, die einfach mit Posaunenstößen eingeleitet werden, hierauf drei andere, durch den Beisatz Wehe bezeichnete, und zuletzt noch sieben Plagen. Diese Anordnung scheint dem ersten Anblicke nach verworren, und sie hat auch die Erklärer vielfach irre geführt. Mit wenigen glücklichen Bemerkungen wirft Züllig Licht in das Dunkel. Er sagt 2, 98: „Mit dem dritten Gesichte beginnt das messianische Weltgericht, das sich durch die drei folgenden Gesichte hinzieht. Und zwar stoßen wir zunächst auf die sieben ersten Plagen dieses Gerichts; sieben andere folgen im fünften Gesichte. Dennoch sind der Hauptplagen nur zehn, wie einst in Aegypten; denn es soll ein neues gesteigertes Aegyptengericht über ein neues und schlimmeres Aegypten ergehen. Der Anfang dieser Zehen wird ausdrücklich bezeichnet durch die Zählung: das erste, das zweite, das dritte Wehe. Um die Zehenzahl voll zu ma-

Digitized by Google

chen, kommen nachher noch die sieben letzten Plagen hinzu. Allein vor die drei Wehe stellt Johannes noch vier leichtere Plagen, die in so fern nur eine einzige sind, als sie die vier Theile des Weltalls treffen. Mit ihnen zusammt den drei Wehen erhält er dann auch für das dritte Gesicht eine erwünschte Siebenzahl von Plagen; unter denen nach dem Charakter aller siebengliederigen Gesichte die drei letzteren von selbst als die inhaltsschwereren hervortreten. Die vier erstern sind nur das Vorspiel der folgenden drei und sieben. Obgleich selbst schon vier Plagen, haben sie doch in ihrer Beziehung theils auf die vier Welttheile, theils auf die folgenden größeren Plagen Aehnlichkeit mit jenen Vorschauern der Natur, die in der Apokalypse vor jedem Ereignisse von größerer Furchtbarkeit und deßwegen vor jedem siebenten Schlage einzutreten pflegen. Zusammen bilden sie die nächste Wirkung des gelösten siebenten Siegels, während allerdings in der weiteren Wirkung dieser Siegeleröffnung das ganze Zehn-Plagen-Gericht liegt." Sicherlich hat hier Züllig das Wahre getroffen.

Wir müssen zunächst eine andere Entdeckung berühren, die er über den Bau der apokalyptischen Gerichte gemacht hat. Eine schöne Progression zieht sich durch sämmtliche Plagen hin, die in der Offenbarung aufgeführt werden. Im zweiten Gesichte (Kap. 6.) heißt es von dem Tode und dem Hades, die dort als Plagegeister auftreten: Ihm ward gegeben zu tödten den vierten Theil der Erde. Im dritten Gesichte erscheinen (8, 7 ff.) eine Reihe von Peinigern, welche ein Drittheil verheeren. Im vierten ferner wird die Hälfte der Schöpfung geschlagen, denn es heißt (Kap. 12, 12.): Wehe der Erde und dem Meere, das ist nach der bekannten Eintheilung der Apokalypse die Hälfte des Alls, das aus Himmel, Erde, Meer und Abgrund besteht. Endlich im fünften Gesichte (Kap. 16, 4. 17.) trifft der Rache-

Digitized by Google

strahl das Ganze der Schöpfung; die Plagen schreiten demnach fort im Verhältnisse von $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 Ganzes.

Kap. 9. beginnen die drei als Wehe bezeichneten Plagen. Daß die Heuschrecken des ersten Wehe wirkliche Heuschrecken seyen, zeigt Züllig 2, 112. Aber warum sollen die abentheuerlichen Thiere gerade fünf Monate (9, 4.) die Erde quälen. Durch Lösung dieser von andern Erklärern übersehenen oder nur leicht berührten Frage hat Züllig zugleich den Schlüssel zum Verständnisse der folgenden Wehe gefunden. Er sagt 2, 110: „Die fünf Monate enthalten eines der am leisesten angedeuteten und deßhalb der versteckteſten Räthsel unseres Buchs, so versteckt, daß es bisher kaum dafür angesehen wurde. So schnell der Text darüber weggeht, so schnell auch die Erklärer. — Die Monate der Apokalypse sind prophetisch abgerundete, jeder zu dreißig Tagen. Fünf Monate sind hundertundfunfzig Tage. Hundertundfunfzig Tage stand aber das Gewässer der Sündfluth auf der Erde (Genes. 7, 24.) Die Heuschreckenplage ist also eine Plage von der Dauer der Sündfluth, oder vielmehr sie ist selbst eine erneuerte Sündfluth. Die Gewässer der Fluth kamen theils aus der großen Tiefe (תְּהוֹם רַבָּה, in der Apokalypse Abyssus), theils vom Himmel; denn es heißt Genes. 7, 11: alle Brunnen der großen Tiefe brachen auf und die Fenster des Himmels (אֲרֻבֹּת) öffneten sich. Ebenso kommt in unserer Stelle etwas die Erde Ueberschwemmendes aus der aufgebrochenen Tiefe, und wenn dabei kein Fenster des Himmels sich aufthut, wenn keine Arubah dabei erscheint, so ist doch es, was hervorbricht, selbst ein Ding, dessen Namen genau dieselben Buchstaben hat Arbeh (אַרְבֶּה), ein Heuschreckenzug, und zwar ein solcher, den der Himmel (Gott) im Abyssus für diese Plage bereit hielt. Man ersieht daraus, wie dem Dichter aus einer Wortähnlichkeit der Gedanke an die Heuschrecken in den Sinn kommen konnte.

Digitized by Google

Durch die Entdeckung, die wir gemacht, erhalten jedoch auch noch die folgenden zwei Wehe ihre Erklärung. Nicht bloß das erste, sondern auch die beiden andern sind Plagen aus der Urgeschichte des heiligen Volks: die erste aus der Zeit Noah's, die zweite aus der Zeit Abraham's, die dritte aus der Zeit Mosis; die erste eine Art Sündfluth, die zweite eine Art Einfall Kedor Laomer's, die dritte, das ganze vierte Gesicht einnehmende, ein erweiterter Kampf Bileam's gegen den neuen Messias-Moses. „So viel," schließt Züllig seine Erörterung, „hängt in der Apokalypse oft von dem Verstehen eines einzigen Wortes ab."

Wir müssen ihm von Herzen Beifall geben. Wirklich erhält jetzt das Folgende ein überraschendes Licht. Wie das erste Wehe der Sündfluth entspricht, so ist das zweite eine Nachbildung des Einfalls, den Kedor Laomer mit drei Verbündeten (Genes. 14.) aus dem Euphratlande in Kanaan macht. Darum sind es (Apokal. 9, 14.) gerade vier Racheengel, wie Genes. 14. vier Plagefürsten genannt werden: Kedor Laomer, Arioch, Amraphel und Thideal. Und beide, die vier Racheengel der Apokalypse wie die vier Fürsten der Genesis, kommen vom Euphrat her.

Ausdrücklich heißt es 9, 20: „Und die übrige Menschen, die nicht umkamen durch die (obengenannten) Plagen, bekehrten sich nicht von den Werken ihrer Hände". Wegen dieser Unbußfertigkeit, sollte man meinen, werden alsbald die weiteren Wehe losbrechen. Dennoch geschieht es nicht; ein Zwischenact beginnt vielmehr. Das Räthsel löst sich so: die drei ersten Gesichte der Apokalypse sind, wie schon mehrfach bemerkt worden ist, darauf angelegt, daß vor dem Ausbruche der schweren Strafgerichte sogenannte Zögerungsepisoden eintreten. Gleichwohl schien der Trotz der Sünder alsbaldige Ahndung zu fordern

Wie hilft sich nun Johannes in diesem Zwiespalte? Dadurch, daß er wirklich eine Episode einflicht, die den Ausbruch des stärksten Strafgerichtes zurückdrängt, aber doch nicht wirklich, sondern nur dem Scheine nach aufhält. Die Zögerung besteht darin, daß ein Engel dazwischen tritt, welcher von 10, 1—11, 13. dem Seher vorausverkündet, was demnächst geschehen soll, und zwar dasselbe, was in den beiden folgenden Gesichten (11, 16—18, 24.) im Einzelnen erzählt wird. Die Episode 10, 1—11, 13. enthält im gedrängten Auszuge und in der Form einer eingemischten Erzählung die Schreckensscenen, welche in den beiden Gesichten vier und fünf dramatisch ausgemalt sind. Züllig spricht sich über diesen wichtigen Punkt 2, 134 ff. aus. Der Abschnitt 10, 1—13, 13. ist wirklich eine schöne Gegenprobe für die Richtigkeit seiner Entdeckung, daß jene Zögerungsepisoden zum Plane der drei ersten Visionen unseres Buches gehören.

Mit großem Pompe wird der Engel Kap. 10, 1. angekündigt, ohne daß er weiterhin wieder namentlich aufgeführt würde. Sollte seine Sendung nach der kurzen Episode schon zu Ende seyn! Wozu dann die feierliche Einführung seiner Person? Nein, es ist nicht so. Dieser Engel leitet vielmehr, obgleich ungenannt, Alles, was bis Kap. 19. beschrieben wird, die ganze Periode der Messiasgerichte, oder die bangen $3\frac{1}{2}$ Jahre, welche, wie sämmtliche Erklärer gefehlt haben, dem Buche Daniel nachgebildet sind und von 11, 1—14. währen. Mit Recht nennt ihn daher Züllig den Halbjahrsieben-Engel. Züllig macht weiter zu 11, 1. ff. die feine Bemerkung, daß die hier verkündigten Plagen zweifacher Natur sind. 1) Plagen der Heiden gegen die Juden; denn 11, 1. wird der Seher beauftragt, durch eine symbolische Handlung zu weissagen, daß Jerusalem und der Tempelvorhof auf $3\frac{1}{2}$ Jahre in der Gewalt der Heiden seyn soll, von welchen letztern demnach vorausgesetzt ist, daß

sie gegen die Juden glückliche Kriege führen werden. Das Messen des Tempels bedeutet nämlich, wie Züllig in einem besondern Exkurse zeigt, daß das Allerheiligste und der Altar, kurz das, woran das Meßrohr gelegt wird, vor Entweihung verschont bleiben soll. Die zweite Plage ist die der Juden gegen die Heiden. Denn die zwei Prophetenvorläufer (Elias und Moses), welchen 11, 10. Gewalt ertheilt wird, die Völker der Erde zu peinigen, gehen von Israel aus. Besonders Beachtung verdienen die Worte 11, 8: „Die große Stadt, die geistig (allegorisch) Sodom und Aegypten heißt, wo auch der Herr gekreuzigt ist." Letzterer Satz läßt keinem Zweifel darüber Raum, daß Jerusalem gemeint ist — ein wichtiger Fingerzeig für die Erklärung von Kap. 17., wo „die große Stadt" wieder vorkommt.

Kap. 11, 13. beginnt das vierte Gesicht, das bis 13, 18. reicht. Von 11, 16 — 19. Vorspiel, dann der bileamitische Kampf gegen den wahren Messias in drei Abtheilungen. Wir betreten hier den schwierigsten Theil der Apokalypse, jenes Gebiet der cruces damnatae, an denen sämmtliche frühere Commentatoren erlegen sind, aber auch das Gebiet, auf dem Züllig seine schönsten Triumphe feiert. Ein glücklicher Streich folgt auf den andern, und alle treffen. Nach der kurzen Vorscene tritt 12, 1. zuerst die schwangere Sonnenfrau auf, welche den Messias gebiert. Sie ist die Kirche des neuen Jerusalem, mit ihrem Sohne, dem Messias Jesus Christus, dessen Geburt anzeigt, daß er der Erde und den hier unten harrenden Seinen wiedergegeben werden soll. Gegen ihn und seine Mutter erheben sich sofort eine Reihe apokalyptischer Ungeheuer, über deren Zahl jedoch die Erklärer streiten. Obgleich der Seher selbst, wenigstens der Form nach, vier unterscheidet, indem er so viele nacheinander auftreten läßt zählen doch die meisten Commentatoren nur drei; denn sie behaupten, daß die babylonische Hure, die auf den

Digitized by Google

scharlachrothen Thiere sitzt, (Kap. 17.) eins sey mit dem Drachen, oder auch mit dem zweiten Thiere. Herr Züllig thut mit unwiderleglichen Gründen dar, daß es vier verschiedene Thiere sind, was auch die ohne Zweifel echte Lesart 11, 7: τὸ τέταρτον θηρίον mit dürren Worten ausspricht. Mehr noch als in anderen Abschnitten der Apokalypse sind gerade in vorliegendem daniel'sche Vorbilder nachgeahmt. Die vier Ungeheuer Daniel's waren damals in aller Munde, wie sollte man daher zweifeln, daß Johannes ihnen eine Stelle in seinem Buche anweisen werde. Er mußte dieß. Aber er gibt, wie schon oben bemerkt wurde, den vier Thieren Daniel's eine andere Deutung, als die damals übliche. Das erste derselben ist nach unserem Seher die Urschlange, der Gegengott, Satan oder die Kraft des Bösen, als Person gedacht. Sein Wüthen wird geschildert von 12, 1—17. Das zweite Thier ist der Antichrist, der teuflische Gegenkämpfer des wahren Gesalbten oder — allgemeiner gesprochen — die dem Willen Gottes widerstrebende Staatsgewalt. Diese Gestalt wird jedoch gemäß einer in den Tagen Johannis sehr verbreiteten jüdischen Tradition genauer bestimmt. Die Mystiker unter den Juden betrachteten Moses als den Typus des Messias, weßhalb sie jenen den ersten, diesen den zweiten Befreier (Goel) nannten; ie erwarteten weiter, vermöge des berühmten Orakels Deut. 18, 15: einen Propheten wie du (Moses), vird der Herr aus Israel erwecken", daß der zweie Erlöser (Messias) dem ersten (Moses) in Allem gleichen erde, doch versteht sich, in überschwänglichem Maßstabe. Die nun Moses in der Person Bileam's einen Gegenkämpfer atte, so glaubten sie, werde auch gegen den zweiten Goel der den Messias ein zweiter Bileam auftreten. Und eben eser Bileamtypus ist es nun, der dem Charakterbilde es zweiten Thiers zu Grunde liegt. Hierher gehören nächst die Worte 13, 3: „Und eines seiner Häup-

ter ſah ich wie von einer Todeswunde getroffen und ſeine Todeswunde wurde geheilt". Das iſt der tödtliche Hieb ins Haupt, welchen Bileam in der Feldſchlacht laut der jüdiſchen Tradition, die ſich an Stellen wie Joſ. 13, 22. und Num. 31, 8. knüpfte, von Pinehas erhalten hatte. Trotz dieſer tödtlichen Wunde lebte aber Bileam, der Urböſe, und zwar ſtatt eines mit ſieben Häuptern (mit ſiebenfacher Gewalt) wieder auf, weil er ja gegen den zweiten Goel dieſelbe Rolle ſpielen ſoll, wie einſt gegen Moſes. Dieſe an ſich ſo deutliche Hinweiſung auf Bileam wird noch mächtig verſtärkt, oder beſſer zur ſonnenklaren Gewißheit erhoben, durch einen anderen Charakterzug des Thieres, wir meinen den 18. Vers des 13. Kapitels: „Wer Scharfſinn hat, berechne die Zahl des Thieres; nämlich es iſt die Zahl eines Menſchen, und ſeine Zahl iſt 666. Das iſt jenes weltbekannte Räthſel, welches, nie gelöſt, zu den lächerlichſten Mißdeutungen Anlaß gab. Daſſelbe hat endlich an Züllig ſeinen Oedipus gefunden. In derjenigen Stelle des alten Teſtaments, welche am ausführlichſten von dem Gerichte über Bileam handelt, Joſ. 13, 22., heißt es: „die Kinder Iſrael erwürgten auch Bileam, den Sohn Beor, den Zauberer." Nicht nur wird hier das Strafgericht über ihn — ſeine Ermordung — beſchrieben, ſondern ſein ganzer Titel iſt angegeben, in Bileam, der Sohn Beor, Zauberer בלעם בן בער קסם. Nun eben dieſe Worte enthalten die geſuchte Zahl 666.

	ב 2			
ה 2	נ 50			
ל 30	ר 2	ק 100		200
ע 70	ע 70	ס 60	Summa	324
מ 40	ר 200	מ 40		142
142	324	200		666

Digitized by Google

Getroffen, er ist's! Referent kam vor Jahren, als er seine Studien über die Geschichte des Urchristenthums machte, auf ganz anderen Wegen als Züllig darauf, daß unter dem Antimessias der Apokalypse und namentlich unter der Zahl 666 Bileam verborgen seyn müsse. Aber er konnte die Auflösung — im Rabbinischen nennt man bekanntlich diese Art von Räthseln Gematria — nicht finden. Um so mehr war er durch die Entdeckung Züllig's überrascht. Auch dem besten unter den ältern Commentatoren der Apokalypse, Vitringa, schwebte die Ahnung vor, daß unter 666 ein kabbalistischer Bileam lauere. Er rieth auf Armillus, welcher Name wirklich eine alte kabbalistische Uebersetzung des Wortes בלעם ins Griechische ist, ἐρημόλαος. Doch kam Vitringa nicht weiter als bis zu einer trüben Vermuthung. Die Gematria hat auch er falsch gedeutet. Nichts steht nach unserer besten Ueberzeugung in der Auslegung der Apokalypse so fest, als daß die von Züllig aufgefundene Lösung der Zahl 666 die einzig wahre ist. Wer die Masse von guten Gründen, welche Züllig für seine Deutung aufführt, nachlesen will, findet sie 2, 233 ff. entwickelt.

Gleich nach dem zweiten apokalyptischen Thiere tritt das dritte auf. Den Charakter desselben bezeichnet Johannes selbst genau, indem er es 20, 10. ὁ ψευδοπροφήτης nennt. Es ist das falsche Prophetenthum, welches das falsche Messiasthum unterstützt. Der jüdische Sagenkreis wußte davon zu erzählen, daß der alttestamentliche Antichrist Bileam, in seinem Kampfe gegen den Goel Moses, die falschen Propheten Jamnes und Jamres, seine Söhne, zu Schildknappen hatte. Wir vermuthen jedoch, daß auch selbsterlebte Erfahrung den Seher der Apokalypse vermocht haben dürfte, das dritte daniel'sche Ungeheuer auf eine so wunderschöne Weise, wie er es wirklich thut, umzudeuten. Die Heroden in Jerusalem ermangelten nicht, ihre blutige — gleichsam antichristi-

sche — Gewalt auf eine Partei unter den Leviten und Schriftgelehrten, d. h. den Repräsentanten damaligen Prophetenthums zu stützen. Aehnliches geschah früher unter den älteren israelitischen Königen; dasselbe geschah auch später in den Jahrhunderten der christlichen Kirchengeschichte. Falsches Priesterthum hat sich von jeher als williges Werkzeug der Despotie vermiethet. Es verräth tiefe Kenntniß der menschlichen Natur, daß Johannes dem gottlosen Messias einen gottlosen Propheten als seinen Handlanger zur Seite stellt. Ein noch feinerer Charakterzug liegt in den Versen 12—17. des 13. Kapitels, und zwar ist derselbe tief versteckt, aber auch, wenn man die Lösung gefunden, von überraschender Schöne und Wahrheit. Züllig hat hier, wie in so vielen anderen Punkten, die Fackel aufgesteckt; wir betrachten diesen seinen Fund als eine der werthvollsten Entdeckungen und stehen nicht an, denselben sogar der Lösung des Zahlenräthsels 666 vorzuziehen. Um das, was jetzt entwickelt werden soll, deutlich zu machen, müssen wir erst die betreffenden Verse des Textes hersetzen. Wir bemerken zum voraus, daß wir die Textesworte, auf die es ankommt, durch größere Schrift auszeichnen; die Stelle lautet 13, 12 ff.

„Es übt alle Gewalt **des vorigen Thiers vor dessen Augen** und **macht**, daß die Erde und ihre Bewohner anbeten **das vorige Thier**, dessen Todeswunde geheilt ward."

„Und es thut **große Zeichen**, selbst daß Feuer aus dem Himmel herabfällt **vor den Menschen.**"

„Und es verführt **die Bewohner der Erde durch die Zeichen**, die ihm **gegeben wurden zu thun vor den Augen des Thiers**, und sagt den **Bewohnern der Erde**, sie sollten ein Standbild errichten **dem Thiere, das die Schwertwunde hatte und wieder aufgelebt ist.**"

Digitized by Google

„**Und es ward ihm gegeben**, einen Lebensgeist zu verleihen **dem Bilde des Thiers**, so daß denn **das Bild des Thiers** selbst sprechen und machen konnte, daß Alle, die nicht anbeten **das Bild des Thieres**, getödtet wurden. Und es **macht**, daß man **Allen, den Großen und den Kleinen, den Reichen und den Armen, den Freien und den Sklaven, ein Mal** anzeichnet auf ihre rechte Hand oder an ihre Stirne, und daß Niemand kaufen oder verkaufen darf, wenn er nicht **das Mal** hat, den **Namen des Thiers** oder die **Zahl seines Namens.**"

So der Text. Nun lassen wir Züllig selbst reden (2, 221.): „Dieser Abschnitt ist höchst eigenthümlich in einem Umstande, auf den zwar keiner der bisherigen Erklärer aufmerksam gemacht, der aber dennoch kaum dem eiligsten Leser entgehen kann. Es werden nämlich in dem ganzen Stücke dieselben Worte, Redensarten und Gedanken so häufig wiederholt und diese Wiederholungen so auf einander geschoben, wie es sonst nirgends in unserem Buche geschieht und wie es überhaupt bei guten Schriftstellern nicht vorkommt. Denn da lesen wir

zweimal hintereinander: das vorige Thier,
zweimal: vor den Augen des Thiers,
zweimal: das Thier, dessen Todeswunde geheilt war,
drei-, viermal in einem Athem: das Bild des Thiers,
zweimal: das Mal und
drei-, viermal: die Zahl des Thiers, das Mal, der Name des Thiers, oder die Zahl seines Namens,
dreimal: die Bewohner der Erde, außerdem noch eine langgedehnte Umschreibung der Gesammtheit aller Erdebewohner,
dreimal: angesichtlich vor, ἐνώπιον,
zweimal: es ward ihm gegeben,
achtmal: machen, es macht, daß es machte."

Digitized by Google

„Dazu noch die Gedankenwiederholungen: es machte, daß die Erde und ihre Bewohner anbeteten das vorige Thier; es verführte die Bewohner der Erde durch seine Zeichen; es machte, daß man Allen ein Mal anzeichnete."

„Dieß die Thatsache, die uns vor Augen liegt und welche zu übersehen fast unmöglich ist. Es fragt sich nun, was es mit dieser Geschwätzigkeit (Battologie, Matth. 6, 7.) auf sich habe; denn daß sie bloß zufällig und nichts als schriftstellerische Nachlässigkeit sey, kann, wer den sonst so bündigen und gedrängten Styl der Apokalypse kennt, nimmermehr glauben. Vielmehr drängt sich die Vermuthung auf, daß diese, nur der Beschreibung des dritten Thieres eigene und sonderbare Art der Darstellung mit gutem Bedachte, als passend zu dem Charakter der geschilderten Person gewählt worden sey, namentlich, wenn man V. 14. liest, wo sich der Ausdruck: das Bild des Thiers in einem einzigen Satze so oft wiederholt, daß man fast nicht, ohne zu stolpern, darüber hinaus kommen kann. Aber wiefern sollte nun die Battologie in der Schilderung des falschen Propheten den Charakter desselben bezeichnen? Die Antwort findet sich nicht eher, als bis die Frage entschieden ist, welche Typusbilder dem Seher beim Entwerfen unseres Abschnittes vorschwebten. Ich finde dieselben in Jesai. 28, 7—13. und Daniel 3., so nämlich, daß zwar zunächst die Danielstelle nachgeahmt, aber vorausgesetzt ist, man werde die Sonderbarkeiten der Danielstelle als Nachahmung der Sprache jenes Jesaiastypus verstehen."

„Die Jesaiasstelle redet von den unwürdigen Priestern und Propheten in Jerusalem, die als Trunkene dargestellt werden. In welchem Grade sie dieß seyen, könne man schon von ihren Tischen absehen, an denen sie der Völlerei gefröhnt. Aber noch mehr möge man es aus ihrer Rede merken, denn ihre Zunge sey so schwer, daß sie nicht mehr zusammenhängend sprechen können; nur kurze Worte stammeln sie heraus, welche wie unartic-

Digitized by Google

lirt lauten und die ſie immer ſtotternd wiederholen: Zav lazav, zav lazav, Kav lakav, kav lakav, ſehir ſcham, ſehir ſcham. — Ebenſo will nun hier in unſerer Stelle Johannes dem Pſeudopropheten, als dem Repräſentanten aller unwürdigen Prieſter und Lehrer, das Bild, das er von ihm entwirft, gleichſam entgegenſtammeln. Es iſt, ſo zu ſagen, ein Zavlazav, das er auf ihn macht."

„Oder vielmehr nur mittelbar hat Johannes die Jeſaiasſtelle im Auge, unmittelbar aber die oben angegebene des Daniel, aus der ihm, wie aus einem Spiegel, das nämliche pſeudoprophetiſche Stottern des Jeſaiastypus entgegentritt. Für ſeinen unmittelbaren Typus halte ich dieſe Danielſtelle deßwegen, weil deren Inhalt in größerem Umfange mit dem des vorliegenden Stücks übereinſtimmt. Auch da iſt lange und breite Battologie, die als Spottbattologie im Sinne des jeſaianiſchen Zavlazav aufgefaßt werden kann und, wenn ich nicht ſehr irre, auch wirklich ſo aufgefaßt werden will und muß, daher auch ganz richtig von dem Verfaſſer der Apokalypſe ſo genommen wurde." — (Es folgt nun der ausführliche und gründliche Beweis, daß Daniel in ſeinem dritten Kapitel wirklich ein Zavlazav geben wollte.)

„So fand Johannes," fährt Züllig S. 223. weiter fort, „dieſen Spotttypus vor, und da auch bei Daniel das Zavlazav gegen ein anzubetendes Bild, gegen den verfolgenden Götzendienſt überhaupt und auf deſſen Prieſter und Propheten gerichtet iſt, ſo war unſerem Seher durch dieſen Vorgang das Battologiſiren die gerade für den Pſeudoprophetismus geſtempelte Spottform. Und nun wird es nicht mehr auffallen, wohl aber als eine ſchöne Beſtätigung dieſer unſerer Anſicht bemerkt werden, daß auch weiter unten, ſo oft der Pſeudoprophet zum Vorſcheine kommt, wieder dieſelbe Battologie über ihn eintritt. Man vergleiche Kap. 14, 11. mit V. 9. Kap. 15, 2. 16, 2. 19, 20."

Nun wir dächten, dieſe Darſtellung rechtfertige ſich ſelbſt. Referent iſt wenigſtens von ganzer Seele überzeugt, daß Züllig die Wahrheit getroffen hat. Die Battologie iſt bis auf den heutigen Tag das unfehlbare Unterſcheidungszeichen des falſchen Prophetenthums. Geht in Kirchen, und wenn ihr dort Lehrer hört, die in lang gedehnten Phraſen, in ewigen Tautologien ſtets dieſelben ärmlichen Gedanken wiederholen, ſo ſeyd verſichert, daß ſie nicht auf die Stelle gehören, wo ſie ſtehen, und daß ſie dem Reiche des dritten Thiers angehören.

Nach der Anlage des 13. Kapitels ſollte man erwarten, daß alsbald auch das vierte Thier auftreten werde. Dennoch läßt Johannes faſt noch ein ganzes Geſicht an uns vorübergehen, ehe er uns die Geſtalt vorführt, die ihm ſelbſt die wichtigſte iſt. Durch dieſes Zögern wollte er die Aufmerkſamkeit der Leſer ſpannen. Das Beſte kommt zuletzt.

Das fünfte Geſicht reicht von 14, 1 — 18, 24. Es beginnt mit einem Vorſpiele, das dießmal länger iſt, als ſonſt (14, 1 — 15, 8.). Ueber den Bau dieſer Vorſcene, in welcher die gewöhnlichen Erklärer nur Verwirrung ſehen, äußert ſich Züllig (2, 270.) ſo: „Das Vorſpiel iſt dießmal länger und pompöſer wegen der großen Wichtigkeit der Dinge, die ſich im fünften Geſichte entſcheiden. Die Plagen ſind die letzten, die ſchwerſten, und nach den Plagen kommt das, woran das Ende der vormeſſianiſchen Zeit geknüpft iſt, der Untergang der falſchen Gottesſtadt. Die Reihe von Scenen, welche das Vorſpiel umfaßt, ſieht auf den erſten Anblick bunt und verworren aus, aber ſobald man ſich zurechtgefunden, wird es klar, daß der Plan ſehr einfach und höchſt ſorgfältig geordnet iſt. Den Kern bilden Engelerſcheinungen zu Ankündigung deſſen, was in dem Geſichte geſchehen ſoll; voran und hinten ſtehen die Bilder derjenigen Frommen, dort aus den Juden, hier aus den Heiden, welche Gott über die Angſt

Digitized by Google

dieſer Zeiten und der von den Engeln angekündigten Schreckniſſe emporgehoben hat. An das Bild der Geretteten aus den Juden ſchließen ſich die Verkündigungen der Engel an die Juden an; auf die Engelverkündigungen an die Heiden folgt das Bild von den Geretteten aus den Heiden."

Kap. 16. beginnen als erſter Haupttheil die ſieben letzten Plagen, deren Eigenthümlichkeit Züllig treffend ſo charakteriſirt (2, 294): „Der Charakter der ſieben Plagenſcene iſt — Eile. Das Maß der göttlichen Geduld iſt erſchöpft; es ſoll nicht mehr gezögert werden. Deßwegen folgen die ſieben letzten Plagen raſch hinter einander und ihre Scenen ſind kurz. Gedrängt iſt auch der Styl. Statt daß es bei den ſieben Poſaunen heißt: der erſte Engel, der zweite Engel u. ſ. w. ſteht hier: der Erſte, der Zweite. Selbſt die Battologie der Thieranbetung hat hier (16, 2.) nur zwei Glieder ſtatt ſonſt vier. Auch keine Zögerungsepiſode mehr; nur das wird nach jeder Plage bemerkt, daß auch dieſe, dieſe, dieſe Keinen gebeſſert habe. Für die drei erſten Plagen wird dieß in einem Zwiegeſpräche zweier Engel (V. 5—7.) verkündet, bei den vier übrigen jedesmal hinter der Plage ſelbſt."

Was die Erklärung der einzelnen Theile dieſer Scene betrifft, ſo bedarf beſonders die ſechste Plage einer Erläuterung. „In dieſer kurzen Partie", ſagt Züllig (2, 298.), iſt ungewöhnlich viel Hiſtoriſches, Prophetiſches und Traditionelles zuſammengedrängt und ineinander verarbeitet. Sinn des Ganzen: die Völker der Erde verſammeln ſich an dem Orte in Judäa, der für ſie die Wahlſtätte der Vernichtung werden ſoll. Dieſes Ereigniß wird ſo geſtellt. Zuerſt kommen nach erfolgter Austrocknung des Grenzfluſſes die Würgerkönige aus Oſten, als Feinde der (Böſen) Juden, dann nahen als Hülfsgenoſſen der letztern, herbeigerufen durch deren Be-

Digitized by Google

schützer, die drei Thiere, die Völker aus den übrigen Weltgegenden. Zuletzt erfolgt das Zusammentreffen beider Heere an einem Orte, dem das Omen einer allgemeinen Niederlage anklebt. — Nun zum Einzelnen. — Aus Osten kommen Würger, Könige vom Aufgange der Sonne. So deßgleichen schon bei der sechsten Posaune (9, 14). Gegen wen kommen sie? Gegen das neue Babel! Dieß leitet uns auf den Ursprung der Idee, die hier Johannes ausführt. Nämlich was dem alten (historischen) Babel vorhergesagt war, das wird auch auf das neue (mystische) Babel übergetragen. Dem alten Babel war in Bezug auf Cyrus und die Perser verkündigt worden: Ich rufe von Sonnenaufgang her Raubgeflügel, aus fernem Lande den Mann meines Rathschlusses (Jes. 46, 11.) und: Von Sonnenaufgang kommt Er, der in meinem Namen herbeigerufen wird (ebendas. 41, 25.). Demselben alten Babel war in der Stelle Jerem. 51, 27. 28. mit vier Völkern, die es verheeren sollen, gedroht worden, und auch diese sind — wenigstens für das neue Babel — östliche. Ohnehin rührten alle Katastrophen der ältesten, später volksheilig gewordenen jüdischen Geschichte von Fürsten her, die von Osten gegen die Juden ausgezogen waren. Darum mußte in jüdischem Sinne der Titel: Könige des Morgenlandes, zum Namen schlimmer Vorbedeutung werden. Auch hier also lassen Könige, die vom Aufgange der Sonne kommen, nichts Anderes erwarten, als Gemetzel und Verheerung. Jetzt das Wie? ihres Kommens. Zu Palästina wird alles Land bis zum Euphrat gerechnet. Erst jenseits des Euphrats beginnt daher das Gebiet dieser morgenländischen Könige. Ihr erster Schritt nach Judäa muß über den Euphrat gehen. Wie ist nun zu helfen, daß sie hinüberkommen? Gott, der sie sendet, schafft die Mittel dazu; er bereitet ihnen ihren Weg durch den

Digitized by Google

Strom in derselben Weise, wie einst den Kindern Israel den Durchgang durch das rothe Meer und den Zug über den Jordan zur Bekriegung der Völkerschaften Kanaans; der Herr läßt nämlich die Gewässer des Euphrats vertrocknen und das äußere Hülfsmittel dazu ist die Feuermasse, die der sechste Engel aus seiner Schale über den Strom ausgießt."

Diese Bemerkungen sind durchaus richtig und wohlangebracht. Noch liegt ein anderer, bisher nicht gelöster Knoten in den letzten Worten der sechsten Plagescene (16, 16.), wo es heißt: (die Könige der Erde) kommen zusammen an dem Orte, hebräisch genannt Harmageddon. Was ist mit diesem Harmageddon gemeint? Daß das mystische Babel nichts Anderes als der Judenstaat, das irdische Jerusalem sey, wird sich aus dem Folgenden ergeben und wir können es hier getrost voraussetzen. Nun lehren aber die alten Propheten, die der Verfasser der Apokalypse sonst überall als Auctorität anerkennt, daß das letzte Gericht bei Jerusalem am Oelberge, im Thale Hinnom oder Josaphat stattfinden solle, und Johannes erklärt diese Erwartung ausdrücklich für die seinige, indem er (14, 20.) sagt: „Die Kelter (des Zorns Gottes) wird getreten außerhalb der (Juden-)Stadt." Warum nennt er dennoch nicht den Oelberg oder jene bekannten Thäler bei Jerusalem, sondern Harmageddon als Ort der blutigen Entscheidung? Die Antwort ist: er nennt den Oelberg zwar dem Scheine nach nicht, nennt ihn aber doch der That nach. Sein Harmageddon liegt in der Nähe der Judenstadt. Die Sache verhält sich nämlich so (Züllig 2, 303.): „Megiddo oder Megiddon, griechisch Mageddo, war ein Flecken in den nördlichen Landestheilen zwischen den Bergen Thabor und Karmel, früher zum Stamme Manasse, später zu Galiläa gehörig. Das Blachfeld, in dem der Ort lag, ein Theil der Ebene Jesreel, ist von den ältesten Zeiten an ein berühmtes

Digitized by Google

Schlachtfeld gewesen und ist solches geblieben bis auf unsere Tage, denn auch Bonaparte focht dort 1799 gegen die Türken. Der Richterin Debora war es ein Siegesfeld; dem Könige Josias wurde es das Feld seiner Niederlage und nationalen Untergangs. Ein König, der vom Euphrat kam, der von Karchemis in Assyrien heimkehrende König von Aegypten, Pharao Necho, war dort sein Besieger, und von diesem Unglücke her erhielt es für die Juden eine traurige Berühmtheit. Da es zwischen beiden zur Schlacht kam, fiel Josias, der beste aller Könige, die je über Juda geherrscht, von einem Pfeile durchbohrt, sein Heer wurde vernichtet und das ganze Land in solche Hülflosigkeit versetzt, daß es hinfort nicht mehr im Stande war, die feindliche Oberherrschaft, jetzt der Aegypter, später der Babylonier, abzuwehren. Deßhalb herrschte aber auch über diese unselige Schlacht bei der ganzen Nation beispiellose Trauer: „Ganz Juda und Jerusalem", heißt es 2 Chron. 35, 25., „trugen Leid, und alle Sänger und Sängerinnen redeten Klagelieder, und es entstand daraus eine Gewohnheit." Diese Gewohnheit war, daß man von Jahr zu Jahr den Tag von Megiddo als ein Trauerfest beging. So ward denn die Megiddotrauer zum Sprichworte in Israel, zum Sinnbilde des tiefsten Nationalunglücks, als welches es z. B. schon in der Stelle Zachar. 12, 11. erscheint" u. s. w.

Johannes hatte demnach ein Recht, Megiddo ebenfalls als den mystischen Ausdruck eines entsetzlichen Geschicks zu gebrauchen und zwar durch den beigesetzten Wink: „auf hebräisch", im Sinne seines hebräischen Etymon (גְּדַד = גוד) als Ort, an dem sich kriegerische Heerhaufen zusammendrängen. Um nun aber dem Leser einen Wink zu geben, daß das Wort mystisch und etymologisch (nicht geographisch) verstanden seyn

Digitized by Google

wolle, genau gesprochen, daß man nicht an das Megiddo der Ebene Jesreel, sondern an ein anderes denken solle, fügt er die zwei Buchstaben הר (Berg) dem Namen vor. Das Schlachtfeld von Megiddon wird nach allen Berichten in die Ebene versetzt; überall heißt es das Thal Megiddo. Indem er nun durch den Beisatz הר andeutet, sein Megiddo, das er meine, liege nicht im Blachfelde, gibt er zu verstehen, daß es an einem andern Orte, als das geographische Megiddo, oder, um es ganz zu sagen, daß es im Gebirge Juda, folglich an derselben Stelle zu suchen sey, wohin die Propheten des alten Bundes die Schlacht des letzten Gerichts verlegen.

Erst am Schlusse der sieben Plagen im 17. Kapitel führt uns Johannes das vierte Thier vor und bringt uns somit an den Punkt, der ihm der wichtigste ist, dem Alles, was bisher vorgekommen, als Vorbereitung dienen mußte. Und zwar rückt er das Gericht über dieses vierte Thier nicht direct, als einen Theil des großen Drama, vor unsere Augen, sondern er ändert plötzlich den Styl, indem er durch einen Engel dem Seher berichten läßt, was dem vierten Thiere geschehen solle, oder geschehen sey. Die Handlung selbst erfolgt hinter dem Vorhange, und wir erfahren bloß die Resultate. Wollte etwa Johannes durch den Wechsel des Tons andeuten, daß es mit dem Gerichte des vierten Thiers eine andere Bewandtniß habe, als mit der Verurtheilung der drei ersteren, daß diese bloß prophetische Bilder seyen, jenes aber in das Reich der historischen Größen, der wirklichen Thatsachen gehöre? Zunächst beschäftigt uns die Frage, wer das Babel sey, die große Hure, die auf dem scharlachrothen Thiere reitet, die nach V. 8. auf sieben Bergen gelagert ist und nach mehreren Versen Herrschaft besitzt über die Völker und Könige der Erde. Zum Theile nach dem Vorgange Hartwig's zeigt Züllig (2, 251 ff.) mit, wie wir glauben, unwiderleglichen

Beweisen, daß dieses mystische Babel Jerusalem sey, die gottlose Metropole der Juden, das Haupt desselben Volks, welches Johannes (2, 9.) die Volksgemeinde der Juden, dieselbe Stadt, welche er (11, 8.) die große Stadt und die Mörderin des Herrn genannt hat. Aber es heißt ja deutlich, daß das johanneische Babel auf sieben Bergen lagere, daß es den Erdkreis beherrsche!! Diese Merkmale, rufen fast alle Erklärer einstimmig aus, passen nur auf Rom, folglich sey der Untergang des römischen Reichs im 17. Kapitel der Offenbarung geweissagt! Mit nichten! jene beiden Merkmale passen auch auf Jerusalem. Denn erstlich lag diese Stadt ebenfalls auf sieben Bergen (Zion, Akra, Moria, Bezetha, Ophel, der Hügel des Antoniaschlosses und der Felsenkamm der drei Prachtthürme Hippikus, Phahael, Mariamne; s. Züllig 2, 321.). Zweitens das mystische Vorbild des vierten Thiers ist nach Johannis ausdrücklicher Darstellung das alte Babel. Dem alten Babel aber sprechen unzählige Stellen der Propheten die Herrschaft über die Erde, den Titel „Königin der Könige" zu. Wird nun Jerusalem mystisch dem alten Babel gleichgesetzt, so muß die Gleichsetzung nothwendig auch von den Prädicaten beider gelten. Und diese communicatio idiomatum ist, selbst historisch genommen, nicht unbegründet, da Jerusalem damals als Haupt unzähliger Judencolonien und eines immer mehr im römischen Reiche um sich greifenden Cultus recht gut eine völkerbeherrschende genannt werden mochte. Wir glauben, man kann gegen diesen Beweis für die Berechtigung, das Babelweib eben so gut auf Jerusalem als auf Rom zu deuten, nichts Gegründetes einwenden. Folglich wäre die Möglichkeit der angegebenen Erklärung erhärtet. Nun kommt aber noch hinzu, daß eine lange Reihe anderer Merkmale des vierten Thiers nur auf Jerusalem paßt. Erstlich heißt es 17, 6: „Ich sah das Weib trunken vom Blute der Hei-

ligen." Das kann nur von Jerusalem gesagt seyn, der Prophetenwürgerin, der Stadt, wo auch der Herr gekreuzigt ward (Kap. 11, 8.). Zweitens, das mystische Babel reitet auf einem scharlachrothen Thiere, das voll ist von Namen der Lästerungen. Es springt in die Augen, daß dieses Reitethier etwas nach Begriffen hebräischer Mystik höchst Hassenswerthes seyn, und ferner, daß es in enger Verbindung mit dem mystischen Babel stehen muß, endlich ist noch wahrscheinlich, daß demselben etwas anklebt, was das Prädicat „der blutrothen Farbe" berechtigt. Nun dieß weist fast von selbst auf Edom hin, jenes Volk, welches bei den Propheten als Inbegriff der Verruchtheit, als Symbol aller gegen Israel verübten Greuel erscheint, jenes Volk, dessen Name grammatikalisch den Begriff „Roth" zur Wurzel hat und auf das alle Rabbinen das vierte Thier Daniel's deuten, an das also bei dem Auftreten eines vierten Thiers zu allererst zu denken ist. Auch seine von Johannes ausgesprochene enge Verbindung mit Jerusalem ist klar; denn in der Judenhauptstadt herrschte damals das Haus Herodes, das aus Edom stammte. Der Judenstaat ruhte folglich damals auf edomitischer Grundlage, oder, symbolisch gesprochen, er ritt auf Edom. Eben so trefflich passen ferner noch drei andere, an sich höchst räthselhaft klingende Prädikate. Kap. 17, 8. wird das Thier bezeichnet als ein solches, „das da war und nicht ist, wiewohl es ist". Nämlich das eigentliche Edom, das in den Zeiten des ersten Tempels den Juden so viel Leid gethan, war in Johannis Tagen aus der Reihe selbständiger Gewalten verschwunden und unter den Heroden mit dem Judenstaate zusammengeworfen. Dennoch bestand es, obwohl scheinbar verschwunden, der Kraft nach fort, weil der Sprosse aus Edom, Herodis Geschlecht, ganz Paläſtina beherrschte. Ferner heißt es (V. 10.): „Die sieben Häupter des Thiers sind sieben Kö-

nige. Fünfe (davon) sind gefallen; der eine (der sechste) ist, der andere (siebente) ist noch nicht kommen, und wenn er kommt, darf er nicht bleiben, und das Thier, das da war und nicht ist, ist auch selbst der achte und ist aus den sieben. Diese orakelmäßig-dunklen Worte empfangen ein strahlendes Licht aus einer Doppelstelle der Chronik und der Genesis, wie aus der Geschichte des herodischen Hauses. Genesis 36, 31 ff. (wiederholt 1 Chron. 1, 43.) lesen wir: folgende Könige waren in Edom, ehe Israel seine Könige hatte: 1) Bela; 2) Jobab; 3) Husam; 4) Hadad (oder auch in den Uebersetzungen und anderen Stellen Hadar); 5) Samla; 6) Saul; 7) Baal Hanan, endlich 8) Hadar. Man bemerke nun, daß wir hier, gerade wie bei Johannes, acht Könige haben, wovon der achte aus den sieben; denn er ist derselbe Hadar, der schon als der vierte vorgekommen. Somit wäre einer der seltsamsten Züge bei Johannes erklärt. Nun muß man ferner wissen, daß die jüdische Theologie in obiger Stelle der Genesis die tiefsten Mysterien suchte und fand. In der That enthält sie ein Geheimniß, und zwar ein für die Orthodoxie sehr lästiges, nämlich einen Beweis, daß der Pentateuch nicht, wie rabbinische und auch christliche Rechtgläubigkeit will, von Moses verfaßt, sondern erst nach Saul und David zusammengesetzt ist, sintemal der Ordner des Stücks durch die Zeitbestimmung: „ehe denn Israel Könige hatte", deutlich verräth, daß der Uebergang des jüdischen Staats von der hierarchisch-republikanischen Form in das Königthum weit hinter ihm lag. Der berühmte Rabbine und treffliche Bibelausleger Aben-Esra rechnet daher Genes. 36, 31. unter die zwölf Geheimnisse des Gesetzes a), worunter er lauter sol-

a) Siehe Gfrörer, Jahrhundert des Heils, II, 3.

Digitized by Google

che Stellen des Pentateuchs verstand, die eine spätere Abfassung dieses Buches beurkunden. Auch den älteren Juden entging nicht, welche gefährliche Folgerungen aus obiger Stelle gegen die orthodoxe Ansicht gezogen werden konnten; sie suchten daher die Klippe durch künstliche Deutungen zu umschiffen. Im Buche Sohar z. B. werden die Könige Edoms mystisch auf die unvollkommenen Weltschöpfungen bezogen, die der adam'schen vorangegangen, aber von Gott wieder zertrümmert worden seyn sollen; die Könige Israels erklärt dasselbe Buch von der jetzigen vollkommenen Schöpfung seit Adam, welche Bestand hatte. In den Tagen unseres Sehers war eine andere, noch sinnreichere Deutung üblich. Man bezog nämlich die Könige Israels auf den Messias und seine Nachfolger; die Könige Edoms dagegen auf die antimessianischen Tyrannen, die unmittelbar vor dem glorreichen Regimente des Ersehnten die Erde bedrücken würden. Somit erschien die Stelle als eine Weissagung auf das, was dem Reiche des Messias vorangehen werde. In ähnlichem Sinne benutzt sie nun auch Johannes. Die wahre Meinung seiner dunkeln Worte ist also diese: Fünf Edoms-Könige oder Heroden waren vorüber, als er schrieb, d. h. gestorben oder sonst von der Bühne verschwunden; ein sechster herrschte eben; nach diesem, sagt er, solle noch ein siebenter, dann ein achter kommen, der ärgste von allen, welchen der Messias Jesus sammt dessen abgöttischer Stadt vernichten werde. Nicht zu übersehen ist, daß der Name des achten aus den sieben הדר, mit Versetzung eines einzigen Buchstaben (הרד statt הדר) wirklich die Wurzel des Wortes Herodes in sich schließt. Ueber die genaue Zeitbestimmung der Apokalypse, welche in unserer Stelle liegt, später.

Endlich heißt es noch (17, 12.) „die zehn Hörner des Thieres seyen zehn weitere (Edoms-) Kö-

nige". Auch diese Zehen-Zahl von Fürsten erklärt sich vollkommen; denn gleich hinter dem Verzeichnisse der acht Könige Edoms kommt in derselben Stelle der Genesis (36, 40 ff.) eine zweite Liste von Häuptlingen Edoms, deren es nach der alten rabbinischen Auslegung gerade zehen sind.

Wir haben die ganze Beweisführung Züllig's (B. II. S. 250—340.) so kurz als möglich zusammengedrängt. So viel ergibt sich jedoch, denken wir, aus diesem Auszuge, daß Züllig alle Räthsel naturgemäß gelöst hat, folglich, daß seine Erklärung die richtige ist.

Nach dem Gesichte der Babelfrau kommt (18, 1—24.) die Verkündigung des Urtheils über sie. Auch hierin herrscht ein kunstreicher Plan, den Züllig (2, 341.) mit den Worten enthüllt: „Nachdem die Verbrecherin sammt ihrem Thiere vorgeführt worden, folgt nun ihre Verurtheilung. Es erscheinen drei Engel, welche den Urtelspruch über die Buhlstadt verkünden. Der erste erklärt, daß Babel zur Wüste werden soll (18, 1—3.), der zweite fordert die Frommen, die noch in ihren Mauern sind, zum Ausziehen und zum Rachenehmen auf (V. 4—8.). Ehe der dritte kommt, erschallen in einer eingeschobenen elegischen Episode vier aus den vier Weltgegenden kommende Stimmen der Theilnahme an dem Schicksale der Verurtheilten (V. 9—20.), dann erst verkündigt der dritte Engel ihr Endurtheil, theils durch eine symbolische Handlung, theils in Worten (V. 21—24.). Hinter jedem dieser Urtheilssprüche steht ein mit „denn" anfangender Schlußsatz, der den Rechtsgrund dieser Verurtheilung ausspricht, ähnlich wie in unserem Rechtsverfahren. Dies gibt den Sprüchen ein refrainmäßiges Ansehen. Was nun aber die Rechtsgründe betrifft, so verurtheilt der erste die Babelstadt wegen ihres Verhältnisses zu den Heiden (V. 3.), der zweite wegen ihres Verhaltens gegen Israel (V. 7. 8.), der dritte sowohl wegen ihrer

Verhältnisses zu jenen, als wegen ihres Verfahrens gegen dieses".

So schön reiht und gliedert sich Alles in der Apokalypse. Wir fühlen uns gedrungen, noch beizufügen, was Züllig über die Ordnung der Episode von den Vorräthen 18, 11 ff. sagt (2, 356.): „Wir haben hier ein Verzeichniß der vornehmsten Handelsartikel der blühenden Weltstadt, nach Anleitung der Typusstelle Ezech. 27. So also sah es damals, nach dem Berichte des Augenzeugen, auf den Märkten Jerusalems aus. Daß es ein orientalischer Markt ist, zeigt sich beim ersten Blicke, denn es sind ungefähr dieselben Dinge, die noch jetzt die Gewölbe morgenländischer Bazare füllen. Näher angesehen sind es siebenerlei Waaren: 1) Juwelen; 2) Putzstoffe; 3) Prunkmöbel; 4) Specereien; 5) Eßwaaren; 6) Gegenstände des Haushalts; 7) Menschen. In ihrer Aufzählung ist bemerklich, 1) daß immer zwei Paare derselben Gattung zusammengehören, ausgenommen in der letzten Klasse, wo die Menschen einzeln stehen." (Nebenbei werde hier darauf aufmerksam gemacht, daß Züllig die beiden Ausdrücke V. 13. *σωμάτων καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων* offenbar richtig dahin erklärt, daß der erstere freigeborene Menschen, die sich des Lohnes wegen einem andern vermiethen, der zweite Sklaven bezeichne.) „2) Daß die Gattungen sich folgen nach der Abstufung ihrer absteigenden Kostbarkeit und aufsteigenden Nutzbarkeit für das Leben. Die theuersten und entbehrlichsten Dinge stehen voran, die gemeinen und unentbehrlichen zuletzt. Aber anders ist es mit den Artikeln derselben Gattung, indem da das Kostbarste meist erst in der zweiten Reihe folgt, wie Edelstein und Perle nach Gold und Silber, die theuersten Holzwaaren nach dem Thuiaholze, die Mehlblume nach dem Mehle, die Rosse und Lustwagen nach dem Lastviehe und den Schafen; 3) daß die angeführten Waaren zum Theile im Genitiv stehen, zum Theile im

Accusativ, der dann von dem vorangehenden Worte „Kaufen" abhängt. Ob auch dieß absichtlich ist, steht dahin. Aber offenbar lautet es so mehr, wie man bei bewegtem Gemüthe zu sprechen pflegt. Auch stellt es mehr ein scheinbar wildes Durcheinander von aufgestapelten Waaren dar."

Die gottlose Stadt ist mit dem Schlusse des achtzehnten Kapitels gerichtet. Die Triumphe des siegreichen Messias und seiner Heiligen folgen nun im sechsten Gesichte. Dasselbe umfaßt Kap. 19 und 20. In seinem Vorspiele (19, 1—10.) ertönt das himmlische Hallelujah der Messiasdiener in zwei Abtheilungen: V. 1—4. Preis für das vollzogene Babelgericht; V. 5—8. Preis für die Wohlthat des eben begonnenen messianischen Reichs. Züllig sagt darüber (2, 376.): „Wir haben hier himmlische Loblieder in Strophen und Gegenstrophen nach Art des Tempelgesangs, in welchem bald der Levitenchor allein sang, bald die ganze Gemeinde einfiel. Erst singt die himmlische Gemeinde und die dem Throne näher Stehenden sprechen das Amen; dann geht eine einzelne Stimme vom Throne her voran und die Gemeinde antiphonirt. Dort wird Gott gepriesen für das, was bereits geschehen ist, d. h. für das vollzogene Gericht über die Feinde der Heiligen; hier für das, was von jetzt an seyn soll — in dem nun beginnenden Messiasreiche. Dieß das große Hallelujah der Apokalypse. So nämlich hieß das jüdische Te Deum, das, gebildet aus den sechs aneinander gehängten Psalmen 103—108., an allen Hochfesten von froher Bedeutung, besonders am Paschah- und Laubhüttenfeste, in abwechselnden Chören von den versammelten Frommen und unter Mitwirkung derselben gesungen wurde. Das große Hallel oder Hallelujah nannte man diese sechs Psalmen, weil in ihnen das Wort Hallelujah häufiger vorkommt, als in irgend einem andern Stücke der alten hebräischen Poesie. Und so ertönt auch hier einmal um das andere das Wort

Hallelujah, theils in seiner Urform beibehalten, theils übersetzt und umschrieben durch: „Preist unsern Gott — laßt uns ihm Ehre geben."

Sofort führt uns der Seher (19, 11 ff.) den Messias selbst vor, hoch zu Roß in seiner Siegespracht. Diese Stelle gehört, wenn man ganz in die geheime Architektonik der Apokalypse eindringen will, zu den schwierigsten, und Züllig hat in Erläuterung derselben ein Meisterstück abgelegt. Wir lassen ihn selbst sprechen (2, 383.): „Der Abschnitt 19, 11—16. sieht höchst unordentlich aus. Schon das fällt auf, daß, nachdem gesagt ist, wie der Reiter heiße, ihm bald nachher ein anderer Name gegeben wird, und dann noch einmal und abermal ein anderer. Noch seltsamer scheint es, daß nicht Eines nach dem Andern gesagt, sondern die Beschreibung jeden Augenblick durch die Angabe dieser Namen unterbrochen wird: erst etwas Gestaltbeschreibung, dann ein Name, sofort wieder ein Zug der Messiasgestalt; dann wieder ein Name und so nicht weniger als viermal. Der vergeßlichste Erzähler, möchte man denken, hätte es nicht unzusammenhängender vorbringen können!"

Nun diese anscheinende Verwirrung löst sich in ein sehr harmonisches Bildniß des Messias als des Königs-Hohenpriesters auf. Zuerst zeigt Züllig, auf welchen Prophetenstellen die Vielnamigkeit des Messias beruhe, dann geht er über zu dem Beweise, daß jeder einzelne der von Johannes aufgeführten Namen sich auf einen besonderen Theil seiner Gestalt beziehe. Wir wollen ihm in möglichster Kürze folgen. Aus Gründen, die erst nachher klar gemacht werden können, dürfen wir nicht mit den beiden zuerst beschriebenen Namen „treu und wahrhaftig" und dann „gerecht richtet und kämpft er," sondern mit dem dritten, Vers 12 aufgeführten beginnen. Hier heißt es: Seine Augen wie Feuerflammen, und auf seinem Haupte viele Diade-

me. Der hat einen Namen angeschrieben, den Niemand weiß als er selbst. Sonder Zweifel ist damit das τετραγράμματον, der hochheilige Name יהוה gemeint; eben diesen Namen trug bekanntlich der Hoheprieſter auf seinem goldenen Stirnblech eingegraben. Auch der Messias trägt ihn nach der Meinung unseres Sehers auf dem Stirnbleche. Dieß wird nämlich dadurch angedeutet, daß er die erste Inschrift in Verbindung mit den Augen des Messias nennt. Das Stirnblech berührte die Augenbraunen. Vers 13. folgt der nächste Name. Es heißt im Texte: Und Er war bekleidet mit einem in Blut getauchten Gewand, und sein Name heißt: der Logos Gottes. Auf welchen Theil der Messiasgestalt kommt nun diese zweite Inschrift zu stehen? Nothwendig auf seinem Brustschilde. Denn erstlich ist der Messias schon durch das Stirnblech mit dem Jehovahnamen als Hoherpriester bezeichnet; es läßt sich daher erwarten, daß er auch den andern Hauptschmuck des Hohenpriesters, das Ephod mit seiner Inschrift, trage. Zweitens ist der nächstgenannte Name (Vers 16.), „König der Könige," laut der ausdrücklichen Bemerkung des Sehers auf dem Gurte über die Lenden angebracht, folglich muß wohl der zweite, „Logos Gottes", zwischen der Stirne und den Lenden, also auf der Brust zu stehen kommen. Endlich drittens — wir möchten diese Bemerkung Züllig's einen exegetischen Lichtblitz nennen — verräth der Name λόγος τοῦ θεοῦ durch seine Natur, daß er dazu bestimmt sey, auf einem Messias-Ephod zu glänzen; denn derselbe enthält zwölf Buchstaben, d. h. gerade soviele, als auf dem Brustschilde des Hohenpriesters Gemmen waren. Theilt ein Quadrat in zwölf Felder, so werdet ihr sehen, daß jener Name genau dieselben anfüllt.

Digitized by Google

λ	ο	γ
ο	ς	τ
ο	υ	θ
ε	ο	υ.

Dasselbe Resultat ergibt auch die targum'sche Uebersetzung

מימריה די יהוה.

Als Hoherpriester ist der Messias geschildert durch die beiden eben erklärten Inschriften. Nun mußte Johannes ihn auch als König ausmalen. Denn Verbindung hohenpriesterlicher Vollgewalt mit königlicher liegt, nach jüdischen Begriffen, im Wesen des Gesalbten. Wirklich rüstet sich der Seher alsbald zu Ausführung dieser zweiten Hälfte seiner Aufgabe. Der Text fährt so fort (V. 14—16.): „Und die Heere des Himmels folgten ihm auf weißen Rossen, gekleidet in helles, reines Byssusgewand. Und aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert, daß er damit schlage die Völker. Und Er ist's, der sie weidet mit eisernem Stabe, und Er ist's, der die Kelter des Glutweins des Zorns Gottes, des Allherrschers, tritt, und Er hat auf seinem Gewand und auf seiner Hüfte den Namen angeschrieben König der Könige und Herr der Herren". Völlig unpassend erscheint mitten in der Gestaltsausmalung die Nennung der Begleiter, so wie seiner eisernen Herrschaft, so lange man den Schlüssel zum Verständnisse noch nicht gefunden hat. Kennt man aber das Wort des Räthsels, nämlich, daß Johannes von V. 14. sich anschickt, den Messias Hohenpriester auch in seiner zweiten Eigenschaft als König zu charakterisiren, so ist

Alles harmonisch an seiner Stelle. Denn das Gefolge von Begleitern dient als Einleitung, den Gefeierten als König einzuführen. Jetzt fragt es sich, wo die zwei ersten Namen von Vers 11. zu stehen kommen. An der Körpergestalt des Messias finden sie keinen Raum mehr; andererseits scheint der kunstreiche Apokalyptiker dadurch, daß er sie sämmtlichen anderen voranstellt, zu verstehen zu geben, er wolle sie an einem Orte angebracht wissen, welcher entweder der oberste oder vielleicht auch der vorderste und darum geeignet ist, die beiden Inschriften früher als die vorigen dem Zuschauer in die Augen treten zu lassen. Wohin nun mit ihnen? Züllig möge selbst reden (2, 388.): „Zu oberst der Messiasgestalt kann die Doppelinschrift treu und wahrhaftig und dann gerecht richtet und kämpft er, nicht zu stehen kommen, aus dem einfachen Grunde, weil höher als die Stirne nichts angeschrieben werden mag. Ist die Doppelinschrift nun nicht das Oberste, so wird sie das Vorderste seyn; denn so ist es wirklich in vielen Gestaltbeschreibungen unseres Buches. Erst wird geschildert, was vorn ist, dann erst geht die Schilderung aufwärts von oben nach unten; man vergleiche 9, 7. 17.; 12, 3.; 21, 12 ff. Auch hier ist es laut einer vorliegenden Thatsache wirklich so; denn noch vor dem Reiter wird V. 11. sein Roß genannt, weil dieses in der Erscheinung das Vordere ist. Suchen wir nun an dem Vordertheile des Pferdes nach etwas, worauf eine Inschrift und zwar eine doppelte stehen konnte, so finden wir es leicht in jenen Mezilloth, von welchen es Zach. 14, 20. heißt: zu selbiger Zeit (die Zeit des Messias ist gemeint) steht auf den Mezilloth der Pferde: Jehovah heilig! Was sind מְצִלּוֹת? Die Alexandriner übersetzen das Wort durch Zügel, was schon etwas wäre, sofern es zum Vordersten des Pferdes gehört; aber nach der Wurzel צָלַל sind die Mezilloth nicht die Zügel, son-

dern etwas Klingelndes, eine Sache, die allerdings ihrer Gestalt nach ganz dazu geeignet ist, Inschriften aufzunehmen, nämlich jene runden Metallplättchen, welche noch jetzt häufig als Pferdeschmuck angebracht werden. Man findet sie auf vielen alten Denkmälern, z. B. auf den persepolitanischen Figuren bei Niebuhr (Tafel 32. 33.). Die Mehrzahlform nöthigt, an mehrere solcher Plättchen zu beiden Seiten des Thiers zu denken. Uns gehen nur diejenigen an, die an dem Vordertheile des Pferdes, entweder an den Schläfen oder an beiden Seiten der Brust ansitzen. Da allerdings auf diesen Plättchen nach dem entscheidenden Vorgange des Zacharias eine Inschrift stehen konnte und mußte, so benutzt sie Johannes augenscheinlich so, daß er seinen ersten zweitheiligen Namen auf dieselben vertheilt, indem er auf das erste Plättchen setzt: treu und wahrhaftig, auf das zweite: gerecht richtet und kämpft Er."

So unser Commentator. Den Grund, warum der Seher statt der von Zacharias angegebenen Inschrift „Jehovah heilig," lieber die von ihm gewählte erkor, findet Züllig im Folgenden — offenbar mit Recht — darin, daß Johannes die Worte Jehovah heilig auf der Stirnplatte des Hohenpriesters anbringen mußte; statt dieser für einen andern Zweck bestimmten Inschrift setzt er daher nach einer Typusstelle bei Jesaias 11, 5. einen Doppeltitel auf die Mezilloth. Wer könnte einen Augenblick zweifeln, daß diese ausgezeichnet scharfsinnige Erläuterung des Messiasbildes richtig sey, daß Züllig wirklich den geheimen Sinn des Sehers errathen hat!! Doch wollen wir im sechsten Gesichte auf die wohlgelungene Erklärung der Sage von Gog und Magog aufmerksam machen (2, 371 ff.).

Das siebente und letzte Gesicht ist der Schilderung des Glücks der künftigen Welt, des jüdischen Olam habgeweiht. Es umfaßt die Kapitel 21 und 22. Die Vor-

scene 21, 1—8. preist in zwei Absätzen die Eigenschaf
des neuen Himmels, als der Wohnung Gottes unter den
Menschen, und die Herrlichkeit der neuen Erde, als ei
nes wiederhergestellten Paradieses, in dem der Lebens
quell strömt. Darauf geht der Seher zum Hauptgegen
stande dieses Gesichts, zur Beschreibung des neuen Jeru
salems über. Johannes schildert seine Himmelsstadt als
einen Würfel, gleich breit, lang und hoch. Wie soll
man sich dieß denken. Eine eigentliche Stadt voll Häu
ser mit solchen Verhältnissen wäre ein Unding, von dem
man sich gar keine Anschauung machen könnte. Züllig löst
das Räthsel auf folgende Weise (2, 416.): „Was Jo
hannes 21, 10 ff. beschreibt, ist, näher besehen, nicht eine
Stadt, sondern ein einziges Gebäude, wiewohl größer
als alle Städte der Erde zusammen, und deßhalb „Stadt"
genannt. Es ist nichts Anderes, als ein Tempel, der
unendlich vergrößerte Tempel Ezechiel's, derselbe Tempel
der bisher, auch in diesen Gesichten, die Wohnung Je
hovah's im Himmel gewesen war." Es folgen nun aus
führlich die Gründe für die eben ausgesprochene Ansicht.
Sie sind nach unserem Bedünken so stark, daß man Zül
lig Beifall schenken muß. Des Raumes wegen können
wir jedoch seine Beweisführung nicht mittheilen; man
möge sie am angezeichneten Orte nachlesen.

Kap. 19, 14. heißt es: „Die Mauer der Stadt
hatte zwölf Grundsteine und auf ihnen zwölf
Namen der zwölf Apostel des Lamms." Hier
fragt es sich: 1) warum und in welchem Sinne die Apo
stel Grundsteine genannt werden, da doch der Herr sie
sonst ausschließlich den Ehrentitel „Grundstein seiner Kir
che" führt; 2) warum die Namen der Apostel an der äu
ßeren Ringmauer, nicht an dem inneren Heiligthume an
gebracht sind. Züllig beantwortet diese Fragen auf befrie
gende Weise also (2, 429.): „Der Gedanke, die Na
der zwölf Apostel auf Grundsteinen anzubringen, hat

nen trefflichen Sinn. Es ist damit ebenso gemeint, wie Ephes. 2, 20: „Ihr seyd — erbaut auf den Grund der Apostel," d. h. ihr seyd Theile des Gebäudes, zu dem die Apostel die Grundsteine gelegt haben, oder, wie man es auch verstehen kann — dessen Grundsteine die Apostel selbst sind. Dieses apostolische Gebäude aber ist — was wohl zu bemerken — nicht das der evangelischen Wahrheit, der christlichen Religion, sondern das der christlichen Religionsgesellschaft, der Kirche. Grundstein seiner Religion ist der Herr selbst. „Einen andern Grund kann Niemand legen, als der schon gelegt ist, Jesus, daß er sey der Christ" (1 Kor. 3, 11.). Von demselben heißt es 2 Tim. 2, 19: „Fest liegt der von Gott gelegte Grundstein mit doppelter Inschrift," und Ephes. 2, 20: „Dieser ist der Eckstein, durch welchen das ganze Gebäude zusammengehalten wird und zu einem heiligen Tempel emporsteigt, in welchen auch ihr eingebaut seyd, zu einer geistigen Wohnung Gottes." So über diesen Punkt die einstimmige Sprache der Apostel. Als Grundstein des Christenthums, nicht allein sofern er dessen Begründer, sondern auch sofern er dessen Träger ist, lassen sie nur Einen gelten — Jesum. Aber daß sein Reich äußerlich zu Stande kam — daß ein Christenstaat ins Leben trat, das ist das Verdienst der Apostel. Zu diesem Reiche haben sie die Grundsteine gelegt, ja sie selbst können als die Grundsteine desselben betrachtet werden. Wir unterscheiden also Religion und Religionsstaat, und wir würden nicht verstehen, warum Johannes die zwölf Grundsteine des neuen Jerusalems, jene herrlichen zwölf Edelfelsen nicht an dem Hauptgegenstande seines Gesichts, dem innern Heiligthume, sondern außen an der Ringmauer anbringt, wenn wir nicht bemerkten, daß er ebenso unterscheidet. Das natürlichste Symbol jeder Religion ist ein Tempel, das natür-

lichste Symbol eines Reichs ist die Hauptstadt desselben. Hier ist inwendig ein Tempel, dessen Grundstein zwar nicht ausdrücklich genannt wird, aber dennoch gilt von ihm der Spruch des Jesaias 28, 1. 16: Siehe, ich lege in Zion einen Grundstein, einen ausgesuchten Edelstein. Dieser Grundstein kann nur Einer seyn, wie denn auch die Rabbinen nur von einem Grundsteine des Tempels, dem אֶבֶן שְׁתִיָּא wissen. Auswendig umschlingt den Tempel eine Mauer, und diese ist das Symbol des um den Tempel her gegründeten Staats, in unserem Falle das Symbol des von den Aposteln gegründeten Messiasreichs. Es war daher wohl gethan, daß Johannes an ihr die mit den Namen der Apostel bezeichneten zwölf Grundsteine anbrachte."

Züllig untersucht sodann, welche Anschauung man sich von der Lage der zwölf Grundsteine zu machen habe. Er zeigt zuförderst, daß die Alten unter θεμέλια (hebr. אֶבֶן יְסוֹד) nicht, wie wir, im Boden versteckte, sondern zu Tag liegende Steine verstanden, und daß allem Anscheine nach auch Johannes das Wort so aufgefaßt wissen will. Nach dieser Vorerinnerung fährt er so fort (2, 431 Mitte): „Die Stellung der zwölf Grundsteine kann in zweierlei Weise gedacht werden. Entweder sind vier davon Ecksteine und die acht übrigen zwischen ihnen und den Thoren, zwei auf jeder Seite angebracht, oder sie stehen gerade wie die Thore zwischen den Ecken, drei auf jeder Seite. In letzterem Falle müssen sie unter den Thoren ihre Stelle haben, folglich deren Schwelle bilden. Bemerken wir nun, wie viel edler und einfacher das Ganze in letzterem Falle ist, als im ersteren, wie dann die Grundsteine möglich frei liegen, wie dann Inschrift über Inschrift steht — oben die Namen der Stämme, unten die der Apostel, und bringt man endlich noch in Anschlag, daß man auch zu dem wirklichen Tem-

pel über Stufen ging und daß in demselben ein Thor war, welches den Namen Grundstein-Thor führte, שַׁעַר הַיְסוֹד (2 Chron. 23, 5): so kann man kaum noch zweifeln, daß die letztere Form diejenige ist, welche sich Johannes gedacht hat, folglich, daß die zwölf Grundsteine die Schwellen der zwölf Thore sind."

Auch diese Erklärung scheint uns vollkommen richtig.

Das Wort θεμέλιον kommt in einem der nächsten Verse (19.) wieder vor, aber dießmal in einer andern Bedeutung, als in der so eben besprochenen Stelle. Es bildet nämlich V. 19. den Gegensatz zu ἐνδόμησις, dem Emporbaue oder oberen Theile der Ringmauer, folglich bezeichnet θεμέλιον V. 19. den untern Theil der Ringmauer oder ihren Sockel. Dieser ist nach V. 19 und 20. aus zwölf namentlich aufgeführten Edelsteinen zusammengefügt. Es versteht sich von selbst, daß die Anordnung der Edelsteine ihre mystischen Gründe hat. Züllig sucht in einem besondern Excurse (2, 456 ff.) darzuthun, daß die zwölf Edelsteinfelsen des Sockels den zwölf Gemmen des hohenpriesterlichen Brustschildes entsprechen, und zweitens, daß die Reihenfolge, in der sie Offenbar. 21, 19. 20. stehen, die der Thore des neuen Jerusalems nach dem Bauriſſe Ezechiel's ist. Nur wird statt der Namen der zwölf Stammesfürsten, von denen dort je einer auf jedem der zwölf Thore angebracht ist, hier die Gemme genannt, auf welcher im hohenpriesterlichen Brustschilde derselbe Stammname eingegraben war.

Zu dem neuen Jerusalem gehört nach Ezechiel's Vorgang der wiedererstandene Strom von Eden, der aus dem neuen Tempel hervorquillt. Auch Johannes hat diese Dichtung aufgenommen. Seine Darstellung ist jedoch häufig mißverstanden worden. Züllig erklärt sich so darüber (2, 438.): „Bei Ezechiel kommt der Tempelquell vorn unter der Schwelle des Tempelhauses heraus, wendet sich dann nach dem Brandopferaltar etwas rechts,

verſinkt dort und kömmt draußen an der Südſeite der Mauer wieder zum Vorſcheine; nun wird er von Schritt zu Schritt immer beträchtlicher und ſtrömt, allmählich ein mächtiger Fluß, in öſtlicher Richtung fort. Man darf vorausſetzen, daß es ebenſo bei Johannes ſey. Sein Schweigen iſt Zuſtimmung." Allein man kann ſich kein richtiges Bild von der Schilderung des Stromes machen, welche Johannes geben will, ſo lange man, wie alle Ausleger, mit einziger Ausnahme Matthiä's, thun, dem gemeinen Texte folgt. Dieſer lieſt 22, 1. 2. ſo: *καὶ ἔδειξέ μοι ποταμὸν ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου. Ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν ξύλον ζωῆς κ. τ. λ.* Hört man die früheren Commentatoren, ſo ſollen die Worte des zweiten Satzes: „In Mitte ihrer Straße und des Stroms dieſſeits und jenſeits Lebensbäume", per hebraismum den Sinn haben, zwiſchen der Straße und dem Strome ſeyen die Lebensbäume gepflanzt. Aber ein ſolcher Hebraismus wäre die ärmlichſte Gedanken- und Sprachverwirrung. Die Sache verhält ſich anders. Die gemeine Lesart leidet an einer falſchen Interpunction; man muß ſie in folgender Weiſe verbeſſern: *καὶ ἔδειξέ μοι — ποταμὸν — ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς. Καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν ξύλον ζωῆς κ. τ. λ.* Nun iſt Alles klar und entſpricht genau dem Vorbilde Ezechiel's. Der Quell fließt aus von dem Throne Gottes und des Lammes inmitten ihrer (der himmliſchen Stadt) Straße, das heißt in der Mitte ihres Anfangs vom Tempel aus, folglich, wie bei Ezechiel, unter der Schwelle des Tempels. Wir denken, dieſe Erklärung Züllig's rechtfertige ſich ſelbſt.

Das Charakteriſtiſche der künftigen Welt, des Olam habba, beſteht darin, daß in ihr kein Wechſel mehr ſtatt findet. Ein ſeliges Einerlei, ein ewiges Thamid (תמיד

herrscht in ihr. Dieser Gedanke wird auf sinnreiche Weise ausgeführt 22, 3 ff., in welchen Versen andere Erklärer nichts als leere Wiederholungen finden. Es ist dort 1) kein Bann mehr; 2) der Thron ist für immer gegründet; 3) beständiger Priesterdienst ist dort bei immer gleichem Lichte, und 4) ewige königliche Herrschaft der Gerechten.

Von 22, 6. an eilt das Buch der Offenbarung seinem Schlusse zu. Züllig zeigt (2, 442 ff.), wie kunstreich der Epilog angelegt ist, so wie, daß ein guter Theil des Prologs (Kap. 1, 1—8.) diesem Epiloge nachgedichtet seyn muß. Wir begnügen uns, in der Kürze hierauf hingewiesen zu haben; dagegen wollen wir noch zwei feine Züge besprechen, die Züllig in dem Schlusse der Apokalypse entdeckt hat. 2, 444. unten sagt er zu Kap. 22, V. 7.: „Vergleicht man mit vorliegendem die Verse 10. und folgende, so kann man sich nicht darüber täuschen, daß hier und dort eine der sonderbarsten Eigenthümlichkeiten des ältesten Prophetismus nachgebildet ist — wir meinen die bekannte Thatsache, daß in den ältesten historischen Büchern (Pentateuch, Josua, Richter) häufig aus dem Engel Jehovah's allmählich Jehovah selbst wird. Ebenso ist es hier. Zuerst spricht der Engel des Messias (22, 7. 9. 10.), nachher redet der Messias in eigenem Namen fort (V. 12. 16.). Im Grunde ist es nicht einmal ein eigentlicher Personenwechsel, sondern ein typusmäßiger unvorbereiteter Uebergang in die sich deutlicher offenbarende höhere Person. Der Grundgedanke scheint zu seyn, daß es mit dem Engel des Messias dieselbe Bewandtniß habe, wie mit dem Engel Jehovah's. Und zwar wie in der Geschichte Gideon's und Manoah's der Engel des Herrn sich erst bei seinem Verschwinden dafür zu erkennen gibt, daß er Jehovah selbst sey, so kommt dasselbe Hinüberwachsen des Messiasengels in den Messias selbst erst hier am Ende des Buches, gleichsam vor dem Verschwinden dieser Er-

scheinung, vor." Das zweite Schlußräthsel liegt in den Versen 7. 9. 10. 18. 19. Züllig fährt 2, 445. so fort: Von V. 7. des 22. Kapitels kommt vier- oder vielleicht fünfmal der Ausdruck vor: „die Worte der Weissagung dieses Buches," nämlich V. 7. 10. 18. 19. und wohl auch V. 9.; denn es ist zu vermuthen, daß auch dort ursprünglich statt „die Worte dieses Buches" der Satz „die Worte der Weissagung dieses Buches" gestanden haben dürfte. Vorher dagegen heißt es überall, wo von demselben Gegenstande die Rede ist, „diese Worte, oder diese Weissagung," oder auch wie Kap. 1, 3. „die Worte der Weissagung." Buch wird sonst nie genannt. Offenbar prunkt von Vers 7. an der Seher absichtlich mit dem längeren pompöseren Titel. Warum dieß? Es ist ein Räthsel, das in einem alttestamentlichen Typus seine Lösung findet. Im zweiten Buche Mosis wird von Kap. 25 — 39, 31. ausführlich die Geschichte der Errichtung des Stiftszeltes erzählt. So lange nun dort von dem Baue und der Einrichtung des eben genannten Heiligthums die Rede ist, braucht der Text von demselben stets den Ausdruck „Mischchan" Wohnung. Diesen Titel führt es durchgehend von Exod. 25—39, 31. Mit dem 31. Verse ist die Beschreibung des Baues der Stiftshütte vollendet; jetzt wechselt auch sogleich ihr Titel; schon im folgenden Verse (Exod. 39, 32.) heißt die Stiftshütte nicht mehr bloß „Wohnung", sondern „Wohnung des Zeugniß-Zeltes," mischchan ohel moed und den nämlichen Namen behält sie fürder. Derselbe erscheint also als der vollständige Titel des vollendeten jüdischen Heiligthums, gleichsam als sein Prunktitel. Ebenso verhält es sich mit dem fraglichen Ausdrucke bei Johannes. Was früher „diese Worte, diese Weissagungen" hieß, heißt jetzt, da Alles fertig ist (vom Epiloge an.): „die Worte der Weissagung dieses Buches."

Wir schließen hier unsere Mittheilungen aus dem

Commentare Züllig's mit der Bemerkung, die wir schon zu Anfang dieses Artikels gemacht, nämlich daß wir nur solche Stellen hervorgehoben haben, in denen der Verfasser seinen eigenen Weg geht und sich von seinen sämmtlichen Vorgängern unterscheidet. Indeß haben wir bei Weitem nicht Alles der Art besprochen, sondern nur das, was uns das Wichtigste schien. Daß das Wenige, was wir auswählten, hinreichte, um eine vollständige Uebersicht des Inhaltes und Zweckes der Apokalypse daran zu knüpfen, beweist, wie viel wesentlich Neues in der Arbeit Züllig's ist. Wir wollen jetzt unser Verdict aussprechen: unseres Bedünkens gehört der Commentar Züllig's über die Apokalypse zu dem Besten, was die exegetische deutsche Litteratur seit langer Zeit zu Tage gefördert hat. Sein Scharfsinn in Enthüllung der dunkelsten Dinge ist bewunderungswürdig, und diesem Scharfsinne geht überall gleichsam als sein schützender Genius das gehörige Maß von gesundem Menschenverstande zur Seite, der ihn hindert, in leere Grübeleien und übertriebenes Haschen nach Lösung selbstgeschürzter, eingebildeter Knoten zu verfallen, was bloß scharfsinnigen Commentatoren so oft widerfahren ist und täglich widerfährt. Die Räthsel, welche Züllig in der Offenbarung Johannes auffindet, sind wirklich in derselben. Man sieht, daß Züllig Alles, was er sagt, reiflich und lange überlegt hat. Noch eine andere Eigenschaft müssen wir hervorheben, die ihn als Exegeten auszeichnet und die, für den Commentator der Offenbarung unentbehrlicher als für den Erklärer jeder andern neutestamentlichen Schrift, sich gleichwohl sehr selten bei unsern deutschen Gelehrten findet. Wir meinen einen großen plastischen Sinn, eine künstlerische Kraft, die ihn trieb, sich von den Schilderungen des Apokalyptikers ein möglichst genaues, nach allen Seiten ausgeführtes Bild zu entwerfen. Ein Maler, ein Bildhauer ist in ihm;

mit dem Bleistifte in der Hand muß er den prachtvollen Visionen des Sehers gefolgt seyn. Wir schreiben es dem Zusammentreffen dieser drei glücklichen Eigenschaften zu, daß er etwas so Treffliches liefern konnte. Züllig hat den verborgenen Sinn des Apostels wirklich enthüllt. Wahr sind die Erklärungen der so lange mißverstandenen Räthsel des Buches; auch was er über die Kunstform desselben sagt, halten wir für begründet. Es läßt sich denken, daß sich der kunstvolle Bauriß der Offenbarung auch äußerlich in der Art, wie Johannes seine Geschichte niederzeichnete, abspiegeln mußte. Züllig gibt eine Probe von der Form, in welcher nach seiner Vermuthung der Apostel die Pergamentrolle beschrieb, welche er als Material brauchte. Wir glauben, daß Züllig auch hierin Recht hat.

Die Technik der Apokalypse führt uns zum Schlusse noch auf eine Frage, welche Züllig nicht oder kaum berührt hat. Die künstliche Anlage des Buches, die stete Rücksichtnahme auf alttestamentliche Prophezeihungen ist offenbar ein Werk der Reflexion, des überlegtesten Nachdenkens und auch der Gelehrsamkeit. Sollte nun die Apokalypse nicht mehr seyn, als dieß? Züllig scheint diese Frage zu verneinen, indem er über die Verse 18. 19. des 22. Kapitels, wo der Apostel auf's strengste verbietet, an seiner Weissagung irgend etwas zu ändern, sich also ausspricht (2, 454): „Gewiß mußte (dem Seher) der Wunsch, daß ihm an seinem Kunstwerke nichts verrückt werde, sehr am Herzen liegen. Bei der unendlichen Künstlichkeit seiner Anlage, seiner Theile, seiner Auseinandersetzungen, seiner Räthsel konnte fast überall durch das Weglassen oder Hinzuthun eines einzigen Wortes die heilloseste Verwirrung angerichtet werden."

Wir unseres Theils glauben nicht, daß die Apokalypse bloß ein Product des berechnenden Verstandes sey. Ihr Verfasser erklärt an mehreren Stellen auf's feier-

Digitized by Google

lichste, daß er ein heiliges Buch zu schreiben den Auftrag habe; er tritt ganz bestimmt als Gesandter des Messias auf. Diese Thatsache nöthigt uns das Zugeständniß auf, daß er sich selbst inspirirt gefühlt habe. Wenn man dieß zugibt, braucht man darum nicht zu leugnen, daß das Buch auf's künstlichste angelegt sey. Sieht sich ja doch Züllig aus ganz andern Gründen bewogen, zwischen leitenden Hauptgedanken des Apokalyptikers und einer künstlichen Ausschmückung und Versinnlichung derselben genau zu unterscheiden. Der Schmuck, die Ausführung ist das Werk künstlerischen Nachdenkens, aber jene Ideen mögen immerhin, wenigstens nach der eigenen Ueberzeugung des Apokalyptikers, aus einer höhern Quelle stammen. Unsere Meinung geht nun dahin, daß die Grundideen des Buches aus einem hohen Grade religiöser Begeisterung geboren sind. Und hiefür können wir uns wieder auf Züllig berufen. Züllig zeigt, daß das, was er selbst für den wesentlichen Inhalt der achtzehn ersten Kapitel des Buches erklärt, die Verkündigung des nahen Untergangs der Judenhauptstadt, eine echte Weissagung war. Die Apokalypse ist nämlich eines der ältesten christlichen Bücher, wo nicht das älteste; ihre Abfassung fällt zwischen die Jahre 44 und 47 unserer Aera. Daß sie vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben wurde, ergibt sich klar aus der Stelle 11, 2., wo es heißt, nur der Vorhof des Heiligthums und die Stadt solle von den Heiden 3½ Jahr lang zertreten werden, nicht aber der Tempel. Nimmermehr hätte dieß Johannes sagen können, wenn er nach dem Jahre siebzig schrieb; denn damals stand kein Stein vom Tempel mehr auf dem andern. Genauer wird die Zeit der Abfassung durch die Stelle von den sieben Edomskönigen bestimmt, von welchen wir oben gezeigt haben, daß sie auf die Familie der Heroden gedeutet werden müssen. Fünfe davon, sagt Johannes, seyen gefallen; dieß wären 1) Herodes der Große und

nach ihm seine Söhne, nämlich 2) Archelaus; 3) Philippus; 4) Herodes Antipas; dann 5) Agrippa I. Weiter heißt es: der eine (sechste) ist; hiemit muß demnach der sechste Herodide, Herodes von Chalcis, gemeint seyn, welcher von 44—47 herrschte. In eben diese Zeit scheint demnach die Abfassung der Apokalypse zu fallen. Auch darin hat Johannes die Wahrheit getroffen, daß er die Zerstörung Jerusalems unter dem siebenten Edomsfürsten verkündet, denn wirklich ist die heilige Stadt unter Agrippa II, dem siebenten Herodiden, zerstört worden. So Züllig 2, 326 ff.

Aber freilich nur in diesem einzigen Punkte hat der Erfolg die Weissagung des Apokalyptikers bestätigt. Das jüngste Gericht ist nach dem Falle Jerusalems nicht angebrochen, die himmlische Stadt nicht herabgestiegen, das Olam habba hat nicht angefangen. Indeß hat hierin Johannes, wie wir schon oben sagten, ein Mißverständniß seines ganzen Zeitalters getheilt; ein Rechnungsfehler, den Alle begehen, darf dem Einzelnen nicht zur Last gelegt werden. Und dabei ist noch ein wichtiger Punkt nicht zu übersehen. Johannes sagt, daß einst nach dem Gerichte über das falsche Babel der Satan auf eine gemessene Zeit wieder loskommen werde. Liegt nicht dieser Behauptung das dunkle Gefühl zu Grunde, daß nach der Zerstörung Jerusalems, welche den Sieg des Christenthums begründete und für die Kirche ein Ereigniß von unermeßlicher Wichtigkeit war, der gemeine Weltlauf wieder eintreten werde? Mit der erneuerten Herrschaft des Satans erwartete Johannes sicher auch die Rückkehr seiner Helfershelfer, des falschen Messias und des falschen Propheten. Dann haben wir auch das Recht, letztere beide so gut wie den ersten zu generalisiren. Alle drei dürfen, nach dem innersten Plane der Apokalypse, nicht bloß als vorübergehende, sondern als stehende Mächte betrachtet werden. So verstanden, hat

Digitized by Google

der Grundgedanke des Apokalyptikers eine ewige Wahrheit. Der Kampf der wahren Kirche mit dem Bösen und den Verkörperungen desselben, der verkehrten Staatsgewalt und der steten Verbündeten dieser, der falschen Prophetie, des Pfaffenthums, bildet den Kern der Kirchengeschichte. Was ist nun die buchstäblich eingetroffene Weissagung eines einzelnen Ereignisses, das im Strome der Weltgeschicke einmal sich zutrug, wie der Untergang Jerusalems, gegen die Enthüllung eines Verhältnisses, das ewig wahr ist und sich stets wiederholt. Gewiß, die Deutung der drei ersten daniel'schen Thiere auf den Satan, den falschen Weltherrscher und den falschen Propheten ist noch bewunderungswürdiger, als die des vierten auf den nächst bevorstehenden und wirklich erfolgten Untergang der Judenstadt. Wenn endlich Johannes den völligen Triumph des Reiches Christi in einer nahen Zukunft verkündete, so hat er sich nur in der Zeit, nicht in der Sache getäuscht. Wer überhaupt in irgend welchem Sinne an das Evangelium glaubt, muß auch an diesen endlichen Sieg glauben. Und spricht nicht für ihn das Zeugniß der Geschichte? Sind nicht im Laufe der achtzehn Jahrhunderte, die wir hinter uns sehen, durch den Einfluß des Evangeliums auf das Völkerleben jene antichristischen Mächte mehr und mehr eingeengt und geschwächt worden? Für uns hat die Apokalypse noch heute ihre volle Wahrheit; Referent wenigstens läßt sich von dem Werthe dieses Buches, das er früher nur mit einem gewissen Mißbehagen ansah, jetzt aber, seit ihm durch Züllig's Commentar das Verständniß eröffnet worden ist, unter die edelsten Urkunden des Christenthums zählt, nichts abdingen.

Nachdem wir die großen Vorzüge der Arbeit Züllig's bereitwillig anerkannt, fordert die Gerechtigkeit, daß wir auch ihre schwachen Seiten nicht verhehlen. Diese betreffen nicht sowohl den Inhalt als die Form. Es

fehlt dem Verfasser erstlich an Beredtsamkeit und Schwung; der Vortrag ist zwar nie undeutlich, aber Züllig ist nicht genug Meister der Sprache. Würde seinen ausgezeichneten exegetischen Kräften noch ein guter und blühender Styl zu Hülfe kommen, so müßte das Buch hinreißen. Es thut uns leid, unter die Fehler des Commentars auch Mangel an Würde der Darstellung zählen zu müssen. Der Verfasser zieht hier und da — besonders in den Noten — Dinge herein, die nicht hergehören, theils spricht er über hergehörige Fragen manchmal auf eine Weise, deren Ton nicht in einen Commentar über ein so hochstehendes Buch wie die Apokalypse paßt. Hierzu kommen endlich noch manche Verstöße gegen den guten Geschmack. Wir rechnen hierher ungewohnte und ungesalzene Wortformen, wie gleich der ursprüngliche Titel des Werkes: „Johannis, des Gottbesprachten, eschatologische Gesichte", oder Ausdrücke, namentlich in der sonst trefflichen, dem Commentare vorangestellten Uebersetzung, wie 2, 6: „ich werde dich ausvomiren aus meinem Munde," wie 18, 3: „die Kaufleute der Erde haben sich bereichert aus dem Vollauf ihrer Flottigkeit," wie 22, 11: „wer unfläthig ist, möge fort unflathen." Solche und ähnliche Stellen sind nicht eben Fehler gegen den mathematischen Verstand. Auf dieser Seite ist vielmehr der Verfasser in seinen Rechte; er calculirt uns vor, daß z. B. die einzig mögliche auch von Luther aufgenommene gutdeutsche Uebersetzung des Wortes ἐμεῖν durch „ausspeien" unrichtig sey, weil dieses Wort im Deutschen nur ein Ausspeien von Speichel, kein wirkliches „Vomiren" anzeige, was doch Johannes beabsichtige; er zeigt ferner, daß das Wort στρῆνος der spätern macedonischen Gräcität angehöre, gerade wie unser heutiger Burschenausdruck „flott und Flottigkeit" der neudeutschen Sprache; er weist endlich, daß der Ausdruck „gottbesprachen"

wörtliche Ueberſetzung von θεολόγος ſey. Das iſt alles ſchön, aber wir müſſen einfach darauf erwidern, daß es in ſolchen Fällen ein kleineres Uebel iſt, gegen die ſtrengſte Treue der Ueberſetzung als gegen den guten Geſchmack zu verſtoßen. Denn der Ausdruck vomiren erregt z. B., namentlich, wenn er, was hier der Fall iſt, in einem höchſt ernſthaften Gedichte gebraucht wird, den Eindruck des pedantiſch Ekelhaften, der andere „Flottigkeit" den des burlesk Komiſchen, der dritte „unflathen" iſt, fürchten wir, wirklich unfläthig. Alle zuſammen paſſen nicht in eine Ueberſetzung der Apokalypſe.

Immerhin ſind dieß nur kleine und unbedeutende Flecken gegenüber den großen und bleibenden Verdienſten, die ſich Züllig um die Apokalypſe erworben hat. Wir ſchließen mit dem Wunſche, daß er, ſo wie die Offenbarung, auch die apokalyptiſchen Stücke des alten Bundes, namentlich Daniel und die betreffenden Weiſſagungen der übrigen größeren Propheten erklären möchte.

H. Fr. Gfrörer.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich und Andreas Perthes sind erschienen:

Sonntagsgespräche über christliche Erziehung,

von

Theodor Schwarz,

D. d. Theologie und Pastor zu Wieck auf der Insel Rügen.

Ein Volksbuch.

Der wichtige Inhalt dieser Gespräche, als in einer religiös gebildeten Dorfgemeine, ist die christliche Erziehung, welche zuerst in ihrem Begriffe, dann in ihren Gegensätzen mit der weltlichen, der moralischen, der ästhetischen und der dogmatischen Erziehung, dargestellt wird; endlich aber nach ihrem Wesen, in ihrem Umfange, in ihrer Mitte und in ihrer Gestalt (welche letztere die populäre Religionslehre enthält und den kleinen lutherischen Katechismus zum Grunde legt) zur Entwickelung kömmt. Das Ganze besteht aus eilf Gesprächen, wovon das vorletzte, welches die christliche Erklärung der zehn Gebote nach den drei Artikeln des Glaubens enthält und die ganze Kraft des apostolischen Bekenntnisses in jedem einzelnen Gebote zum richtigen Verständnisse wirken läßt, das längste und ausführlichste ist. Der Glaube geht hier den Geboten voran und wird in denselben erst praktisch als christliche Sittenlehre nachgewiesen. Den Schluß machen im letzten Gespräche die Sacramente der Taufe und des heiligen Abendmahls und die Beichte, nach lutherischer Lehre, so wie der Verfasser sie in seinen früheren Schriften: „Ueber das Wesen des heil. Abendmahls" und „über religiöse Erziehung" dargelegt hat. Die Absicht und der Zweck dieses Buches sind, das Echtchristliche, was in unserer evangelischen Kirche noch als Positives durch den ungefärbten Glauben besteht und von keinem verneinenden Zweifler umgestoßen werden kann, unter die große Masse des christlich-evangelischen Volkes zu bringen, wozu auch die wahrhaft Gebildeten gehören und sich dieser Gemeinschaft nicht schämen werden. — Deßhalb bitten wir alle Geistlichen, Beamte und Gutsbesitzer, zur schnellen Verbreitung dieser christlich-praktischen Schrift, welche durch Tiefe und Klarheit den zerstörenden Mächten unserer Tage entgegenwirken kann, möglichst beizutragen und mit gutem Exempel voran zu gehen. N.

Digitized by Google

Nachricht von den Verlegern.

Der Preis des Exemplars von diesem Buche ist auf einen Thaler bestimmt; wenn aber sechs Exemplare zusammen genommen werden, für diese nur drei Thaler (½ Thlr. das Exemplar), wozu jede Buchhandlung sie liefern kann.

Von Friedrich Perthes ist versendet worden:

Praktischer Commentar über den Jesaja mit exegetischen und kritischen Anmerkungen von F. W. C. Umbreit. 2te Abtheil. des praktischen Commentars über die Propheten des alten Bundes. Den Ersten Band bildet der Jesaja in 2 Abtheilungen.

Johann Brenz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen v. Jul. Hartmann und Karl Jäger. Zweiter und letzter Theil.

Ullmann, C., über die Sündlosigkeit Jesu. Vierte Aufl.

Ankündigung und Einladung.

Die kirchlichen Ereignisse unserer Tage haben dem confessionellen Gegensatze wiederum ein allgemeineres und regeres Interesse zugewandt. Wie nun daraus eine dringende Anforderung an alle Theologen und Religionslehrer ergeht, sich ein festbegründetes Bewußtseyn desselben, namentlich auch durch eine genaue Bekanntschaft mit den öffentlichen Bekenntnißschriften beider Kirchen zu verschaffen, so ist es auch für viele gebildete Schullehrer und Laien ein Bedürfniß edler Wißbegier geworden, die symbolischen Urkunden näher kennen zu lernen. Da ihnen jedoch entweder die Muße, oder die Sprachkenntniß fehlt, um dieselben in ihrer Grundsprache lesen zu können, so bedürfen sie dazu einer treuen Uebersetzung und deutschen Ausgabe, die indeß auch manchem Theologen nicht unerwünscht seyn dürfte.

Diesem Bedürfnisse und Wunsche entgegenzukommen, ist daher dem Herrn Rector Fr. W. Bodemann in Münder auf Veranlassung seiner in der vandenhoeck-ruprecht'schen Buchhandlung in Göttingen erschienenen „vergleichenden Darstellung der Unterscheidungslehren der vier christlichen Hauptconfessionen ꝛc." und seines „Leitfadens für den Schul- und Confirmandenunterricht in den Unterscheidungslehren ꝛc." der Entschluß entstanden, selbst eine wohlfeile deutsche Ausgabe sämmtlicher Bekenntnißschriften der lutherischen und katholischen Kirche, und namentlich von denen der letztern eine dem Inhalte nach gewissenhaft treue, der Form nach gemeinfaßliche Uebersetzung mit kurzen Erläuterungen, so wie mit einer Einleitung über die Entstehung, die Bedeutung und Geschichte derselben, nebst einer vollständigen Angabe aller Hauptbelegstellen aus ihnen in drei Lieferungen zu besorgen und herauszugeben.

Digitized by Google

Die erste Lieferung (circa 80—83 Bogen groß Octav) soll die lutherischen Bekenntnißschriften umfassen. Die zweite Lieferung soll die Widerlegung der augsburgischen Confession, die Beschlüsse und Verordnungen des tridentinischen Concils und das trident. Glaubensbekenntniß; die dritte Lieferung (circa 30 Bogen gr. 8) den römischen Katechismus enthalten.

Um die Anschaffung des Werkes möglichst zu erleichtern, soll der Subscriptionspreis für das ganze Werk auf ungefähr 3 Rthlr. ermäßigt, die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche allein sollen dagegen für etwa 1 Rthlr. 4 Ggr., und die der katholischen Kirche allein für etwa 1 Rthlr. 20 Ggr. geliefert werden.

Nach dem Erscheinen einer jeden Lieferung wird ein etwa um ein Viertheil erhöheter Ladenpreis eintreten. Subscriptionen werden angenommen bei dem Herrn Herausgeber und in der

Hahn'schen Hof-Buchhandlung
in Hannover.

Bei Ed. Anton in Halle ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Tholuck, A. D., Commentar zum Briefe Pauli an die Römer. Neue Ausarbeitung. Gr. 8. Preis 3 Rthlr.

Im Verlage von Friedrich und Andreas Perthes ist erschienen:

Die heiligen Geschichten des alten Testaments, nach ihrem Geiste dargestellt zur Lehre und Erbauung für Lehrer, Eltern ꝛc. von Christ. Friedr. Georgi. 2 Theile 1¼ Thaler.

So oft es uns vergönnt ist, in das innere Leben wahrhaft frommer, gotterleuchteter Menschen einen Blick zu thun, werden wir immer wieder die alte Erfahrung bestätigt finden, daß sie das errungene Heil, dessen sie sich erfreuen, der Treue und Sorgsamkeit verdanken, mit der schon ihrer frühen Jugend das Wort des Herrn eingepflanzt und der große Keim desselben gelegt und gepflegt wurde; fast immer werden wir bei solchen gläubigen Seelen das Geständniß finden, daß zwar die Stürme eines bewegten Lebens das schon der frühen Jugend eingepflanzte göttliche Wort zu Zeiten wohl in nächtliches Dunkel einhüllen, niemals aber wieder ganz zu ersticken und auszurotten vermochten. Unzählige Beispiele ließen sich dafür anführen, aber nur auf das eine wollen wir hinweisen, auf das des heiligen Augustinus, indem der frühzeitig ausgestreute Samen des Christenthums auch die großen, wild tobenden Kräfte, die das Jünglingsalter in ihm entwickelte, nach und nach überwand, also daß er, getragen von der Gnade Gottes, ein so hellleuchtend Licht auf dem Altare des Herrn werden konnte. Solche Fingerzeige können, dürfen nicht unberücksichtigt bleiben, zumal in einer Zeit, wie die unsrige, in der der Geist Gottes mehr denn je an die Herzen anklopft, um dem Evangelium einen Zugang zu bereiten. Aber es muß das Wort des Herrn mit einem noch viel größeren, heiligeren Ernst getrieben werden von Jung und Alt,

Digitized by Google

soll anders wirklich das Reich Gottes unter uns wachsen und sich mehren; vor Allem muß den jungen Herzen das rechte Fundament gegeben werden, damit ein reiches, Gott wohlgefälliges Leben darauf sich aufbauen könne. Dazu aber ist unumgänglich nothwendig, daß Eltern und Lehrer selbst befähigt sind, in ihren Kindern das rechte Fundament zu legen, daß in ihnen selbst das Evangelium Gestalt gewonnen habe in der Kraft des heiligen Geistes. Um dazu seinerseits nach Kräften beizutragen, um Eltern und Lehrern ein Buch in die Hand zu geben, aus dem sie zunächst für ihr eigenes inneres Leben schöpfen können, was ihnen Noth thut, hat der Verfasser vorliegende Bearbeitung der heiligen Geschichten des alten T. unternommen. Das Christenthum will nicht bloß begriffen, es will gelebt und erlebt seyn, man soll nicht bloß von ihm reden und schwatzen, sondern es bewähren durch die That. Dieß konnte wohl auf keine einleuchtendere, ersprießlichere Weise geschehen, als durch eine Bearbeitung der Lebensbilder, die die heiligen Geschichten des alten T. darbieten, und zwar durch eine solche Bearbeitung, die den reichen Inhalt derselben nach allen Seiten hin entfalte und entwickle. Die Nothwendigkeit einer solchen Bearbeitung der heiligen Geschichten des alten T. tritt um so mehr hervor, wenn man bedenkt, wie häufig sich das Mißverständniß findet, als ob aus diesen Geschichten wenig oder wohl gar nichts zu entnehmen sey für das Aufbauen eines wahrhaft christlichen Lebens und Wandels, wie wenig das belehrende und erbauende Moment in ihnen richtig erkannt und benutzt wird. Es strömt auch für den Christen aus diesen Lebensbildern ein unendlich reicher Segen, man muß sich nur die Mühe nehmen und hinzutreten. Das Verständniß dieser Lebensbilder nun zu erleichtern, mitten hineinzuführen in den Garten Gottes, der die schönsten Früchte bietet, das hat der Verfasser angestrebt. Sind diese heiligen Geschichten in Eltern und Lehrern selbst Geist und Leben geworden, dann werden sie auch um so mehr im Stande seyn, die ihnen anvertrauten jungen Herzen in das rechte Verständniß hineinzuführen. Dazu wollte der Verfasser mit helfen. Ein Anhang zum zweiten Bande gibt noch eine specielle Anleitung, wie Eltern und Lehrer die in diesen heiligen Geschichten des A. T. sich darbietende Fülle beim Unterricht der Kinder auf eine zweckmäßige und faßliche Weise benutzen mögen, um in ihnen die Saat zum ewigen Leben auszustreuen.

In unserem Verlage ist erschienen:

Auswahl

historischer Stücke

aus hebräischen Schriftstellern

vom zweiten Jahrhundert bis auf die Gegenwart.

Mit vocalisirtem Texte, deutscher Uebersetzung und Anmerkungen. Für Theologen und Historiker, so wie zum Gebrauche in höheren jüdischen Lehranstalten. Gr. 8. 9 Bog. 1 Rthlr. 7½ Sgr.

Berlin 1842. Veit et Comp.

In der Schnuphase'schen Buchhandlung in Altenburg sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

D. Chr. Fr. Heinr. Sachse (Consistorialrath und Hofprediger) Predigten, gehalten in der Herzoglichen Schloßkirche zu Altenburg. Eine Gabe für Freunde die sie gewünscht. 1tes Bdchen. groß 8. (17½ Bogen) brosch. 1 Thlr.

Chr. Wilhelm Klötzner (Archidiakonus in Altenburg), Reden vor Gebildeten bei Taufen, Trauungen, Communionen und am Grabe. 2tes Bdchen. gr. 8. (13 Bogen) brosch. 20 Ngr. Beide Bändchen kosten 1½ Rthlr. Sie enthalten:

Dreizehn Tauf-, eilf Trau-, eilf Beicht- und Abendmahls-, dreizehn Grabreden und zwei Gelegenheitspredigten.

Den Herren Geistlichen dürfen mit Recht die so eben bei Graß, Barth und Comp. in Breslau in neuer Auflage erschienenen:

Confirmations-Scheine für evangelische Christen. Herausgegeben von J. G. Bornmann. 1ste Sammlung, 36 verschiedene Denksprüche enthaltend,

empfohlen werden. — Die nöthig gewordene neue Auflage beweiset die zweckmäßige Auswahl der Denksprüche; der Druck ist höchst elegant und der Preis von 6 gGr. für 36 Blätter sehr billig. Jede Buchhandlung legt die Sammlung zur Ansicht vor.

Digitized by Google

Bei C. H. Reclam sen. in Leipzig ist erschienen:

Einleitung
in das
Studium der Dogmatik,
nach dem Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Forschungen bearbeitet
von
F. H. Th. Allihn.
1837. Gr. 8. S. XIV u. 214. Preis 1⅛ Thlr.

Nach mehrern anerkennenden Urtheilen über obiges Buch von Seiten gesehener Theologen, erlauben wir uns, ein studirendes Publikum weiter fmerksam zu machen. Der Zweck des Herrn Verfassers ist der, bei den rrschenden Schwanken in Meinungen, durch unmittelbares Einführen in e wichtigsten Vorfragen dogmatischer Untersuchungen und deren Beziehungen ein leichteres sich Orientiren zu bewirken, Selbständigkeit im anken zu fördern und Anhaltepunkte zu eigenen Untersuchungen darzubten. Der Inhalt des Buchs umfasst die Gegenstände, welche gewöhnlich der Einleitung zur Dogmatik behandelt werden, in neuer Vorarbeitung, nutzt sind hierzu vornehmlich die fortgeschrittenen Forschungen der biblihen Theologie, welche besonders bei Entwickelung der alttestamentlichen essiasidee in Betracht kommen; ferner die bis dahin noch nicht hervorzogenen gehaltreichen philosophischen Forschungen **Herbarts**, welche er die verwickeltsten Gegenstände der Dogmatik ein besonders entscheidendes Licht zu geben im Stande seien, und sehr bedeutsam bei Behandlung r positiven Beglaubigungsargumente des Christenthums als göttliche Offenrung hervortreten. Wir schmeicheln uns daher der Erwartung, dass bei n wichtigen theologischen Zeitfragen die Lectüre obiger Schrift nicht ne Interesse sein werden, zumal da die philosophischen Untersuchungen erbarts, trotz der heftigsten Anfeindungen, immer mehr Achtung bei befangenen und denkenden Zeitgenossen finden.

---

otestantisch-lutherische Glaubenslehre, für Volksschullehrer bearbeitet von M. K. E. Bauriegel, Seminarlehrer, und herausgegeben vom Schulmeister Bauriegel in Pulgar. 24 Bgn. in gr. 8. Preis 2 Thlr.

Obgleich dieses dogmatische Handbuch, nach der Angabe, zunächst für Volksllehrer bestimmt ist; so ist dasselbe doch auch wegen der Klarheit der Darung und der Gründlichkeit, mit der es sich über alle Theile der Dogmatik breitet, allen denen zu empfehlen, welche sich für diese Wissenschaft interessiren.

ndbuch der theologischen Literatur, hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biographischen Notizen über die theologischen Schriftsteller, von Dr. Georg Bened. Winer, königl. Kirchenrath und ordentlichen Professor der Theologie an der Universität Leipzig. Dritte sehr vermehrte Auflage. Zwei Bände gr. 8. Preis 5 Thlr.

digtbuch auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, von Dr. A. L. G. Krehl, Universitätsprediger und der praktischen Theologie ordentlicher Professor zu Leipzig. 2 Bände. Zweite, durch viele neue Predigten verbesserte und vermehrte Auflage. 88 Bogen in gr. 8. Preis 3½ Thaler.

Der Verfasser übergiebt dem größern Publicum in dieser vollständigen, das Kirchenjahr umfassenden Predigtsammlung ein Erbauungsbuch, in welcher Hauptlehren der christlichen Wahrheit deutlich entwickelt, in die engste Beung zur Gegenwart gesetzt, und wo es nöthig schien, vertheidigend behandelt Die Darstellung verbindet Klarheit mit Würde und Kraft.

Digitized by Google

Eine Kritik über dieses Predigtbuch s. in den literarischen Blättern z Sonntagsfeyer, 1841 Nr. 9.; Journal für Prediger, 1841, Sept. Octbr.-H Röhr's Magazin für Prediger, XXII. 6. Heft, pag. 1006 u. folg.

Die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule, nach d Grundsätzen des deutschen Schulrechtes. Ein Beitrag zur Pasto klugheit von K. Kirsch, Diakonus und erstem Mädchenlehrer Königsbrück. gr. 8. 30½ Bogen. Preis 2 Thaler.

Die Aufsicht über die Volksschule, dieser höchst wichtige Theil der geist Amtsführung, wird in den Lehrbüchern der Pastoralklugheit meistens nur oberflächlich behandelt; desto willkommner muß jedem Schulinspector ein sein, welches, wie das oben angekündigte, sich über alle Gegenstände Schulaufsicht verbreitet. Die Brauchbarkeit des Werkes wird dadurch höht, daß es auf die Gesetzgebung aller deutschen Länder Rück nimmt.

Als ein Anhang zu diesem Buche ist von demselben Verfasser erschienen:

Entwurf eines Unterrichtsplanes für Volksschulen, gr. 8. 11 Bogen. Preis ⅔ Thlr.

und verdient besonders auch von Schullehrern benutzt zu werden.

Eine Kritik dieses verdienstvollen Buches s. in Röhr's kritischer Pred Bibliothek XXII. 3.; Pastoralzeitung, Torg. 1840, Nr. 2.; Journal für diger, 98. Bd. 1. Heft; Gersdorf Rep. 1840, Nr. 12; Schweizer M XXII. 3.; Theol. lit. Blatt zur allgem. Kirchenzeitung, 1841, Nr. 109; Zeitung, Berlin 1841 Nr. 20.

Homiletischer Rathgeber bei dem Meditiren über die evangeli Perikopen. Zunächst für angehende Kanzelredner. Von Dr. th C. Chr. Fr. Siegel. 2 Bände nebst Supplement. 1833— 143 Bogen in gr. 8. Ladenpreis 7⅓ Thlr., jetzt 3¾ Thlr.

Neue Materialien zu Kanzelvorträgen über die Sonn- und Festt Episteln von Dr. theol. C. Chr. Fr. Siegel. 2 Bände Nachtrag, enthaltend: Homiletisch-praktische Bearbeitung der neu ordneten epistol. Perikopen in der Kirchenagende des Königr Sachsen. 1828 und 36. 102½ Bogen in gr. 8. Laden 6 Thlr., jetzt 3 Thlr.

Beiträge zur Kirchengeschichte der Gegenwart

Ein Lebensbild der deutschen englischen, und holländischen Ki

von **L. P. W. Lütkemüller**,

früher evangel. Prediger zu Brüssel.

Motto: „*Ein Herr, Ein Glaube, Eine Tau*

24 Bogen in gr. 8. Geheftet. Preis 2¼ Thlr.

Der Verf., welcher in diesen Ländern für die evangelische K gestritten und dabei dieselbe in ihrem innersten Wesen errungen hat in diesem Buche Rechenschaft von seinen gemachten kirchlichen Erf gen, wie der objective Bestand der Kirche nach ihrem Grund und nachzuweisen, wie die Principien, welche ihre Farben in der Gege und wie deren Verhältniss zu jenem zu bestimmen sind. Anschaulich rend über die römisch-katholischen Zustände, wie über den Stand und des Separatismus und Independentismus auf dem Grunde der evange Kirche selbst. Versöhnend mit dem Bestande der evangelischen L kirche, wie auch würdigend die verschiedenen Richtungen in ihr.

Wir empfehlen dieses Werk jedem denkenden Leser.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1842 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Digitized by Google

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Johann Knox und die schottische Kirche.

Von

D. G. Weber in Heidelberg.

1. Knorens Lebensverhältnisse und Wirksamkeit bis zum Jahre 1560.

Wir wollen in den folgenden Blättern versuchen, das Leben und den Charakter eines Mannes zu beleuchten, der in früheren Jahren von englischen Schriftstellern eben so entstellt und verunglimpft wurde, wie er heut zu Tage, seit der Erscheinung seiner Biographie durch Mac Crie, von seinen Freunden und Verehrern einseitig gelobt und bewundert wird. Indem wir dabei allenthalben Knorens eigenen Angaben folgen, oder doch zuverlässige gleichzeitige Urkunden zum Grunde legen, hoffen wir, in keinen der beiden Fehler zu verfallen und den Vorwurf einer Parteilichkeit für oder wider von uns fern zu halten. Ehe wir jedoch auf die einzelnen Ereignisse seines Lebens eingehen, scheint es nöthig, mit wenigen Worten den politischen und kirchlichen Zustand Schottlands in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts zu beleuchten, um Knorens Stellung richtig würdigen zu können. — Wer sich in Schottland die Kirchenreformation als Folge einer erhöhten geistigen Ausbil-

Digitized by Google

dung wie auf dem europäischen Festlande dächte, würde sehr irren. Ein roher, kriegerischer Adel, ein armes, unfreies Volk, ohne Handel und Gewerbe, ein in grenzenlose Ignoranz, Trägheit und Sittenlosigkeit versunkener Klerus waren außer Stande, an dem geistigen Leben, das im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert in andern Ländern so mächtig hervorbrach, Antheil zu nehmen. Zwar waren im Laufe des funfzehnten Jahrhunderts drei Universitäten zu St. Andrews, Glasgow und Aberdeen gegründet worden, aber auch hier hatte sich noch kein wissenschaftlicher Geist gebildet, der, durch kühne und freie Forschung gestärkt, fähig gewesen wäre, mit den Waffen innerer Gründe ein System zu erschüttern, das auf Gewohnheit, Aberglauben und scholastischem Formelzwange beruhte, wie man schon daraus entnehmen kann, daß die griechische Sprache vor dem Jahre 1534 noch ganz unbekannt in Schottland war. Die Wenigen, die den Drang einer tiefern Bildung in sich fühlten, suchten im Auslande, besonders in dem befreundeten Frankreich zu erlangen, was ihnen die Heimath versagte. Zu diesen gehörte besonders Major (Mair), der zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in St. Andrews freiere Ansichten über Politik und Religion lehrte, die, wenn auch ohne Geist und in confuser, mit scholastischen Terminologien angefüllter Form vorgetragen, doch in mehreren der jüngern Zuhörer Nachdenken und ein höheres Streben weckten. Zu diesen gehörte, außer Buchanan und dem nachherigen Märtyrer Hamilton, besonders Johann Knox, der, im Jahre 1505 in oder bei Haddington geboren, von seinen Eltern, die dem Bürgerstande angehörten, eine gute Erziehung erhalten hatte und sich damals dem Studium der Theologie widmete.

Dieser Verkehr mit dem Auslande brachte indeß bald Kunde von der großen kirchlichen Bewegung des Festlandes nach Schottland, und da man bei näherer Be-

Digitized by Google

trachtung alle Mängel und Mißbräuche, gegen die man in Deutſchland und der Schweiz ankämpfte, in der ſchottiſchen Kirche in größerem Maße als irgendwo vorfand, ſo bildeten ſich auch hier Anſichten, die von dem herrſchenden Klerus als ketzeriſch verfolgt wurden. Schon im Jahre 1528 fiel Patricius Hamilton, ein vierundzwanzigjähriger Mann, aus einer der edelſten ſchottiſchen Familien, als erſtes Opfer der Religionswuth, weckte aber durch ſeine Standhaftigkeit bei dem Feuertode der verfolgten Lehre neue Bekenner, deren Zahl ſich beſonders mehrte, als Heinrich VIII. in England ſich gegen das Papſtthum auflehnte und mit Willkür und deſpotiſchem Sinne das kirchliche Syſtem änderte, weil hier die benachbarte Lage, der ſtete Verkehr und die Gleichheit der Sprache die Mittheilung und Verbindung erleichterten. Aber je mehr die neue Lehre um ſich griff, deſto ſtrenger und wachſamer wurde die Geiſtlichkeit, ſo daß vom J. 1530 — 1540 noch zehn Menſchen auf dem Scheiterhaufen ſtarben, darunter Kennedy, der nebſt Buchanan und Lindſay zu den erſten Dichtern ſeiner Zeit gehörte und wie dieſe durch Spott und Satyre die Gemeinheit, Sittenloſigkeit und Ignoranz des ſchottiſchen Klerus gezüchtigt hatte. Buchanan, einer der geiſtreichſten Männer des Jahrhunderts, deſſen Geſchichte von Schottland in antiker Sprache und antikem, republicaniſchem Geiſte geſchrieben iſt, entzog ſich nebſt vielen andern Gleichgeſinnten einem ähnlichen Schickſale durch die Flucht und David Lindſay wurde nur durch die beſondere Gunſt Jakob's V. gerettet. Der König, ein Neffe Heinrich's VIII., war im Ganzen ein wackerer Mann und ſolcher Strenge durchaus abgeneigt, allein aus Haß gegen den übermüthigen, trotzigen Adel, deſſen unruhiges Treiben ihm ſeine Jugendjahre verbittert hatte, ſchenkte er ſein ganzes Vertrauen den Geiſtlichen und beſetzte mit ihnen die wichtigſten Aemter und die meiſten Stellen ſeines Staats-

Digitized by Google

raths. Aus derselben Ursache war er auch seinem Oheime abhold, der aus selbstsüchtigen Absichten die Verwirrungen in Schottland genährt hatte, weßhalb er nicht bloß dessen Rathschläge und Anträge hinsichtlich einer ähnlichen Kirchenreform in Schottland verwarf, sondern sogar dessen Einladung zu einer Conferenz in York, wo dieser Gegenstand weiter verhandelt werden sollte, ablehnte, obschon Heinrich bereits daselbst eingetroffen war. Darüber brach ein Krieg aus, worin sich der schottische Adel auf eine schmachvolle Weise von einer geringen Anzahl Engländer besiegen ließ, was sich der weiche, ehrliebende König so zu Herzen nahm, daß er in tiefe Schwermuth verfiel und starb (1542). — Nach seinem Tode bildeten sich zwei Parteien, eine französisch-katholische, an deren Spitze, außer der verwittweten Königin Maria von Guise, besonders der staatskluge und übermüthige Cardinal Beaton stand, und eine englisch-protestantische, wozu der damalige Regent, Graf von Arran, und der größte Theil des einheimischen Adels gehörte. Anfangs hatte die letztere das Uebergewicht und setzte einen Parlamentsbeschluß durch, in Folge dessen es Jedermann gestattet war, die heilige Schrift in der englischen Uebersetzung zu lesen; aber bald erlag der schwache Regent den Vorstellungen und Ränken des schlauen Prälaten, schwur in der Kirche zu Stirling öffentlich seine ketzerischen Ansichten ab und erlaubte dem katholischen Klerus, die ganze Strenge der Gesetze gegen die Neuerer geltend zu machen. Da ließ Beaton den thätigsten Apostel der protestantischen Lehre, Georg Wishart, einen vertrauten Freund von Knox, der ihn auf seinen Reisen durch das Land, wo er vor einer unzählbaren Menge lehrte und predigte, zu begleiten pflegte, ergreifen, von einem geistlichen Gerichte in St. Andrews verurtheilen und, ohne vorher die Genehmigung der weltlichen Obrigkeit eingeholt zu haben, vor seinem Palaste

Digitized by Google

verbrennen. Dieß vermehrte den allgemeinen Haß, der schon vorher auf dem despotischen, allen Lüsten ergebenen Prälaten lastete, und führte in Verbindung mit Privatrache und englischen Intriguen eine Verschwörung mehrerer schottischen Edelleute herbei, in Folge deren er in seinem eigenen Schlosse ermordet wurde (Mai 1546).

Knox hatte zwar an dieser That keinen Antheil, doch billigte er dieselbe, wie nicht nur aus dem ganzen Tone seiner Erzählung dieser Begebenheit in der Reformationsgeschichte hervorgeht (daher die Randbemerkung der ersten Ausgabe vom Jahre 1586: The godly fact and words of James Melvin [des Hauptmörders] ganz dem Inhalte gemäß ist, mag sie auch immerhin nicht von Knox herrühren), sondern noch mehr daraus erhellt, daß er sich gleich nachher nebst den Söhnen des Lairds von Longniddry, wo er bisher Hauslehrer gewesen war, den Mördern anschloß und im Schlosse von St. Andrews Schutz gegen die Verfolgungen suchte, die jetzt mit erhöhter Strenge gegen alle der Religionsneuerung Verdächtigen losbrachen. Während der Belagerung des erzbischöflichen Palastes durch den Regenten verrichtete Knox darin die Functionen eines Predigers und Seelsorgers und theilte daher auch nach der Uebergabe desselben an den Befehlshaber eines französischen Hülfsheers das Schicksal der übrigen Belagerten, die sämmtlich nach Frankreich gebracht und theils in Gefängnisse eingeschlossen, theils an die Galeere geschmiedet wurden. Knoxen traf das letztere Loos; er mußte eine beinahe zweijährige harte Gefangenschaft erdulden, „als gebundener Knecht Christi, wo sein Fuß in Eisen lag," bis er im Februar 1549, unbekannt auf welche Weise, in Freiheit gesetzt wurde und in England, wo unter Eduard's VI. Regierung Cranmer und Andere die Reformation mit Raschheit weiter führten, Zuflucht und Beschäftigung suchte und fand. — Hier blieb er bis zur Thronbesteigung der Maria im

Jahre 1553, verheirathete sich daselbst und beförderte mit Eifer das Gedeihen der protestantischen Kirche. Er selbst versicherte später, es wäre ihm um diese Zeit ein Leichtes gewesen, die Würde und Einkünfte eines englischen Bischofs zu erhalten, er habe aber dieselben abgelehnt, von der Ueberzeugung geleitet, daß die hierarchische Rangverschiedenheit der Geistlichen nicht in der heiligen Schrift begründet, sondern Erfindung späterer Jahrhunderte sey. Mag dem seyn, wie ihm wolle, so erhellt doch sowohl aus der Willfährigkeit, womit er hier an der Begründung einer Kirchenverfassung mitwirkte, die er später so hartnäckig bekämpfte, als aus der Nachsicht, womit er anfangs die Liturgie Eduard's in Schottland duldete, zur Genüge, daß Knox vor dem Jahre 1560 entweder mit sich selbst noch nicht ganz im Reinen war, oder seine Ansichten den Zeitumständen anpaßte. Denn trotz der Widersprüche der presbyterianischen Schriftsteller läßt sich jetzt mit vieler Sicherheit nachweisen, daß die Protestanten in Schottland vor der Begründung ihrer Nationalkirche im Jahre 1560 den englischen Ritus wie die englischen Kirchenbücher zum Grunde gelegt hatten, ohne darum von Knox später eine Mißbilligung zu erfahren. — Als Maria Tudor bald nach ihrer Thronbesteigung mit qualvollem Flammentode alle diejenigen bedrohte, die es wagten, von dem katholischen Glauben abzuweichen, flüchtete sich Knox wie viele Andere, die nicht mit jedem Regierungswechsel ihre religiösen Ansichten ändern wollten, auf das Festland und folgte dem Rufe einer englischen Gemeinde, die in Frankfurt a. M. ein Asyl gefunden und ihn zu einem ihrer Prediger erkoren hatte. In diese Stadt hatten sich nämlich schon vorher viele französische Hugenotten geflüchtet und von dem lutherischen Magistrate die Erlaubniß erhalten, in einer eigenen Kapelle nach calvinischer Liturgie und in ihrer Landessprache Gottesdienst halten zu dürfen. Als nun die flüchtigen Engländer

nämliche Vergünſtigung anſprachen, ſtellte ihnen die ſtädtiſche Obrigkeit dieſelbe Kapelle zur Verfügung, unter der Bedingung, daß ſie im Aeußern nicht von den calviniſchen Kirchengebräuchen abwichen. Deßhalb ließ Knox in Uebereinſtimmung mit den meiſten Gliedern der Gemeinde von der Liturgie Eduard's VI., die er im Weſentlichen beibehielt, das Kirchengewand, die Litanei, die lauten Reſponſorien und andere unbedeutendere Dinge weg. Mit dieſer Aenderung waren jedoch Manche unzufrieden, ſo daß, als bei der fortdauernden Verfolgung der Proteſtanten in England neue Flüchtlinge in Frankfurt Schutz ſuchten, worunter ſich D. Cox befand, der als Eduard's VI. Lehrer bei der Abfaſſung jener Liturgie mitgewirkt hatte, ſich in der Gemeinde eine Partei gegen Knox bildete, die gleich bei dem nächſten Gottesdienſte durch laute Wiederholung der Gebetsformeln Störung verurſachte. Als ſich in den darüber ausbrechenden Streit zuletzt die ſtädtiſche Behörde miſchte, ſo verſchafften ſich Knorens Gegner durch einen ehrloſen Streich den Sieg. Sie ſtellten nämlich den ſchottiſchen Prediger als einen Mann dar, der die Unterthanen zum Haſſe gegen ihre Fürſten aufreize, indem ſie aus ſeiner, nach der Abreiſe von England verfaßten Schrift: „Ermahnung an die Bekenner der Wahrheit in England" a), einige Stellen auszogen, wo er mit heftigen Worten von Maria ſagt, daß ſie an Abgötterei und blutdürſtiger Grauſamkeit weit über Jezabel gehe, und von dem Kaiſer Carl, daß er ein ärgerer Feind Chriſti wäre, als vor Zeiten Nero. Dadurch brachten ſie es bei dem Magiſtrate, der des Kaiſers Rache fürchtete, dahin, daß er Knoren die Weiſung gab, Frankfurt zu verlaſſen. Er begab ſich an-

---

a) Im Anhang zu: History of the Reformation of Religion in Scotland by John Knox, cet. published by William M' Gavin Esq. ed. II. Glasgow 1832. p. 409—458.

fangs nach Genf, wo er schon vorher mit Calvin eine freundschaftliche Verbindung angeknüpft hatte, und wagte es dann, im Herbste 1555 eine Reise nach Schottland zu unternehmen.

Hier hatten sich indessen die Umstände geändert. Die Königin Mutter hatte dem schwachen Grafen von Arran (der dafür von Frankreich mit dem Titel eines Herzogs von Chatelherault entschädigt ward) die Regentschaft aus den Händen gewunden, regierte jetzt das Land ganz im französischen Interesse und begünstigte aus politischen Gründen die Protestanten. Knox fand daher während seiner Anwesenheit in Schottland von Seiten der Obrigkeit keinerlei Hindernisse und bewirkte, daß Alle, die offen oder geheim dem neuen Lehrbegriff ergeben waren, zu einer kirchlichen Gemeinschaft zusammentraten, indem sie sich jeder Theilnahme an dem katholischen Gottesdienste für die Zukunft enthielten und in Privatwohnungen die Sacramente nach protestantischer Weise begingen und durch Lesen der Bibel und des englischen Gebetbuchs Gott verehrten. Doch sah Knox die Kämpfe, die der jungen Kirche bevorstanden, voraus, und hielt es nicht für gerathen, jetzt schon alle Nöthen und Gefahren derselben zu theilen, sondern folgte im Juli 1556 dem Rufe als Prediger einer englischen Gemeinde, die in Genf Schutz gefunden hatte, und begnügte sich, aus der Ferne seinen schottischen Glaubensgenossen, mit denen er einen brieflichen Verkehr unterhielt, durch Rath und Weisung beizustehen und ihre Unternehmungen zu leiten. Knoxens Lobredner haben sich von jeher große Mühe gegeben, dieser Entfernung ehrbare Beweggründe unterzulegen, allein nichts desto weniger bleibt hier wie bei frühern Gelegenheiten der Vorwurf auf ihm lasten, daß er mit großer Liebe am Leben hing und einer wirklichen Gefahr lieber auswich, als ihr kühn entgegentrat, daß er also den glühenden Muth eines Märtyrers nicht

Digitized by Google

besaß, was mit seinen Worten in Schrift und Rede nicht übereinstimmt. — Vor seiner Abreise schrieb Knox auf Bitten der Grafen von Glencaire und Marischal einen Brief an die Regentin, worin er den verderbten Zustand der katholischen Kirche schildert und ihr ans Herz legt, daß es die Pflicht aller Fürsten sey, die Kirche Christi von Befleckung und Ausartung zu reinigen. Dieser Brief, der in einem gemäßigteren Style geschrieben ist, als seine übrigen Schriften, sollte die Regentin der Reformation geneigt machen, oder sie doch in der günstigen Stimmung gegen die Anhänger derselben erhalten, allein beim Empfange gab sie zu erkennen, daß sie in ihrem Herzen dieselben Ansichten hege, wie ihre Brüder in Frankreich, und daß man aus der momentanen Begünstigung der Protestanten nicht auf ihre wahre Gesinnung schließen dürfe. Sie reichte das Schreiben dem neben ihr stehenden Erzbischofe von Glasgow mit der Frage: „ob er Lust habe, ein Pasquil zu lesen?" Dieß bewog Knox, nachher den Brief bekannt zu machen, mit Zusätzen begleitet, die in einem ganz andern Tone gehalten sind (p. 361—374). Kaum hatte Knox Schottland verlassen, so suchte sich die Geistlichkeit auf eine lächerliche Weise an ihm zu rächen, indem sie ihn vor ihren Gerichtshof lud und, als er nicht erschien, seinen Körper den Flammen und seine Seele der ewigen Verdammniß zusprach. Da aber, wie M' Gavin sagt, beide außer ihrem Bereiche waren, so begnügten sich seine Richter damit, ihn in effigie am Kreuze von Edinburg zu verbrennen. Dieß gab dem Reformator Veranlassung zu der „Appellation gegen das grausame und höchst ungerechte Urtheil der falschen Bischöfe und des Klerus von Schottland," eine Schrift, die er, mit einem „Bitt- und Ermahnungsschreiben an den Adel und die Gemeinen" begleitet, von Genf aus in seine Heimath zurückschickte und worin er den Inhalt

seiner Lehre als hauptsächlich gegründet auf den Glauben, die Gnade und Erlösung im Gegensatze zur „Abgötterei, zum Aberglauben und zur eiteln, inhaltleeren Religion der katholischen Kirche" klar und kräftig auseinandersetzt und an die Entscheidung eines Conciliums appellirt. (Beide Schriften p. 375—408.)

Knorens Aufenthalt in Genf war von großer Wichtigkeit sowohl für seine eigene Ausbildung als für die Gestaltung der Reformation in Schottland. Im Umgange mit Calvin und andern Gelehrten, deren sich damals viele aus allen Ländern in Genf aufhielten, entdeckte er das Mangelhafte seiner theologischen Bildung und suchte durch unermüdlichen Eifer und litterärische Beschäftigungen das Fehlende nachzuholen. Er nahm Antheil an der Abfassung der englischen genfer Bibel, die sehr viele Ausgaben erlebte, obschon Elisabeth und Jakob sie der kühnen Anmerkungen wegen verwarfen und nie den öffentlichen Gebrauch derselben gestatteten; dann veröffentlichte er jene merkwürdige, durch Kraft der Rede ausgezeichnete Schrift, deren Titel schon Ton und Inhalt bezeichnet: „Erster Trompetenstoß gegen das monströse Weiberregiment," die zunächst gegen die „englische Jezabel" gerichtet war und mit folgendem Satze beginnt: „Einer Frau die Leitung, Obmacht, Herrschaft oder Regierung über ein Reich, eine Nation oder eine Stadt zu übertragen, steht im Widerspruche mit der Natur, ist gegen Gottes geoffenbarten Willen und seine anerkannten Gebote und führt den Umsturz aller Ordnung, alles Rechts und aller Gerechtigkeit herbei" (p. 439—461.). Knorens Plan war, noch zwei „Trompetenstöße" folgen zu lassen; da aber bald darauf Maria starb und Elisabeth nachfolgte, so unterließ er es, da schon der erste ihm nicht allein den unwandelbaren Haß dieser Königin, sondern auch eine Menge Verleumdungen und Gegenschriften zugezogen hatte. Vergebens bemühte sich Knor

Digitized by Google

später durch Briefe an Cecil darzuthun, daß die Schrift nur gegen Maria gerichtet gewesen sey, und daß eine von Gott so ganz besonders begabte Fürstin, wie Elisabeth, jedenfalls eine Ausnahme von den darin niedergelegten Grundsätzen mache; — die englische Königin blieb ihm und seiner demokratischen Lehre ihr Lebenlang abgeneigt. — Auf den Gang der Reformation in Schottland wirkte Knox hauptsächlich durch seine Briefe und Ermahnungsschreiben an die Häupter der Protestanten und bewog sie im December 1557, den ersten Covenant zu schließen, worin sie sich die Congregation Christi, ihre Gegner aber die Congregation des Satans nannten und gelobten, Gut und Blut zu wagen zur Begründung der lautern Wahrheit des Evangeliums und zur Vertilgung der Abgötterei und des Aberglaubens, ein Bund, der bis zum Tode der Regentin noch dreimal erneuert wurde und wesentlich zum endlichen Siege des Protestantismus in Schottland beitrug.

Der Covenant war zur rechten Zeit geschlossen worden, da mit dem folgenden Jahre 1558 eine Wendung der Dinge eintrat, die der neuen Kirche den Untergang drohte. Maria von Guise nämlich, eine Frau von ehrenhaftem Charakter, männlichem Geiste, strengen Sitten und ohne blinden Religionseifer, wurde von ihren Verwandten in Frankreich, denen sie mit allzu großer Anhänglichkeit ergeben war, bewogen, gegen die Protestanten ihr bisheriges Verfahren zu ändern und mit Strenge die weitere Verbreitung der Ketzerei zu hindern. Kaum hatte der Erzbischof von St. Andrews von diesem Vorgange Kunde erlangt, als er im April 1558 einen zweiundachtzigjährigen Priester, Walter Mill, vor seinen Gerichtshof laden und als letztes Opfer der Religionswuth auf dem Scheiterhaufen sterben ließ. Die Regentin trug zwar anfangs Bedenken, durch Verfolgung der Protestanten das Signal zu unvermeidlichen Kämpfen und Verwirrungen

Digitized by Google

zu geben, als aber im November die Königin Maria von England starb, die Guiſen im Namen ihrer Nichte Maria Stuart Anſprüche auf den engliſchen Thron geltend machten und dabei auf die Unterſtützung des Papſtes und der Katholiken in Großbritannien rechneten, ſchloß ſie ſich dem Intereſſe ihrer Familie an, ließ den Befehl ergehen, daß auf nächſte Oſtern Jedermann der Meſſe beiwohnen müſſe, und leitete eine Unterſuchung gegen die proteſtantiſchen Prediger ein. Da riefen die Häupter der Congregation Knox aus Genf herbei, griffen zu den Waffen und erklärten ſich bereit, ihre bedrohten Geiſtlichen zu ſchützen. Maria, obwohl im Uebrigen eine achtbare Frau, hatte die laxen Grundſätze ihres Standes und Vaterlandes angenommen, vermöge deren Ehrlichkeit, Redlichkeit und Treue nur den Einfältigen binden, während der Kluge ſich von ſeinem Vortheile beſtimmen läßt und danach ſeine Reden und Thaten einrichtet; ſie gab daher den proteſtantiſchen Edelleuten das Verſprechen, das gerichtliche Verfahren gegen die Prediger einzuſtellen, wenn jene die Waffen niederlegen und ihre Leute entlaſſen würden, brach aber, als das Letztere geſchehen war, ihre Zuſage und ließ dem Gerichte ſeinen Lauf. Dieſer Wortbrüchigkeit machte ſich die Regentin in der Folge noch etliche Male ſchuldig, wodurch ſie zwar ſtets einige momentane Vortheile erlangte, aber das Zutrauen der Nation verlor und die Reihen der Proteſtanten ſtärkte. Als die Nachricht von der Treuloſigkeit der Königin Wittwe nach Perth gelangte, wo noch viele Proteſtanten verſammelt waren, traf es ſich, daß Knox eine feurige Predigt hielt über die Worte: „Und Jeſus ging zum Tempel Gottes hinein, und trieb heraus alle Verkäufer und Käufer im Tempel, und ſtieß um der Wechsler Tiſche und die Stühle der Taubenkrämer,“ wobei er Gelegenheit nahm, auf eine ähnliche Entweihung der Kirchen durch den „papiſtiſchen Götzendienſt“ hinzuweiſen. Dieſe Predigt brachte große Aufregung

Digitized by Google

hervor, so daß, als kurz nachher ein Priester in derselben Kirche Messe lesen wollte, die gereizte Volksmenge denselben mit Gewalt wegtrieb und dann mit zerstörender Hand Altäre, Bilder, Reliquien und Ornamente zerschlug. Dieß war der Anfang eines Vandalismus und einer Zerstörungswuth, die nicht bloß alle Bilder, Kunstdenkmäler und Ornamente, als die Träger des „Götzendienstes," traf, sondern der auch in wenigen Jahren fast alle kirchlichen Gebäude, von der stolzen Kathedrale zu Scone, dem Krönungs- und Begräbnißorte der schottischen Könige, bis zur geringen Dorfkapelle und von der reichen Abtei mit fetten Gründen und grünenden Triften bis zur stillen Einsiedelei erlagen. Knox feuerte gewöhnlich selbst die fanatisirte Menge zu Brandlegung und Verwüstung an, da man nach seinem eigenen Ausspruche „die Eulen nicht besser verscheuchen könne, als wenn man ihre Nester anzünde," ein Verfahren, das ihm von jeher mit Recht zum Vorwurfe gemacht wurde, wenn auch in den Darstellungen katholischer und anglicanischer Zeloten und in den leeren Declamationen affectirter Alterthümler und Kunst-Enthusiasten späterer Jahrhunderte viele Uebertreibungen vorkommen, um seine Schuld zu erhöhen.

In dem Religionskriege, der jetzt über Schottland hereinbrach, entwickelte Knox eine bewunderungswürdige Kraft und Thätigkeit. Er war die Seele der Congregation, begleitete das Heer auf allen Zügen, ermuthigte die Wankenden und Zagenden, tröstete die Bekümmerten mit den Worten des Evangeliums, strafte die Gottlosen mit ernster Rede und verhieß mit prophetischem Geiste denen, die bis ans Ende ausharren würden, den göttlichen Beistand und glorreichen Sieg. Die Nächte verwendete er auf die Abfassung schriftlicher Actenstücke und Briefe, besonders an Burghley und andere englische Staatsmänner, um von Elisabeth Hülfe an Geld und Truppen zu erlangen, da die Regentin von Frankreich aus beständig

Digitized by Google

Unterstützung zog. Dabei leitete er die Berathungen der protestantischen Edelleute und machte mehrere Reisen, um durch seinen persönlichen Einfluß den Fortgang der großen Sache ernstlicher zu betreiben. Die „Herren der Congregation" fühlten seine Bedeutung und unternahmen daher nichts von Wichtigkeit ohne seine Zustimmung, so daß, als sie übereingekommen waren, die Regentin ihres Amtes zu entsetzen, sie zuvor von Knox und Willock ein Gutachten darüber einholten, und erst nach deren Billigung, im October 1559, die Entsetzungsakte bekannt machten. Aber auch die Gegenpartei erkannte die Wichtigkeit dieses Mannes, daher die Regentin sogar einen Preis auf seinen Kopf setzte. — In den Unterhandlungen mit Cecil zeigte übrigens Knox, daß er in der Wahl der Mittel nicht sehr gewissenhaft war und daß er auch Schleichwege nicht scheute, wenn sie zum Ziele führten. Als nämlich Elisabeth theils aus Abneigung gegen Knox und seine Lehre, theils aus Sparsamkeit, theils aus Bedenklichkeit, den Frieden zu brechen, lange zu keiner thätigen Unterstützung bewogen werden konnte, machte er dem Staatssecretär den Vorschlag, tausend Mann oder mehr englischer Truppen als freiwillige nach Schottland zu schicken und sie dann für Rebellen zu erklären, an deren Unternehmung die Regierung keinen Antheil habe. Wenn indeß die Königin und ihr Staatsrath diesen Vorschlag verwarfen, so geschah dieß keineswegs aus einem höhern sittlichen Beweggrunde, sondern weil man endlich doch zu der Ueberzeugung kam, ein directer Beistand von Truppen und Geld sey von größerm Vortheil und begründe um so sicherer den Einfluß der Elisabeth in Schottland. Denn die Bemerkung des Staatssecretärs, daß die Herren der Congregation ihrem Geldmangel durch Plünderung der reichen Abteien und Pfründen des katholischen Klerus abhelfen sollten, wird gewiß eben so wenig vor dem Richterstuhle der Moral bestehen können.

Digitized by Google

Uebrigens ließ der habsüchtige Adel, dem es nicht um Religion zu thun war, diese Gelegenheit, sich zu bereichern, eben so wenig unbenutzt, wie früher der englische. Sobald sich der Sieg für die neue Sache entschieden hatte, griffen die Großen mit vollen Händen zu, unbekümmert, wie in Zukunft die neue Kirche und ihre Diener bestehen sollten. Die Aebte und Prälaten ahmten dem Adel nach, indem sie ihre Pfründen theils in weltliche Besitzthümer umwandelten und die protestantische Religion annahmen, theils mit Freunden oder Verwandten Verträge abschlossen, wodurch sie sich die Einkünfte während ihres Lebens vorbehielten, diesen aber dann die liegenden Gründe und das übrige Vermögen als Eigenthum zusicherten. Daher bereicherte sich der Adel durch die Reformation ungemein, während die Krone arm blieb, die protestantische Geistlichkeit in der größten Dürftigkeit lebte und das Unterrichtswesen Noth litt.

So sehr anfangs das Glück der Waffen den Protestanten entgegenwar und die Tapferkeit und Kriegserfahrung der französischen Hülfstruppen das Uebergewicht behielt, so trugen zuletzt doch die erstern den Sieg davon. Dieser wurde hauptsächlich durch drei Ursachen herbeigeführt: Erstens, weil den Reformirten aus England fortwährend Unterstützung zufloß, während die Franzosen bei der wachsenden Parteiung in ihrem eigenen Lande außer Stande waren, auswärtige Kriege zu unterhalten, zweitens, weil die Partei der Protestanten immer mehr Anhänger fand, theils um der Sache selbst willen, theils weil sie als die patriotische angesehen wurde, indem der Einfluß französischer Rathgeber auf die Regentin zu einer beunruhigenden Höhe gestiegen war und die Reformirten folglich die Befreiung des Landes von fremder Knechtschaft mit als Zweck ihres Strebens anführen konnten, und drittens endlich durch den Tod der Regentin am zehnten Juni 1560. — In dem Vertrage

Digitized by Google

von Leith, der sofort am achten Juli zwischen Frankreich, England und Schottland abgeschlossen wurde, befand sich folgender Artikel: „Die schottischen Reichsstände dürfen im kommenden August eine Parlamentssitzung halten, welche der König und die Königin von Frankreich durch Bevollmächtigte beschicken mögen und deren Beschlüsse volle Gesetzeskraft haben sollen." So sehr war die protestantische Partei ihres Uebergewichts sich bewußt, daß sie keine nähern Bestimmungen hinsichtlich der Religion für nöthig hielt, und daß sie sich nicht verrechnet hatte, zeigte der Ausgang. Denn als die Berathungen über den Zustand der Kirche ihren Anfang nahmen, wurde eine Bittschrift eingereicht, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus Knorens Feder floß, und worin in den härtesten Ausdrücken gefordert wurde: erstlich, Abschaffung der abgötterischen, durch Gottes Wort verdammten katholischen Religion, zweitens, Wiederherstellung des ursprünglichen Christenthums und der reinen Sacramente, „die von der römischen Hure und ihren verschworenen Vasallen so schändlich gemißbraucht und profanirt worden sind," und drittens, Verwendung der kirchlichen Einkünfte zum Unterhalte der Prediger des Evangeliums, zur Beförderung des Unterrichts und zur Erleichterung der Armen. Am Schlusse hieß es: „Wir wollen beweisen, daß unter dem ganzen Gesindel (rabble) des Klerus nicht Ein pflichtgetreuer Geistlicher sich befindet, sondern daß alle Diebe und Mörder, Hurer und Ehebrecher, Rebellen und Verräther sind und darum unwürdig, in einem reformirten Staate geduldet zu werden. Da Euch nun Gott zu Richtern in seiner Sache bestellt hat, so nehmt diese unerträgliche Last von der Kirche weg, ehe sie sich in Dornen für Euere Augen und in Ruthen auf Euere Rücken verwandelt." Nach Ablesung dieses Gesuchs erhielt Johann Knox nebst vier andern Geistlichen (Spottswood, Douglas, Row und Winram) den Auftrag, ein Glau-

Digitized by Google

bensbekenntniß und ein Disciplinbuch zu entwerfen und dem Parlamente vorzulegen. Da diese schon vorher darauf gefaßt waren und die Hauptpunkte entworfen hatten, so kam das Bekenntniß innerhalb vier Tagen zu Stande und wurde fast ohne Opposition als Norm der künftigen Landeskirche angenommen. Das Disciplinbuch dagegen fand heftigen Widerstand wegen der darin enthaltenen Bestimmungen über das Kirchenvermögen, zu dessen Herausgabe der Adel keine Lust zeigte, daher auch dieser Punkt nicht wie die übrigen zur Ausführung gebracht werden konnte. Da indeß beide die Grundlage der presbyterianischen Kirche bilden und als Knorens Ansichten über Glaube und Kirchenverfassung zu betrachten sind, so wollen wir den Inhalt derselben angeben. Nach Annahme des neuen Bekenntnisses und der neuen Kirchenform wurden nicht nur alle frühern Parlamentsbeschlüsse zu Gunsten der katholischen Religion für nichtig erklärt und die päpstliche Suprematie förmlich aufgehoben, sondern man gab auch den Befehl, die noch übrigen Klöster und kirchlichen Gebäude zu zerstören, und verbot unter strengen Strafen die Messe. Wer sich einer Uebertretung schuldig mache, sollte das erste Mal mit Verlust des Vermögens und körperlicher Züchtigung bestraft werden, das zweite Mal mit Verbannung aus dem Reiche und das dritte Mal mit dem Tode. So fern war man im sechzehnten Jahrhundert von dem Begriffe der Toleranz, daß dieselben Männer, die noch kurz zuvor unter dem Joche der Verfolgung geseufzt hatten, nun dieselbe Geißel über ihre früheren Verfolger schwangen. — Katholische Schriftsteller haben die Gültigkeit dieses Parlaments angefochten, erstens, weil man nicht die Ankunft der königlichen Bevollmächtigten abgewartet habe, sodann, weil über hundert Mitglieder des niedern Adels, deren Ständeberechtigung streitig schien, an den Berathungen Theil genommen hät-

Digitized by Google

ten, und endlich, weil der geistliche Stand durch die Abwesenheit vieler Bischöfe und anderer Prälaten nicht gehörig vertreten gewesen sey. Mag man diese Gründe, die von der Gegenpartei mit genügenden Beweisen widerlegt worden sind, auch noch so hoch anschlagen, so war doch jedenfalls die Mehrheit der Nation für das Neue und ihre Stimme mindestens eben so gewichtig als die Willkür oder die weltlichen Rücksichten dieses oder jenes Fürsten bei Erhaltung des Alten.

2. Glaubensbekenntniß der schottischen Kirche, entworfen von Johann Knox im August 1560.

Artikel 1. 2. Wir glauben an einen ewigen, vollkommenen Gott, Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde, der den Menschen ursprünglich nach seinem Ebenbilde geschaffen und mit allen Vollkommenheiten geschmückt hat. Dieses Zustandes aber ging Adam durch Uebertretung des göttlichen Gebotes verlustig und vererbte die Sünde auf seine Nachkommen. Artikel 3. Durch diese Erbsünde wurde Gottes Bild im Menschen entstellt und er ein Feind des Herrn und ein Knecht des Satan, so daß der Tod auf ewig Gewalt hat über Alle, die nicht von oben wiedergeboren werden durch die Wirkung des heiligen Geistes in den Herzen der Auserwählten und den Glauben an die Gnade Gottes durch Christum. Artikel 4—7. Wir glauben an die Offenbarung Gottes und den Fortbestand seiner Kirche von Adam bis Christus, in dem der alte Bund erneut wurde und in dessen Person beide Naturen vollkommen vorhanden und vereinigt sind. Artikel 8. Die Gnadenwahl. Der ewige Gott erwählte uns aus bloßer Gnade, ehe denn der Welt Grund gelegt war in Christo, seinem Sohne. Da nun aber die Feindschaft zwischen Gottes Gerechtigkeit und unserer Sünde so groß war, daß kein Fleisch durch sich selbst zu Gott kommen konnte, so mußte Got-

Digitized by Google

tes Sohn als Mittler herabkommen, um Macht zu geben allen denen, die an ihn glauben würden, Gottes Kinder zu werden gleich ihm. Durch diese Brüderschaft mit Jesus wurde der Menschheit wieder erworben, was durch Adam verloren gegangen war, und darum mußte der Mittler wahrer Mensch seyn, weil er nur als solcher die Strafe für unsere Sünden erleiden und Gottes Gerechtigkeit durch seinen Tod versöhnen konnte, und zugleich wahrer Gott, um den Tod überwinden und uns ewiges Leben erringen zu können. Artikel 9—11. enthält den Glauben an den Opfertod Christi, dessen Auferstehung, Himmelfahrt und einstige sichtbare Wiederkehr zum jüngsten Gerichte, wo die Gläubigen belohnt, die Halsstarrigen, Unfläthigen, Ehebrecher und alle Ungläubigen und Unterdrücker ewiger Verdammniß übergeben werden. Artikel 12. Diesen Glauben erhalten wir durch Eingebung des heiligen Geistes, der dem Vater und dem Sohne gleich ist, der uns ohne alles Verdienst von unserer Seite heiligt und der Wiedergeburt empfänglich macht, und ohne den wir nicht das Geringste zu unserm Heile zu unternehmen vermögen; daher sind (Artikel 13.) gute Werke nicht die Wirkungen unsers freien Willens, sondern des in uns wohnenden Christus, der sich den Auserwählten durch den wahren Glauben mittheilt und die Herzen der Sünder, als Mörder, Unterdrücker, Verfolger, Diebe, Götzendiener u. s. w., meidet. Denn wo Christus durch den wahren Glauben Besitz nimmt vom Innern, da wirkt er gute Werke und bringt eine gänzliche Sinnesänderung hervor, so daß derselbe nun fliehet und haßt, was er vorher suchte und liebte, und daß ein fortwährender Kampf zwischen dem Fleische und dem Geiste in ihm statt findet, bis der letztere siegt, während der natürliche fleischliche Mensch seinen bösen Lüsten folgt. Artikel 14. Was gute und böse Werke sind, lernen wir aus Gottes Geboten und bezeichnen demnach als gut, was

Digitized by Google

im wahren Glauben und nach dieſen Geboten geſchieht, als böſe aber nicht nur, was gegen Gottes Vorſchriften iſt, ſondern auch Alles, was in Sachen der Religion und Gottesverehrung keine Gewißheit hat, ſondern eitel Meinung und Erfindung der Menſchen iſt a). Artikel 15. Obſchon der Menſch nichts Gutes durch ſich ſelbſt verrichten kann, ſo muß er doch nach der Vollkommenheit im Geſetze ſtreben und hoffen, daß Gott die Unvollkommenheit mit der Gerechtigkeit ſeines Sohnes bedecke. Artikel 16. Gemeinſchaft der Heiligen. Wie wir an Einen Gott, Vater, Sohn und Geiſt glauben, ſo glauben wir auch, daß von Anbeginn war, iſt und ſeyn wird Eine Kirche, d. h. eine Gemeinde von Erwählten, welche Gott recht anbeten durch den wahren Glauben an Chriſtus, der das alleinige Haupt dieſer Kirche iſt. Sie iſt allgemein (katholike), weil ſie die Erwählten aller Zeiten, Reiche, Nationen und Zungen in ſich begreift, die Gemeinſchaft haben mit dem Vater und dem Sohne durch die Heiligung des Geiſtes, und ſie heißt die Gemeine der Heiligen, weil alle Glieder als Bürger des himmliſchen Jeruſalems Einen Herrn, Einen Glauben und Eine Taufe haben. Außer dieſer Kirche und außer dem Glauben an Chriſtus gibt es weder Leben noch ewige Glückſeligkeit; deßwegen verabſcheuen wir die Gotteslästerung derjenigen, die da behaupten, daß ein unſträfli-

a) Der Verfaſſer des Glaubensbekenntniſſes läßt keine Gelegenheit vorübergehen, den Katholicismus als Sünde zu bezeichnen. So ſteht unter den vorzugsweiſen böſen Werken: not to call upon God alone, wher we have need — — to have or to worshid idols, to maintain and defend idololatrie (das Schlagwort für Papismus) — — to profane, abuse or contemne the sacraments, u. a. — Auch in Beziehung auf den der Obrigkeit ſchuldigen Gehorſam ſichert er ſich durch eine Clauſel einen Ausweg; als Sünde wird nämlich bezeichnet: „to disobey or resist any that God hath placed *in authoritie, while they pass not over the bounds of their office.*" —

Digitized by Google

cher Wandel in Gerechtigkeit und Tugend zum Heile hinreiche, weß Glaubens man auch sey; denn nur wer an Christum glaubt, hat Theil an der Seligkeit. Artikel 17. Die Seelen der Auserwählten sind nach dem Tode in einem bewußten Zustande von Frieden und Glück, nicht in einem Schlafe, die der Verworfenen in Angst und Qual. Artikel 18. Kennzeichen der wahren Kirche. Da Satan von Anbeginn bemüht war, seine verfluchte Synagoge mit dem Namen der Kirche Gottes zu bekleiden und die Herzen grausamer Mörder zur Verfolgung ihrer Glieder zu entflammen, so ist es nothwendig, durch klare und bestimmte Kennzeichen die makellose Braut Christi von dieser unfläthigen Synagoge, dieser schändlichen Hure zu unterscheiden. Diese Kennzeichen sind aber nicht Alter, nicht angemaßter Titel, nicht Abstammung, nicht Ort und nicht Zahl der Bekenner, sondern erstens die Predigt des wahren Wortes Gottes, worin er sich uns offenbaret hat; zweitens die rechte Administration der Sacramente und endlich die richtige Handhabung der Kirchenzucht. In dieser Kirche, in deren Mitte Christus, ist auch die reformirte Kirche Schottlands begriffen, welche die kanonischen Bücher des alten und neuen Testaments als einziges Gesetz anerkennt und die Erklärung dieses Gesetzes nicht irgend einer Person oder Stelle, noch einer bevorzugten Kirche oder Kirchenversammlung zutheilt, sondern dem heiligen Geiste, durch den auch die Schriften verfaßt sind. Bei Erklärung dunkeler Stellen forschen wir also nicht nach den Ansichten früherer Gelehrten, sondern nach dem, was der Geist im Allgemeinen in der heiligen Schrift sagt, da darin keine Stelle der andern widersprechen kann, und folglich die dunklere nach der klaren und einfachen zu deuten ist. Artikel 19. Es ist Gotteslästerung, zu behaupten, die heilige Schrift habe keine andere Autorität, als welche ihr die Kirche beilegt; ihre Autorität ist

Digitized by Google

in Gott begründet. Artikel 20. Die Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlungen sind als wahr anzunehmen, sofern sie mit den klaren Worten Gottes übereinstimmen, sollen aber durch ihre Ausspräche Glaubensartikel, die den Worten Gottes widerstreiten, geschmiedet werden, so sind sie als Lehren des Teufels zu verwerfen. Denn die Concilien sind nicht eingesetzt, um irgend ein ewiges Gesetz zu entwerfen, oder neue Glaubensartikel zu erfinden, noch auch um Gottes Wort richtig auszulegen oder ihm Autorität zu ertheilen, sondern theils zur Widerlegung von Ketzereien, theils zur Begründung der Ordnung und Zucht in der Kirche; doch auch diese nicht auf ewige Zeiten, sondern wenn gewisse Gebräuche dazu dienen, Aberglauben zu nähren, so sollen sie abgestellt werden. Artikel 21. Durch die Taufe und das Abendmahl, die einzigen wahren Sacramente, wird die Verbindung der Erwählten mit ihrem Haupte Jesu Christo besiegelt. Wir verdammen die Ansicht derer, die in den Sacramenten nichts als bloße Zeichen sehen, eben so wenig aber glauben wir bei dem Abendmahle an die wirkliche Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi, vielmehr nehmen wir an, daß unsere Seele durch den gläubigen Genuß des Abendmahls sich über alles Irdische und Fleischliche erhebt, in Gemeinschaft tritt mit Jesus und in ihm dann ihre Nahrung findet. Wir machen also einen Unterschied zwischen Christus in seiner ewigen Substanz und zwischen den Elementen in den Zeichen der Sacramente, so daß wir weder die Zeichen verehren statt dessen, was sie bedeuten, wie die Papisten, noch diese Zeichen als unnöthig und eitel verwerfen, sondern uns derselben mit aller Ehrfurcht bedienen als Mittel einer Verbindung mit Christus durch den heiligen Geist a). Artikel 22. Zur rich-

a) M' Gavin bemerkt zu diesem Artikel mit Recht p. 217. The account of the Lord's supper, is extremely perplexed and

tigen Verwaltung der Sacramente gehört erſtlich ein durch eine Kirchengemeinde geſetzmäßig erwählter Diener und Prediger des Wortes Gottes und zweitens die Anwendung ſolcher Elemente und Formen, wie ſie von Gott angeordnet ſind. Deßwegen iſt die Lehre der römiſchen Kirche hierüber falſch, einmal weil ihre Prieſter keine wahren Diener Chriſti ſind, und dann, weil ſie die Sacramente durch eigene Erfindungen ſo befleckt haben, daß kein Theil in ſeiner urſprünglichen Reinheit verblieben iſt. Artikel 23. Die Taufe wird nicht bloß Erwachſenen, wie die Wiedertäufer lehren, ſondern auch Kindern ertheilt, das Abendmahl aber nur nach vorausgegangener Vorbereitung an Würdige, die ſich ſelbſt zu prüfen im Stande ſind. Der Artikel 24. über die weltliche Obrigkeit iſt ſehr klug abgefaßt; denn nach Einſchärfung des Gehorſams, der Ehrfurcht, des Beiſtandes und einer Menge anderer Pflichten, die chriſtliche Unterthanen der Obrigkeit in allen Abſtufungen ſchuldig ſind, wird geſagt, daß Königen, Fürſten, Herrſchern und Magiſtraten die Erhaltung und Reinigung der Religion obliegt, ſo daß ſie nicht nur zum Schutze der bürgerlichen Ordnung, ſondern auch zur Erhaltung des wahren Glaubens und zur Unterdrückung jeder Art von Abgötterei und Aberglauben (idololatrie and superstition) eingeſetzt ſind, und daß Alle, die der Obrigkeit, wenn ſie thut, was ihr obliegt, Widerſtand leiſten und Fürſten, die ſorgfältig an Erfüllung ihrer Pflichten arbeiten, Rath und Hülfe verſagen, ſich an Gott, von dem jede Obrigkeit eingeſetzt iſt, verſündigen. In dem letzten 25. Artikel von den der Kirche verliehenen Gaben wird geſagt, daß nicht Alle, die äußerlich an der wahren Kirche Chriſti Theil nehmen, auch wirklich erwählte Glieder derſelben ſeyen,

wordy, which shows, that the writer was labauring to express something that he did not distinctly understand. —

Digitized by Google

sondern daß auch viele Unwürdige in der Kirchengemeinde, wie Unkraut unter dem Weizen, enthalten wären, die nicht der Vortheile theilhaftig würden, die den wahren Gläubigen erwarteten. Diese Vortheile sind: Vergebung der Sünden in diesem Leben und Auferstehung des Leibes und der Seele beim jüngsten Gerichte, wenn das Meer seine Todten zurückgeben, die Erde sich aufthun und Gott den Staub in seine ursprüngliche Gestalt verwandeln wird. Dann werden die Auserwählten gleich Jesu in ewiger Herrlichkeit leben, die Uebrigen der Verdammniß in dem höllischen Feuer zugehen. — —

Erstes Disciplinbuch der schottischen Kirche, entworfen von Johann Knox u. A. im Jahre 1560.

A. Die Kirchengemeinde und deren Vorsteher.

1. Kirchenbeamte. a) Der Geistliche oder Pfarrer (minister, pastor), von der Gemeinde gewählt, versieht die Seelsorge, predigt das Wort des Evangeliums und verwaltet die Sacramente. Da im Anfange nicht Geistliche genug vorhanden waren, um alle Kirchengemeinden in Schottland mit solchen zu versehen, so wurden als Ersatz an manchen Orten fromme Männer von einiger Bildung bestimmt, die in Ermangelung eines Predigers den Text der heil. Schrift und die gewöhnlichen Gebete ablesen sollten und daher Vorleser (readers) genannt wurden. Erlangten diese nach und nach mehr Kenntnisse, so erhielten sie nach vorausgegangener Prüfung die Erlaubniß, einige Ermahnungen über die vorgelesene Schriftstelle an die Zuhörer zu richten, und trugen davon den Namen Ermahner (exhorters). b) Die Kirchen-Aeltesten. Ihre Stellung ist zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde und daher ihr Beruf ein doppelter: den Seelsorger sollen sie unterstützen durch Beaufsichtigung der Sitten, des Lebenswan-

dels und der Religioſität jedes Gliedes der Gemeinde und ihm ſeine Berufsgeſchäfte, wo ſie können, erleichtern; dagegen haben ſie auch darüber zu wachen, daß der Geiſtliche die reine Lehre des Evangeliums predige und die Pflichten ſeines Amtes erfülle, wobei ſie Ermahnung und Tadel, und wo dieß nicht hinreicht, im Einvernehmen mit der Gemeinde und dem Superintendenten, die Abſetzung deſſelben ausſprechen dürfen. Ihre Zahl iſt unbeſtimmt; kleine Kirchengemeinden mögen gemeinſchaftliche Aelteſte wählen; auch wird eine jährliche Erneuerung der Wahl, die jedoch dieſelben Glieder wieder treffen darf, als zweckmäßig empfohlen. — c) Die Diakonen verwalten die Einkünfte der Kirche, ſammeln die Almoſen und vertheilen ſie unter die Armen. Jedes Jahr ſollte neue Wahl ſtattfinden, indem man das läſtige Amt, wofür keine Bezahlung gereicht wurde, nicht zu lange einem Einzigen aufbürden wollte; im Falle einer Wiedererwählung konnte er es zweimal ablehnen. — Außer dieſen ordentlichen Kirchenbeamten führt das erſte Disciplinbuch noch Superintendenten auf, die aber nicht, wie Spottiswood, Robertſon u. A. meinen, an die Stelle der Biſchöfe traten, ſondern aus derſelben Nothwendigkeit wie die Vorleſer und Ermahner hervorgingen und nur einen temporären Beſtand haben ſollten. Da nämlich die Zahl tauglicher Geiſtlichen zu gering war, als daß alle Kirchen mit ſolchen verſehen werden konnten, ſo begnügte man ſich, die bedeutendſten Städte mit bekannten Predigern zu verſorgen, die übrigen Theile des Landes aber, das man zu dem Behuf in zehn Diöceſen theilte, unter die Aufſicht eben ſo vieler Superintendenten zu ſtellen, die nicht bloß für die Errichtung neuer Kirchen zu ſorgen und über das Betragen der Geiſtlichen und die gehörige Vollziehung der kirchlichen Functionen zu wachen hatten, ſondern auch alle Vierteljahr die ganze Diöceſe bereiſen und dreimal wö-

Digitized by Google

chentlich an verschiedenen Orten predigen mußten. Die übrige Zeit sollten sie an einem bestimmten Platze ihren Wohnsitz nehmen, als Ortsgeistliche daselbst alle Amtspflichten erfüllen und jährlich der allgemeinen Kirchenversammlung Rechenschaft ablegen.

2. Wahlart. Nach den demokratischen Grundsätzen Calvin's und Knorens hatte die Gemeinde selbst das Recht, seine Kirchenbeamten zu wählen, und weder der Grundherr noch ein geistlicher Vorgesetzter sollte der freien Wahl vorgreifen. Damit aber kein *Untauglicher* das wichtige Amt der Seelsorge an sich reiße, wurde zuerst der Name des gewählten Candidaten und sein Geburtsort öffentlich bekannt gemacht und Jedermann aufgefordert, was er etwa Nachtheiliges von dem frühern Lebenswandel wisse, gehörigen Orts anzugeben. Kam keine Anzeige, so wurde er von dem Superintendenten und den Geistlichen des betreffenden Sprengels, die den Kirchenrath ausmachten, geprüft, und wenn er als tauglich erfunden ward, an einem bestimmten Sonntage bei der Gemeinde eingeführt. Nach der Probepredigt mußte der Candidat in der Kirche einige Fragen des Superintendenten beantworten, hinsichtlich der Reinheit seines Glaubens und ob er entschlossen sey, aus lautern Beweggründen sich dem Amte zu widmen und dessen Pflichten mit Treue und Ernst zu erfüllen. Waren diese Punkte gehörig beantwortet und hatte das Volk nochmals seine Zufriedenheit mit der getroffenen Wahl zu erkennen gegeben, so wurde er, ohne Auflegung der Hände, zum ordentlichen Geistlichen eingesetzt, und dann die Kirche mit einer Ermahnung, dem Absingen eines Psalms und dem Segensspruche geschlossen. — Die Wahl der Superintendenten geschah auf ähnliche Weise durch die Geistlichen der Diöcese unter dem Vorsitz eines benachbarten Superintendenten, wobei sich der Candidat gleichfalls

Digitized by Google

einer Prüfung über Gelehrsamkeit, Sitten und Befähigung zur Verwaltung eines solchen Amtes unterwerfen mußte. —

B. Kirchenverfassung und Kirchenzucht.

a) Kirchensession. Nach der demokratisch-republicanischen Form der genfer und schottischen Kirche sollte jedes Glied so viel als möglich Antheil an der Verwaltung des Ganzen nehmen. Daher hielten die Aeltesten mit den Diakonen und dem Geistlichen, als die Vertreter der Kirchengemeinde, wöchentlich eine Sitzung, um die äußern und innern Angelegenheiten der Kirche zu besprechen, Verstöße gegen die Sittlichkeit bei einzelnen Gemeindegliedern zu rügen und die Vorschläge und Verordnungen der Synode und Kirchenversammlung zu prüfen und in Ausführung zu bringen. Kleinere Landgemeinden sollten zu dreien und vieren zusammentreten und gemeinschaftliche Sitzungen halten. In Städten, wo sich Gelehrte und Schulen befanden, wurden wöchentliche Uebungen (weekly exercise oder prophesying) angeordnet, woran außer den Geistlichen und Gelehrten der Stadt die Pfarrer, Vorleser und andere Gebildete der Umgegend Theil nahmen. Diese „Gesellschaft der Erklärer" hatte gemeinschaftliche Uebungen in Auslegung der heil. Schrift zum Zwecke, wobei man die Gaben derjenigen prüfen wollte, die im Dienste der Kirche oder der Jugenderziehung verwendet werden sollten. Später gingen diese Uebungen über in die Versammlungen der Presbyterien.

b) Die Diöcesan- oder Provinzial-Synode, besteht aus den Geistlichen, Doctoren der Universität und einer bestimmten Anzahl abgeordneter Aeltesten einer Diöcese unter dem Vorsitze des Superintendenten. Sie versammelt sich jährlich zweimal, berathet die kirchlichen Angelegenheiten der Provinz, genehmigt oder verwirft die Beschlüsse der Kirchensession, prüft die vorkommen-

Digitized by Google

den Klagen gegen Geistliche und spricht über unmoralische Glieder der Diöcese die Kirchencensur aus.

c) Die Generalversammlung besteht aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern der Kirchenvorstände aller Districte des Reichs, die sich anfangs zweimal, später nur einmal im Jahre zu versammeln pflegten. Sie prüft in höchster Instanz die Beschlüsse und Anträge der Synoden und Kirchensessionen und nimmt als oberste Verwaltungsbehörde der Nationalkirche von Allem Notiz, das mit Religion, Kirche und Moralität in Beziehung steht und das Forum der untern Versammlungen überschreitet. — Wie der Kirchenbann ein mächtiger Hebel für die Macht der römischen Hierarchie war, so wurde die Kirchencensur in den Händen strenger presbyterianischer Geistlichen ein gefürchtetes Mittel, den Mächtigen und Stolzen zur Demuth und den Lasterhaften zu einem moralischen Lebenswandel zu bringen. Wer sich Verstöße gegen die Religion und deren Gebote, gegen die Sittlichkeit oder den Anstand zu Schulden kommen ließ, wer einen Lebenswandel führte, der dem Nächsten Aergerniß geben konnte, und wer irgend ein Vergehen beging, für welches er nicht dem Arme des weltlichen Richters anheimfiel, den erwartete die Kirchencensur in ihren verschiedenen Abstufungen. Wurde das Vergehen zum ersten Male begangen und wußten nur Wenige um die Sache, so fand eine Privatrüge vor dem Geistlichen statt; wirkte diese Ermahnung nicht und ging das gerügte Vergehen in eine Gewohnheitssünde über, so wurde der Strafwürdige von der Kirchensession zur Buße und Besserung aufgefordert und mußte, wenn er dazu bereit war, am folgenden Sonntag in der Kirche vor der Gemeinde seine Reue aussprechen und ihre Vergebung erflehen. Blieb aber auch dieses Mittel ohne Erfolg, oder war der Fehltritt zu anstößig, so sprach die Kirchenversammlung die Bannstrafe oder Excommu-

Digitized by Google

nication über ihn aus, wodurch er nicht bloß vom Genusse des Abendmahls und den Segnungen der Kirche ausgeschlossen wurde, sondern auch alles Umgangs und Verkehrs mit Andern, als mit seiner Familie so lange beraubt blieb, bis er durch strenge Kirchenbuße seine Reue an den Tag gelegt und während einer bestimmten Prüfungszeit die Aufrichtigkeit seiner Besserung zu erkennen gegeben hatte. Diese Kirchenbuße bestand darin, daß der Gebannte an drei Sonntagen, in einen Sack gekleidet, barfuß und entblößten Hauptes während der Predigt auf einem erhöhten Platze der Kirche stehend, seine Reue bezeigen mußte. Dieser strengen Strafe mußten sich Hohe und Niedrige, Weltliche und Geistliche unterziehen und besonders die letztern, die „als das Auge und der Mund der Kirche untadelig seyn sollten."

C. Liturgie. — Die Taufe soll nur öffentlich in der Kirche nach dem Gottesdienst und ohne das Zeichen des Kreuzes und andere Ceremonien bloß mit Wasser vollzogen werden, eben so die Trauung vor dem Anfange des Gottesdienstes. Das Abendmahl wird sitzend genossen, nach dem Vorbilde Jesu und seiner Jünger, „so daß der Geistliche das Brot bricht und dem Nächsten reicht und die Uebrigen ehrfurchtsvoll ein Gleiches thun und es unter sich vertheilen; eben so den Kelch." Während dieser Handlung werden die Einsetzungsworte gelesen und alles Knien unterbleibt. Das Abendmahl wird viermal im Jahre gereicht, nämlich an den ersten Sonntagen des März, Juni, September und December. — Bei Beerdigungen sollen nicht bloß die Ceremonien und Todtenmessen der katholischen Kirche unterbleiben, sondern nicht einmal Gesang, Lesen oder Leichenreden angewendet werden, letzteres darum nicht, weil sonst die Thätigkeit der wenigen Geistlichen gänzlich in Anspruch genommen würde, oder ein Unterschied zwischen Reich und Arm gemacht werden müßte. Kirchen sollen nicht

Digitized by Google

mehr als Grabstätten gebraucht werden. Zum regelmäßigen Gottesdienste versammelt sich in Städten das Volk zweimal in der Kirche, doch soll in den meisten Orten statt der nachmittägigen Predigt zur Belehrung der Schwächern katechetischer Unterricht vorgenommen werden. Außerdem wird noch während der Woche eine Predigt gehalten, und damit kein Tag ohne religiöse Andachtsübung bleibe, sollten an den übrigen Tagen die gewöhnlichen Gebete oder Stellen aus der Bibel gelesen und einige Psalmen gesungen werden. — Die kirchlichen Feiertage wurden im ganzen Lande für aufgehoben erklärt und aus den Kirchen überall Taufsteine und Altäre entfernt.

D. Lehranstalten. Da die geistige Ausbildung in Schottland bisher außerordentlich verwahrlost worden war, so suchten die Reformatoren diesem Uebel dadurch abzuhelfen, daß sie die Unterrichtsanstalten in den Bereich der neuen Kirche zogen und durch Fundirung aus dem Kirchenvermögen dieselben unabhängig zu stellen suchten. Dadurch ward auch dem Armen, der bisher alles Unterrichts beraubt war, die Möglichkeit geboten, sich höhere Kenntnisse zu erwerben und eine Stufe in der Gesellschaft zu erklimmen, zu der früher nur Rang und Vermögen den Zugang bahnte; und wenn auch die Habsucht der Edelleute den größten Theil der geistlichen Güter an sich riß, und deßhalb manche Einrichtung unterbleiben mußte, so wurden doch die wesentlichen Bestimmungen des Disciplinbuchs verwirklicht. Nach demselben sollte auf dem Lande der Pfarrer oder Vorleser den Kindern die Principien der Religion nach dem calvinischen Katechismus beibringen, dabei in jedem Pfarrorte eine öffentliche Schule bestehen, worin Religion, Grammatik (Muttersprache?) und Latein gelehrt wird; in den ansehnlichern Städten, wo der Sitz eines Superintendenten war, sollte ein Gymnasium (Colle-

Digitized by Google

ge) errichtet werden, wo außer den alten Sprachen noch Logik und Rhetorik vorkamen. Von den drei Landesuniversitäten, St. Andrews, Glasgow und Aberdeen, ist die erste die bedeutendste und besteht aus drei Collegien (Facultäten), Philosophie (worunter auch die Medicin begriffen ist), Jurisprudenz und Theologie, während die beiden andern nur je zwei Collegien besitzen. Jedes Collegium zerfällt wieder in mehrere Klassen. Die Universitäten sind mit großen Rechten und Privilegien versehen, und die Summen und alle übrigen Bestimmungen sehr genau in dem Disciplinbuch angegeben.

E. Einkünfte der Kirche.

Da die Hierarchie in Schottland abgeschafft und der katholische Klerus für unfähig erklärt worden war, in Zukunft irgend ein geistliches Amt zu bekleiden, so war es natürlich, daß man denselben nicht im Genusse der reichen Einkünfte lassen wollte, die mit seiner bisherigen Würde verbunden waren. Die Reformatoren gaben sich daher alle erdenkliche Mühe, das Parlament zu dem Entschluß zu bringen, diejenigen der gegenwärtigen Besitzer, die nicht zur neuen Kirche übergehen wollten, mit einem lebenslänglichen Jahrgehalt abzufinden, die übrigen im Besitze ihrer Einkünfte zu lassen, ihnen aber die Erhaltung der protestantischen Prediger nach den Bestimmungen des Disciplinbuchs aufzulegen, und ihre Stellen nach ihrem Tode nicht weiter zu besetzen. Dann wünschten sie, daß aus dem ganzen Kirchenvermögen ein Fond gebildet werde zum Unterhalte der reformirten Geistlichkeit, zur Bestreitung der Kosten des öffentlichen Unterrichts und zu Erleichterung der Armen und Hülfsbedürftigen. Die Besoldungen der Superintendenten und Prediger sollten aus einem Wohnhause nebst etlichen Grundstücken (manse and glebe), einigen bestimmten Bezügen von Lebensbedürfnissen und einer mäßigen Summe Geldes bestehen, so daß sie sowohl vor Noth und Nahrungssorgen

ſicher geſtellt, als vor Uebermuth und Ausſchweifung bewahrt würden. Die Erhebung der Zehnten, woraus dieſe Beſoldungen beſtritten wurden, ſollte durch die Diakonen geſchehen, die darüber vor den dazu beſtellten Auditoren Rechenſchaft ablegen mußten. Die Beſtimmungen des Disciplinbuchs über die Verwendung des Kirchenvermögens waren ſehr zweckmäßig und die Anſprüche der Geiſtlichen keineswegs unbillig, allein der Adel hatte den Werth der geiſtlichen Beſitzungen für die Vergrößerung ſeiner Macht kennen gelernt und war nicht geneigt, von dem Erworbenen ſich willig wieder zu trennen.

3. Knox gegen Maria Stuart.

Als die Kunde von dem Tode Franz II. und der Rückkehr der Maria Stuart in ihre Erbſtaaten nach Schottland gelangte, fürchtete Knox und ſeine Partei Gefahr für die neu gegründete Kirche, da ſich die Königin bisher entſchieden geweigert hatte, den Vertrag von Leith und ſomit die Parlamentsbeſchlüſſe vom Jahre 1560 zu beſtätigen, und ihre Unzufriedenheit über die Religionsänderung bei jeder Gelegenheit zu erkennen gab. Die bekannte Anhänglichkeit Maria's und ihrer Verwandten an den katholiſchen Lehrbegriff und das Recht, das im ſechzehnten Jahrhundert die Fürſten allgemein anſprachen und übten, die Landeskirche willkürlich nach ihrem eigenen Ermeſſen zu beſtimmen, mußten allerdings Knox und ſeine Freunde beſorgt machen. Dieſe Beſorgniß wurde noch erhöht durch den Gedanken an die herrſchende Intoleranz jener Zeit, wonach es gar nicht möglich ſchien, daß zwei Kirchen friedlich neben einander beſtehen könnten, ſondern Jedermann, der nicht für indifferent gelten wollte, es ſeiner Religion ſchuldig zu ſeyn glaubte, die Feinde derſelben zu verfolgen, daher alſo die proteſtantiſche Partei ſich von

Digitized by Google

vornherein auf einen Kampf gefaßt machte, von dessen Ausgang ihr Bestehen abhing. Denn man war so weit entfernt, Duldung zu erwarten, daß Katholiken wie Protestanten das Recht der Intoleranz und Verfolgung anerkannten, aber jede Religionspartei dasselbe nur für sich ansprach. Rechnet man dazu noch die religiöse Gleichgültigkeit des schottischen Adels, dem es größtentheils nur um Beraubung der Kirchen und den Besitz der fetten Pfründen zu thun war, so wird man die Besorgniß des Reformators und aller derer, welchen der Bestand der reformirten Kirche in Schottland eine Lebensfrage war, begreiflich finden. Diesen Zustand des protestantischen Adels zur Zeit der Ankunft Maria's schildert der Staatssecretär Maitland in einem Briefe an Cecil folgendermaßen: „Diejenigen, die sich für Protestanten ausgeben, sind nicht gleich ernstlich gesonnen, diesen Glauben zu behaupten. Einige sind gewohnt, sich von französischer Kost zu nähren, so daß ihr delicater Magen nichts Anderes mehr verdauen kann; Andere sind so habgierig, daß, wo sich ihnen auch immer der Köder des Vortheils zeigt, sie dahin fliegen werden. Einige sind so unverständig, daß sie leicht durch die Anwesenheit ihrer Fürstin verführt werden können, wenn dieselbe ihnen ein freundliches Gesicht zeigt, oder, wie es die Umstände erheischen, sie mit finsterer Stirne anblickt; Andere sind so sorglos und unwissend, daß sie lieber nur den gegenwärtigen Augenblick berücksichtigen, dem doch das schrecklichste Elend nachfolgen kann, als daß sie durch Ertragen einer kleinen momentanen Beschwerde sich und die Ihrigen für die Zukunft sicher zu stellen suchten." Unter diesen Umständen wird man es begreiflich finden, daß Knox von der Rückkehr der Königin nach Schottland Gefahr für den Protestantismus befürchtete und daher nicht ruhig zusehen wollte, wie sein mühsam gegründetes Werk nach und nach wieder niedergerissen würde.

Digitized by Google

Daß er also nicht die Hände in den Schooß legte, sondern mit der ganzen Energie seines Charakters sein Werk vertheidigte, so lange Gefahr da war, wird ihm Niemand verdenken, daß er aber Maria bis zu seinem Tode haßte und verfolgte, weil sie katholisch war, daß er in seinem Betragen die schuldige Ehrfurcht des Unterthanen gegen das legitime Oberhaupt verletzte, ja die Schranken des Anstandes überschritt, daß er selbst mit ihrem Unglücke kein Mitleid zeigte, sondern stets mit der nämlichen Härte und Animosität von ihr sprach, auch als sie nicht mehr im Stande war, der reformirten Kirche zu schaden, — dieß hat ihm bei Mit- und Nachwelt so viele Gegner und Tadler bereitet und wird nie in den Augen des Besonnenen und billig Denkenden gerechtfertigt werden können. Wir sind zwar weit entfernt, Kraft und Entschiedenheit in Wort und That Jemanden zum Vorwurfe zu machen, oder ein höfisches Benehmen und glatte, kernlose Worte als Vorzüge zu betrachten, sind auch keineswegs gewillt, die großartigen, von prophetischem und apostolischem Sinne geleiteten Charaktere des sechzehnten Jahrhunderts nach den herrschenden Ansichten verkehrter Enthusiasten oder verweichlichter Verfechter einer sentimentalen Ritterlichkeit zu beurtheilen — aber in Knorens Schriften zeigt sich eine Härte, die an Rohheit grenzt, ein Parteieifer ohne Gerechtigkeit und Billigkeit und eine kalte Verfolgungssucht Aller, die nicht mit seinen Ansichten übereinstimmten — lauter Eigenschaften, die, in rauhe, unschöne Form gekleidet, nur unangenehme Empfindungen erregen können und von der Kraft und Wärme eines Luther, dem Derbheit doch auch nicht fremd war, sehr verschieden sind. — Wir wollen diese Behauptung durch einige Angaben näher beleuchten.

Als nach dem Tode Franz II. Maria's Halbbruder, der nachherige Graf von Murray, nach Frankreich reiste, um die Königin im Namen des Parlaments zur Rückkehr

in ihr Vaterland einzuladen, bestand Knox darauf, man solle ihr gleich Anfangs die Messe in der Schloßkapelle versagen und das dagegen erlassene Gesetz auch auf sie anwenden. Dieser Antrag wurde verworfen, weil Murray und viele andere Edelleute Maria nicht so tief verletzen und ihr die Rückkehr von vornherein verleiden wollten; es ward der Grundsatz aufgestellt, man dürfe ihr in Ausübung ihrer Religion keinen Zwang anthun, so lange sie nicht die Religion des Landes gefährde. Dieser Grundsatz wurde von Knox mit Eifer auf der Kanzel bestritten und das Volk durch heftige Reden gegen die Sünde des Götzendienstes beunruhigt und aufgeregt. Als daher am ersten Sonntage nach der Ankunft der Königin für sie und ihre Dienerschaft in der Schloßkapelle eine Messe gehalten werden sollte, entstand ein Auflauf vor dem Palaste und protestantische Eiferer schrieen: „Sollen wir dulden, daß der Götze wieder aufgerichtet werde in diesem Lande? Nein! der Priester des Götzendienstes soll des Todes sterben." Man mißhandelte einen Meßdiener, der Kerzen in die Kapelle tragen wollte, und machte Anstalt, mit stürmender Hand in dieselbe einzudringen, als Murray sich mit bloßem Schwerdte an die Thüre stellte, und zwei andere protestantische Edelleute den Priester retteten „zum großen Schmerze der Frommen." Um ähnlichen Störungen vorzubeugen, erließ Maria des folgenden Tages (25. August) eine Proclamation, wodurch sie versicherte, die Religion in dem Zustande lassen zu wollen, wie sie dieselbe bei ihrer Ankunft vorgefunden, bis zur Entscheidung durch einen gültigen Parlamentsbeschluß ihren Unterthanen unter Todesstrafe verbot, irgend eine Aenderung oder Neuerung vorzunehmen und nur für sich und ihre Dienerschaft den ungestörten Besuch der Messe in der Schloßkapelle vorbehielt. Diese Verordnung, die von Jahr zu Jahr wiederholt wurde, befriedigte Knox und seine Partei keineswegs. Er ver-

Digitized by Google

langte, daß Gottes Gesetz gegen Götzendiener ohne Ausnahme auf Alle angewendet werde, und hielt am nächsten Sonntag eine heftige Rede, worin er äußerte, „Eine Messe sey ihm furchtbarer, als die Landung von zehn tausend Mann feindlicher Truppen zur Ausrottung der Religion, denn gegen diese könne Gott schützen, würden sie sich aber mit dem Götzendienste besudeln, so würde Gottes Hand ferne von ihnen seyn." Hierauf ließ Maria den kühnen Prediger vor sich kommen, um ihm seine vermessene Sprache zu verweisen und ihm für die Zukunft mehr Rücksicht zu empfehlen, aber er „klopfte" (knocked) in dieser merkwürdigen Unterredung so derb an ihr Herz, daß er sie zu Thränen brachte. Maria warf ihm vor, er habe ihr Volk zum Ungehorsam und zur Rebellion aufgereizt und demselben eine Lehre beigebracht, die von der ihrigen verschieden sey, worauf Knox erwiderte, „Gott habe ihn dazu berufen, die Nichtigkeit der päpstlichen Religion und den Betrug, den Hochmuth und die Tyrannei des römischen Antichrists zu beweisen, und dem Volke die wahre Erkenntniß beizubringen, im Punkte der Religion aber seyen Unterthanen Gott mehr Gehorsam schuldig, als ihren oft ganz unkundigen Fürsten, und keineswegs verbunden, ihren Glauben und ihren Gottesdienst nach der Willkür ihrer Gebieter einzurichten, denn sonst hätten auch die Hebräer die Religion Pharaoh's, Daniel und seine Gefährten die des Nebukadnezar und die ersten Christen die der römischen Kaiser annehmen müssen." Auf die Bemerkung der Königin, daß diese doch nicht das Schwerdt gegen ihre Beherrscher erhoben hätten, antwortete Knox: „Gott hatte ihnen die Macht und Mittel nicht gegeben!" „Wenn also Unterthanen diese Macht haben," fragte Maria weiter, „dürfen sie nach Eurer Meinung ihren Fürsten mit gewaffneter Macht widerstehen?" „Allerdings," entgegnete der Reformator, „wenn Fürsten ihre Grenzen überschreiten.

Digitized by Google

Denn der Gehorsam der Unterthanen gegen Könige und Fürsten ist nicht größer als der, den Kinder ihren Eltern schuldig sind; wenn nun ein von Wahnsinn ergriffener Vater das Schwerdt aufhebt, um seine Kinder zu erwürgen, diese ihm aber zuvorkommen, ihm das Schwerdt entwinden, ihn binden und bis zur Genesung ins Gefängniß werfen, glaubt Ihr, daß die Kinder dann Unrecht gethan haben? Eben so ist es mit Fürsten, welche die ihnen untergebenen Kinder Gottes morden wollen. Ihr blinder Eifer ist nichts als Wahnsinn; ihnen also das Schwerdt entreißen, ihre Hände fesseln und sie ins Gefängniß werfen, bis sie wieder zu sich kommen, ist nicht Ungehorsam gegen die Obrigkeit, sondern der wahre Gehorsam, weil er mit dem Willen Gottes übereinstimmt." Bei dieser Rede entfärbte sich die Königin und blieb über eine Viertelstunde starr und sprachlos. Nachdem sie sich von ihrem Schrecken und Staunen erholt hatte, setzte sie die Unterredung wieder fort und äußerte nach einiger Zeit, sie wolle die Kirche von Rom schützen, die sie für die wahre Kirche Gottes halte, worauf Knox erwiderte: „Euer Wille, Königin, ist kein Grund, und Euere Meinung macht die römische Hure nicht zur reinen, unbefleckten Braut Christi. Wundert Euch nicht, daß ich Rom eine Hure nenne, denn diese Kirche ist ganz und gar befleckt mit aller Art geistiger Hurerei sowohl in Lehre als in Sitten." Als Maria einwendete, ihr Gewissen spreche anders, fuhr er weiter fort: „Das Gewissen verlangt Erkenntniß, von der wahren Erkenntniß aber habt Ihr nicht mehr, als die Juden, die Christum kreuzigten." —

Dieselben Ansichten, die Knox hier vor der Königin aussprach, predigte er mit noch größerer Schroffheit von der Kanzel herab und prägte dadurch allen seinen Zuhörern denselben Geist rücksichtsloser Unduldsamkeit ein, wie aus folgenden Begebenheiten hervorgeht. Als im Herbste 1561 Maria von einer Reise aus dem Norden ihres Reiches

Digitized by Google

nach Edinburg zurückkam, wurde ihr auf der Burg ein Festmahl bereitet. Da stellte man in Abbildungen die Verbrennung der Rotte Korah und andere über Götzendiener verhängte Strafen dar, und ein sechsjähriger Knabe, der von dem Dache durch das Fenster gelassen wurde, als ob er aus den Wolken niederstiege, mußte ihr nebst den Schlüsseln des Schlosses eine Bibel und einen Psalter überreichen. Man wollte auch einen Priester darstellen, den die Flammen bei Erhebung der Hostie verzehrten, aber Huntley hinderte das Letztere. — Besonders fühlte sich die Königin verletzt, als um Michaeli desselben Jahres der neu erwählte Magistrat eine Bekanntmachung erließ, wonach „alle Ehebrecher, Hurer, Trunkenbolde, hartnäckige Papisten und ähnliche unfläthige (filthy) Leute, als Priester, Mönche, Nonnen, Meßleser, innerhalb vierundzwanzig Stunden die Stadt verlassen sollten unter Karrnstrafe, Brandmarkung und ewiger Verbannung." Empört über eine solche Verfügung, wodurch sie selbst und ihre fremden Hofleute mit dem gemeinsten Gesindel zusammengestellt und aus der Stadt verwiesen wurden, bewirkte Maria eine neue Wahl und Aufhebung der Verordnung. Dieß rügt Knox mit strengen Worten in seiner Reformationsgeschichte und sagt, „sie habe Mörder, Ehebrecher, Diebe, Hurer, Trunkenbolde, Götzendiener und andere Uebelthäter unter ihre königliche Fittige genommen, vorgebend, sie wären von ihrer Religion." — Dergleichen Auftritte erbitterten die Königin, erzeugten in ihrem Innern Trotz, Groll und Widerspruch und bestärkten sie in der Anhänglichkeit an die katholische Lehre. Als daher Allerheiligen herbeikam, ließ sie Anstalten zu einem Hochamte treffen. Da betete Knox auf der Kanzel: „Herr! wende das Herz der Königin, das verstockt ist gegen dich und deine Wahrheit, oder, wenn dein heiliger Wille es anders beschlossen hat, so stärke die Herzen und Arme deiner Erwählten, damit sie kräftig widerstehen

mögen der Wuth der Tyrannen." — Als aber das Hochamt dennoch gehalten wurde und „das Weihwasser des Hofes" die protestantischen Edelleute immer nachsichtiger machte, so traten vier Geistliche (Knox, Row, Hay und Hamilton) nebst einigen andern protestantischen Eiferern im Hause eines edinburger Bürgers zusammen und berathschlagten, „ob es Unterthanen gestattet sey, den Götzendienst ihrer Fürsten, der zu Aller Verderben immer weiter um sich greife, mit Gewalt abzustellen und die Obrigkeit, die ihre Macht überschreite, in die gesetzlichen Schranken zurückzudrängen." Aber dießmal waren die Edelleute nicht so willig, dem Grundsatze des bewaffneten Widerstandes beizutreten, wie früher, theils weil die meisten erlangt hatten, was sie wünschten, theils weil ihnen das Treiben der protestantischen Geistlichen selbst mißfiel, theils auch, weil viele an den eleganten Formen und dem glänzenden, nach französischer Sitte gebildeten Hofleben, wie es Maria einzuführen suchte, Gefallen fanden. Je mehr aber die Lust an Pracht und Luxus, an Hoffesten, Maskeraden und Bällen aufkam und selbst den Grafen Murray, den die Frommen bisher als Muster eines Mannes, „in dem das Bildniß Gottes sey," dargestellt hatten, mit sich fortriß, desto heftiger donnerte Knox von der Kanzel herab gegen die schottische „Jezabel" und ihren Hof, wodurch diese Verderbniß herbeigeführt werde, gegen die Edelleute, die der Sirenenstimme der Verführung folgten, und gegen das sündhafte Volk, das die Lehren des Antichrists nicht von Grund aus vernichte. Seine Worte trafen von der Kanzel wie ein zermalmendes Schwerdt und er hielt die eiserne Zuchtruthe der Kirche über den Häuptern der Hohen wie der Niedern. „Wir nennen die Königin nicht eine Hure," sagt er in der Reformationsgeschichte, „— obgleich ihre Hofdamen mehr hörten, als wir schreiben wollen — aber sie wurde erzogen in der Gesellschaft der niedrigsten Wüstlinge, ja sol-

cher Menschen, die Blutschande nicht höher anschlagen als ehrliche Leute den Umgang mit ihren rechtmäßigen Ehefrauen. — Was sie war und ist, weiß sie selbst am besten." — Auf dieselbe Weise zogen auch die übrigen Geistlichen fortwährend gegen weltliche Lust, gegen Tand und Eitelkeit, gegen „Hoffeste, Tänze und Hurerei" los und machten Kirche und Kanzel zur Lästerstube. Jeder Lebensgenuß, jede Aeußerung eines fröhlichen Sinnes wurde als sündhaft verdammt; strenge Entsagung und ein zerknirschtes Gemüth galten allein für Eigenschaften eines wahren Christen. Nach dieser ascetischen Moral beurtheilten und richteten sie die junge, lebensfrohe Königin, die durch Erziehung und Neigung an ganz andern Dingen Gefallen fand, so wie den Adel und das Volk. Wer es wagte, diese engen Schranken zu überschreiten, wurde auf der Kanzel mit Namen genannt und vor der ganzen Gemeinde seines Fehlers wegen zurecht gewiesen; der Zorn des göttlichen Gerichts ward über den Halsstarrigen herabgerufen und Wehe! und Verdammniß über diejenigen ausgesprochen, die durch ihr Beispiel den Schwachen verlockten.

Dieselbe Sprache, die Knox auf der Kanzel führte, ließ er auch in der Kirchenversammlung und bei andern Gelegenheiten vernehmen. Im Juni 1562 entwarf er im Namen der Versammlung eine Adresse an die Königin, worin er sagte, in Folge des furchtbaren Gerichtes, womit der Ewige den saumseligen Wächter bedroht, der das Schwerdt des Zornes nahe sieht und unterläßt, Fürsten und Herrscher zur Buße aufzufordern, fühle er sich berufen zu verkünden, daß das Reich sich gegenwärtig in einem so gottlosen Zustande befinde, daß, wenn nicht in Kurzem Besserungs- und Heilmittel angewendet würden, Gottes Hand nicht lange mehr zögern könne, in seinem Zorne zu schlagen das Haupt und den Schweif, die ungehorsame Königin und das sündige Volk. Die Quelle

alles Uebels aber sey dieser Götzen- und Bastarddienst, die Messe, nicht nur, weil Viele meinten, durch die Kraft dieses Götzendienstes Vergebung der Sünde zu erlangen, und daher in der Frechheit zu sündigen bestärkt würden, sondern auch, weil mit dem Denkmantel der Messe Hurer, Ehebrecher, Trunkenbolde, Gotteslästerer, Verächter des heil. Worts und der Sacramente und andere offenbare Uebelthäter geschützt und gehegt würden; „denn wird irgend ein Meßleser oder ernstlicher Beschützer derselben über einem solchen Verbrechen ergriffen, so kann keine Bestrafung erlangt werden, indem Alles dem Hasse seiner Religion zugeschrieben wird, und so werden verruchte Menschen in ihrem verruchten Wandel geduldet, eingehüllt und vertheidigt durch diesen abscheulichen Götzendienst." Diese Adresse fand jedoch so vielen Widerspruch von Seiten der protestantischen Edelleute, daß sie nicht überreicht wurde. — Freilich hatte Knox viele Ursache zur Unzufriedenheit, besonders als alle seine Mühe, das Kirchenvermögen ganz oder theilweise für die oben erwähnten Zwecke verwendet zu sehen, an der Habsucht des Adels und der Abneigung der Königin gegen ihn und seine Reformation scheiterte und er die protestantische Geistlichkeit der Dürftigkeit und dem Mangel preisgegeben sah. Man traf nämlich die Anordnung, daß Ein Drittel des ganzen Kirchenvermögens zur Vermehrung der Kroneinkünfte, zur Besoldung der Geistlichen und zur Erhaltung der Schulen verwendet werden sollte, während die beiden andern den gegenwärtigen Besitzern verblieben. Aber selbst diese Verfügung wurde noch durch allerlei Betrug bei der Aufnahme und Erhebung umgangen, und die Einkünfte der Geistlichen so geschmälert, daß dieselben nicht einmal den mittlern Ständen gleich standen. Darüber gerieth Knox in großen Unwillen und äußerte: „Ich sehe zwei Theile des Kirchenguts dem Teufel übergeben und den dritten Theil zwischen Gott und dem Teufel getheilt. O glück-

Digitized by Google

licher Diener des Teufels und elender Knecht Christi, wenn es nicht nach diesem Leben eine Hölle und einen Himmel gäbe. Hat die Königin mehr Recht an das, was sie vertheilte, oder was sie selbst behielt, als die Juden, die Christum kreuzigten, an seine Kleider, die sie unter sich theilten? — Für eure stummen Hunde waren früher zehntausend nicht genug, aber für die Knechte Christi, die mühsam sein Evangelium predigen, tausend Pfund! wie könnte man das ertragen!"

Uebrigens machte das unzarte Benehmen und die rücksichtslose Sprache der presbyterianischen Geistlichen auf den leichten, flüchtigen Sinn der Königin nur einen vorübergehenden Eindruck. Ihr heiteres Gemüth vergaß schnell die augenblickliche Kränkung und ihre lebensfrohe Gesinnung führte sie bald wieder zu den Freuden und Lustbarkeiten, die ihr durch lange Gewohnheit zum Bedürfnisse geworden waren, und die dann immer wieder von Neuem die Prediger zu derben Ausfällen reizten. Jagd und Falknerei gewährten ihr im Herbste großes Vergnügen, wobei sie hoch zu Roß die Gebirge und Schluchten von Argyle, Murray und Atholl durchstreifte. Die langen Winterabende verkürzte sie durch Gesellschaften, Bälle und Maskeraden, wobei es an nichts fehlte, was die Sinne zu ergötzen, den Geist zu beleben und die Phantasie aufzuregen vermag, wobei aber auch Maria nicht selten durch ihr freies Benehmen, durch Gefallsucht und übergroße Freundlichkeit gegen ihre Umgebung Anstoß gab. Die presbyterianischen Geistlichen, gegen deren puritanische Strenge sie sich sehr verging, fanden daher immer Gelegenheit, gegen den leichtfertigen Wandel und die frivolen Sitten Maria's zu eifern, woran sie dann gewöhnlich Ausfälle auf Götzendienst und Papstthum, durch die dergleichen herbeigeführt und gefördert werde, knüpften. Dieser Uebergang war um so natürlicher, als man die Verbindungen Maria's mit der katholischen Partei in Frankreich kannte und ihren geheimen, durch Jesuiten

vermittelten Verkehr mit dem Papste ahnete, wodurch selbst billig gesinnte und nachsichtige Protestanten sich beunruhigt fühlten. Der Ausgang des Religionskrieges, der um diese Zeit in Frankreich in voller Flamme stand, konnte für Schottland von Bedeutung werden, daher Maria und ihr Volk mit ganz verschiedenen Gefühlen den Gang desselben beobachteten, und erstere bei jedem Siege der katholischen Partei von Neuem den Gedanken einer Gegenreformation in Schottland aufgriff. Dieß beweist ein Brief, den sie Ende Januars 1563 an den Papst schrieb und worin sie versichert, daß ihr ganzes Streben bisher darauf gerichtet gewesen sey, ihr Volk, das zu ihrem großen Schmerze zu verdammungswürdigen Irrthümern sich habe verleiten lassen, wieder auf den rechten Weg zu bringen, daß aber die große Verderbtheit der Zeit ihr Unternehmen bisher mit geringem Erfolge gekrönt habe; sie bäte daher den heiligen Vater, es nicht ihrer Saumseligkeit zuzuschreiben, daß ihre Unterthanen die heil. römische Kirche noch nicht mit der schuldigen Ehrfurcht betrachteten; sie habe Prälaten ausgeschickt, um eine bessere Ansicht davon bei ihrem Volke zu erwirken, und sey bereit, kein Mittel und selbst ihr Leben nicht zu schonen, um dieses Ziel zu erreichen. Gleiche Gesinnung drückte Maria bald nachher in einem Schreiben an ihren Oheim, den Cardinal von Lothringen, aus, an den sie den Papst um nähern Aufschluß über ihre Absichten verwiesen hatte, und gibt auch hier ihren Abscheu vor der protestantischen Religion und ihren festen Vorsatz zu erkennen, eher ihr Leben zu opfern, als in etwas zu willigen, was der heil. römischen Kirche Schaden bringen könnte. Und doch gab sie zu der nämlichen Zeit, wo sie diese Briefe, die gewiß der treueste Abdruck ihrer innersten Gesinnung waren, schrieb, bei jeder Gelegenheit den Protestanten öffentlich die festeste Zusage, nichts Nachtheiliges gegen ihren Glauben unternehmen zu wollen, und bestrafte sogar den Erz-

Digitized by Google

bischof von St. Andrews, weil er gegen das Gesetz ein Hochamt gehalten hatte. Ist es demnach zu verwundern, wenn Knox und sein Anhang über solche Zweizüngigkeit mißtrauisch und erbittert wurden und die Königin trotz dieser öffentlichen Versicherungen als Feindin ihrer Religion ansahen und behandelten?

Die Katholiken kannten gleichfalls die Gesinnung der Königin und wußten wohl, daß ihre Verordnungen nicht der Ausdruck ihres Willens seyen. Sie wagten es daher hie und da, ungeachtet des Verbots Messen halten zu lassen, in der Hoffnung, durch die Nachsicht ihrer Monarchin der darüber bestimmten Strafe zu entgehen. Dieß geschah besonders häufig um Ostern 1563, weßhalb die eifrigen Protestanten, die vorher einen von Knox entworfenen Covenant geschlossen hatten, erklärten, sie würden jetzt keine Klage mehr wegen Verletzung der Religion vor die Königin und den Rath bringen, da es den Anschein habe, als treibe sie durch ihre öffentlichen Bekanntmachungen und Verordnungen nur ihren Spott mit den „Brüdern," sondern das Gesetz gegen die Messe selbst handhaben und die Götzendiener mit dem Tode bestrafen. Zum Beweise, daß es ihnen damit Ernst sey, ergriffen sie einige katholische Priester und warfen sie ins Gefängniß. Auf diese Nachricht ließ die Königin Knox vor sich kommen und fragte ihn, ob es nach seiner Lehre ihren Unterthanen gestattet sey, dem Arme der Gerechtigkeit vorzugreifen und das Schwerdt in ihre eigenen Hände zu nehmen? Da antwortete der Reformator, das Schwerdt der Gerechtigkeit gehöre Gott und sey Fürsten und Herrschern nur gegeben, um Frevler zu bestrafen und Schuldlose zu beschützen; verabsäumten sie aber diesen Zweck, so erlaube Gottes Gebot den Unterthanen, die Uebelthäter zu züchtigen und die Herrscher im Zaume zu halten, daß ihre Gewalt nicht Unschuldige treffe; Beispiele dafür liefere die heil. Schrift, „denn Samuel fürchtete sich nicht, Agag,

den fetten und ſtrotzenden König der Amalekiter, den Saul gerettet hatte, zu erſchlagen, noch ſchonte Elias Jezabel's falſche Propheten und Baal's Prieſter, obgleich König Ahab zugegen war. Phineas war keine obrigkeitliche Perſon und trug doch kein Bedenken, Cosbi und Zimri zu ſchlagen, als ſie unfläthige Hurerei trieben." Er rathe ihr daher, den Papiſten verſtändlich zu machen, daß ihre Frevelthaten nicht ungeſtraft hingehen würden, da in Folge der Parlamentsacte alle Richter verpflichtet wären, Meßtreiber und Meßhörer nach den Geſetzen zu beſtrafen, und zu bedenken, daß Unterthanen nur inſofern der Obrigkeit Gehorſam ſchuldig wären, als ſie dadurch nicht den Geboten Gottes zuwider handelten.

Je mehr die Hoffnung ſchwand, daß Maria ihrem Glauben entſagen würde, deſto lauter ſprach Knox gegen all ihr Thun und Treiben, und wählte dazu gewöhnlich die Kanzel. Die Gleichgültigkeit und Lauheit des Adels gegen die Religion und ſeine Abneigung gegen deren ſtrenge und läſtige Diener wurde der Verführung der Königin zugeſchrieben; den zunehmenden Luxus in Kleidung und Lebensweiſe der Frauen, „der Gottes Rache nicht allein gegen die thörichten Weiber, ſondern gegen das ganze Reich herabrufen würde," leitete Knox von dem leichtfertigen und eiteln Sinne der Gebieterin ab, und als endlich die Kunde im Volke erſchallte, Maria wolle ſich mit einem Papiſten vermählen, rief er mit donnernder Stimme den Zuhörern zu: „Wenn ihr zugebt, daß ein Ungläubiger das Oberhaupt unſerer Königin wird, ſo verbannet ihr Chriſtum aus dem Reiche, bringt Gottes Zorn über das Land und führt euch ſelbſt eine Peſt ein." Alle Verſuche Maria's, den Reformator durch Freundlichkeit und Bitten zu gewinnen, ſcheiterten an dieſem felſenharten, unbeugſamen Manne, der ihre Thränen eben ſo wenig beachtete, wie ihre Drohungen und ihren Zorn. Als ſie ihn einſt bat, wenn er in ihrer Aufführung etwas finde,

Digitized by Google

das ihm mißfalle, so möchte er es ihr allein sagen und nicht auf der Kanzel darüber sprechen, sie würde gewiß willig seine Ermahnungen anhörgn, da antwortete er, „wenn sie in die Predigt gehen wollte, würde sie erfahren, was ihm an ihr und Andern gefiele und mißfiele; oder wenn sie vorziehe, in einer besondern Stunde den Inhalt seiner Lehre, die er predige, kennen zu lernen, so sey er auch dazu bereit, aber an ihrer Kammerthüre zu warten und dann die Erlaubniß zu erhalten, ihr ins Ohr zu flüstern, was die Leute von ihr dächten und sagten, erlaube ihm weder sein Gewissen noch sein Beruf.“ Diese Erfahrungen belehrten sie, daß sie den Sinn dieses Mannes nicht beugen könnte, weßhalb sie ihn noch mehr haßte, als zuvor. Durch ihre Liebenswürdigkeit und Ueberredungsgabe war es ihr nach und nach gelungen, die meisten Edelleute so zahm zu machen, daß sie in der Ständeversammlung vom Mai 1563 nicht einmal auf Bestätigung der Parlamentsbeschlüsse vom Jahre 1560, wodurch die Einführung der Reformation erst legale Gültigkeit erlangt hätte, bestanden. Mit welcher Erbitterung mußte sie nun auf einen niedrig stehenden Mann blicken, der die Kraft und den Willen besaß, alle ihre Schritte zu tadeln und zu hemmen, besonders als sie vernahm, daß ihre beabsichtigte Vermählung Gegenstand seiner Rüge geworden sey! In einer Unterredung, zu der sie ihn fordern ließ, gab sie daher mit der ganzen Leidenschaftlichkeit und Heftigkeit ihres Charakters ihm ihren Groll und Haß zu erkennen und wurde durch die kühne und rücksichtslose Gegenrede des Reformators, womit er die Richtigkeit seiner Aeußerung zu beweisen suchte, so gereizt, daß sie vor Thränen, Schluchzen und „Heulen“ ganz außer sich kam, und Knorens Begleiter, Erskine von Dun, welchem Religionseifer auch nicht fremd war, es für nöthig hielt, sie durch freundliche Worte einigermaßen zu beruhigen, „während genannter Johann ohne die geringste Veränderung in seinem

Angesichte daneben stand." Der Ton, in welchem Knox diese Begebenheit erzählt, gibt einen merkwürdigen Beweis von der schonungslosen Strenge dieses Mannes. Als er aus dem Gemache der Königin in das Vorzimmer trat, wo die Hofdamen in ihrem prächtigen Putze saßen, redete er diese mit folgender Rede an: „Schöne Damen, wie angenehm wäre dieß euer Leben, wenn es nur immer so bliebe, und ihr dann am Ende mit allem diesen schönen Tande in den Himmel eingehen könntet, aber pfui! über den schuftigen Tod, der da kommen wird, ob wir wollen oder nicht; und wenn er einmal angreift, so werden schändliche Würmer mit diesem Fleische ihr Werk beginnen, mag es auch noch so schön und zart seyn, und die einfältige Seele, fürchte ich, wird so schwach seyn, daß sie weder Gold noch Geschmeide, weder Troddeln, noch Perlen oder Edelsteine mit sich forttragen kann."

Diese Züge werden hinreichen, das Mißverhältniß zwischen der schottischen Königin und dem Reformator anschaulich zu machen. Er selbst fand sein Betragen stets so sehr in der Ordnung, daß er dasselbe in seiner Reformationsgeschichte keineswegs zu mildern oder zu beschönigen sucht, sondern mit aller Härte im Ausdrucke wiedererzählt. Spätere Schriftsteller, darunter auch Hume, haben daher theils aus Abneigung gegen die presbyterianische Kirche und den Rigorismus der Geistlichen, theils aus Vorliebe für Maria diese Züge einseitig aufgefaßt und dargestellt und durch Spott und Satire einen Anstrich von Lächerlichkeit über den fanatischen Eifer des Knox und seiner Partei geworfen. Wir stimmen zwar mit dieser Darstellung keineswegs überein und betrachten das zweideutige Betragen der Maria und ihre geheimen Pläne, die bestehende Kirche zu ändern, als wesentliche Veranlassung dieses Mißverhältnisses, allein eben so wenig können wir, wie Maccrie und andere Lobredner des Reformators, in diesem Benehmen nur Muth, strenge Pflicht-

erfüllung und Vaterlandsliebe erkennen. Durch die beständigen Ausfälle und Invectiven gegen die Königin hatte die Geistlichkeit ihr Ansehen bei dem fanatisirten Volke so geschwächt, daß Knox ohne Gefahr und Furcht sich Alles gegen sie erlauben durfte, ja durch diese rücksichtslose Derbheit in den Augen der großen Menge, die dadurch die Hohen und Mächtigen auf gleiche Stufe mit sich gesetzt sah, nur gewann. Darum ließ sich Knox auch immer gerne von der Königin in geheimen Gesprächen Vorwürfe machen, um dann öffentlich über sie losziehen zu können und als Apostel gepriesen zu werden. Dabei lebte er freilich der Ueberzeugung strenger Pflichterfüllung, daß aber strenge Unduldsamkeit und ascetischer Rigorismus gegen alle Freuden des Lebens zu den Pflichten eines protestantischen Geistlichen gehöre, können wir eben so wenig einsehen, als wir es für Vaterlandsliebe gelten lassen können, wenn Knox öffentlich sagt, er unterwerfe sich der Maria, wie der Apostel Paulus sich Nero unterworfen habe, und fortwährend Liebe und Vertrauen zwischen Fürst und Volk zu zerstören suchte. Er beurtheilte Alles nach seinen beschränkten presbyterianischen Begriffen; was damit übereinstimmte, war recht und gut, was ihnen widerstrebte, List, Trug und Fallstricke des Bösen. Menschliche Gefühle und natürliche Regungen des Gemüths galten nichts in seinen Augen und die Thränen der papistischen Königin betrachtete er nur als Ausbrüche des Zorns, daß sie seinen Widerstand nicht bewältigen könne, oder als Heuchelei.

Von dieser Zeit an war Knox ganz und gar bei der Königin in Ungnade, die jetzt auch keinen Versuch mehr machte, ihn milder zu stimmen oder einzuschüchtern. Wie wenig aber dieß auf das Volk Einfluß hatte, beweist folgender Umstand. Im Herbste 1563 wurde ein Hochamt gehalten, als die Protestanten gerade das heil. Abendmahl feierten. Da drangen einige Eiferer in die königliche Kapelle, störten die

Digitized by Google

heilige Handlung und trieben den Priester mit Gewalt in die Flucht. Als Maria, die gerade von Edinburg abwesend war, davon Kunde erhielt, ließ sie zwei der Thätigsten ergreifen, um sie vor Gericht zu stellen. Dieß verdroß Knox so sehr, daß er ein fulminantes Rundschreiben an die einflußreichsten protestantischen Edelleute erließ und sie aufforderte, am Gerichtstage bewaffnet zu erscheinen, um ihre Brüder, die für die gerechte Sache gestritten hätten, gegen die Götzendiener zu beschützen. Dieses Schreiben wurde jetzt für hochverrätherisch erklärt, und Knox zur Verantwortung gefordert. Er folgte unerschrocken der Ladung, begleitet von Tausenden von Menschen, die alle Zugänge des Gerichtshauses besetzten und den Ausgang mit Ungeduld und Spannung abwarteten. Obgleich aber das Verhör in Gegenwart der Königin vor sich ging und viele der Richter, besonders Maitland, dem Reformator nicht hold waren, wurde er dennoch freigesprochen, weil man nicht wagte, an den Abgott des Volks Hand zu legen. Und doch hatte Knox durch die Art seiner Vertheidigung seine Schuld nicht vermindert. Auf die Anklage nämlich, daß er die Vasallen der Königin ohne deren Erlaubniß einberufen habe, antwortete er: „Wenn Alles, was ohne ihre Erlaubniß in Schottland geschah, Unrecht ist, so trifft dieser Vorwurf die ganze Reformation," und gegen die Beschuldigung, daß er Marien grausamer Absichten angeklagt habe, rechtfertigte er sich mit der Frage, „ob sie nicht wisse, daß die halsstarrigen Papisten Todtfeinde aller derer seyen, die das Evangelium Jesu Christi bekennen, und daß sie deren Vertilgung und die Ausrottung der reinen Lehre sehnlich wünschten," und schloß endlich mit der Behauptung, „daß die pestilenzialischen Papisten, durch deren Rath sie sich leiten lasse, Söhne des Teufels seyen und den Geboten ihres Vaters gehorchen müßten, der von Anbeginn ein Lügner und Mörder gewesen." Durch seine Heftigkeit gegen Maria entfremdete

ſich Knox viele der proteſtantiſchen Edelleute, die mit dem Hofe in gutem Vernehmen ſtanden, darunter beſonders Maitland und Murray, ſo daß letzterer beinahe zwei Jahre lang in offener Feindſchaft mit dem Reformator lebte, bis die Vermählung der Königin ſie einander wieder näher brachte. Während dieſer Zeit ſetzte Knox in ſeinen Predigten alle Rückſicht gegen die papiſtiſche Königin bei Seite und ſchonte auch keineswegs des glaubensſchwachen Adels. Er betete öffentlich auf der Kanzel: „Herr! reinige das Herz der Königin von dem Gifte des Götzendienſtes und befreie ſie von der Knechtſchaft des Satans, in der ſie befangen iſt. Iſt es aber dein heiliger Wille, daß ihr Herz verſtockt bleibe, ſo verkürze die Tage ihres Lebens," und in ſeiner Reformationsgeſchichte beſchließt er die Erzählung von dem ſündhaften Leben und der grenzenloſen Ausſchweifung, die Maria am Hofe eingeführt habe, mit dem Gebete: „Herr! blicke mit Mitleid auf uns, und befreie uns gnädig von der Tyrannei dieſer Hure!" Beſonders eiferte Knox und die ganze Geiſtlichkeit gegen die Vermählung der Königin mit dem Papiſten Darnley und unterſtützte mit aller Kraft die Unternehmungen Murray's und der übrigen Gegner dieſer Verbindung. Als aber die Ehe dennoch zu Stande kam und Darnley, den Proteſtanten zu Gefallen, bald nach der Trauung in St. Aegidien dem Gottesdienſte beiwohnte, führte Knox die Stelle der heil. Schrift an: „Ich will ihnen Kinder zu Fürſten ſetzen und Säuglinge zu Regenten. Kinder ſollen ihre Unterdrücker ſeyn und Weiber ſollen über ſie herrſchen," und bemerkte, daß Ahab von Gott geſtraft worden ſey, weil er ſein abgöttiſches Weib Jezabel nicht gezüchtigt habe. Der König ſah darin eine Anſpielung auf ſich, verließ in Wuth die Kirche und bewirkte, daß Knox von dem geheimen Rathe zur Verantwortung gezogen und ihm das Predigen auf einige Zeit unterſagt wurde. — Der Mangel an Raum geſtattet uns nicht, Knoxens Benehmen

gegen Maria während der tragischen Geschichten, die dieser Vermählung bald auf dem Fuße nachfolgten, im Einzelnen anzugeben. In dem Günstlinge David Rizzio sah er das Werkzeug des Antichrists, der die Königin verleitet habe, dem Bunde, den mehrere katholische Fürsten des Festlandes zur Ausrottung der Ketzerei geschlossen hatten, beizutreten, und billigte daher dessen Ermordung, um die sowohl er als sein Amtsgenosse Craig gewußt zu haben scheinen, weßhalb auf diese Zeit ein allgemeiner Buß- und Festtag ausgeschrieben wurde, um den Beistand des Himmels für das Unternehmen anzuflehen und die Gemüther auf das Außerordentliche vorzubereiten. Darum glaubte sich auch Knox in Edinburg nicht mehr sicher, als Maria ihrem Zorne gegen die Verschworenen, worunter selbst Lord Ochiltree, der Vater seiner zweiten Gemahlin, sich befand, den Lauf ließ und sie zur Flucht nach England nöthigte. Er begab sich ebenfalls dahin und kehrte erst nach Maria's Gefangennehmung wieder nach Edinburg zurück, wo er sich von Neuem als ihren heftigsten Gegner zeigte und bei allen Berathungen auf ihre Hinrichtung antrug. Die Schlacht von Langside und Maria's Flucht nach England krönten endlich das Streben des Reformators und führten die feste Begründung der presbyterianischen Kirche durch den Regenten Murray herbei.

4. Knorens letzte Lebensjahre, Tod und Charakter.

Am 23. Januar 1570 wurde der Regent Murray, mit dem Knox in letzter Zeit besonders befreundet war, und der um die Gründung der presbyterianischen Kirche in Schottland sehr große Verdienste hatte, von Hamilton von Bothwelhaugh erschossen. Die Nachricht traf Knoren eines Sonntags Morgens, als er sich gerade zur Predigt vorbereitete, und erschütterte ihn aufs heftigste. „Das Bild des Herrn," sprach er, „strahlte so herrlich in ihm,

Digitized by Google

daß es der Teufel und die gottlose Rotte, deren Fürst er ist, nicht ertragen konnten, wir aber schätzten dieses köstliche Geschenk nicht, darum hat ihn Gott in die Hände der Mörder und Verräther fallen lassen;" und in der Leichenrede, die er ihm am 14. Februar über die Worte: „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben," hielt, sprach sich sein Schmerz so aus, daß von mehr als dreitausend Menschen, die dem „guten Regenten" das letzte Geleit gaben, die meisten bis zu Thränen gerührt waren. Knox sah mit Recht in seinem Falle den Anfang großer Verwirrung für Kirche und Staat. Denn kaum war er todt, so wurde das ganze Land von zwei mächtigen Parteien zerrissen und alles Elend und alle Gräuel eines blutigen Bürgerkrieges über die unglückliche Nation ausgegossen. Die Familie Hamilton, an die sich Kircaldy von Grange und Maitland anschlossen, erhoben sich gegen die bestehende Regierung und suchten die Wiedereinsetzung Maria's zu bewirken. Die dadurch herbeigeführten Ereignisse, besonders der Abfall des tapfern Kircaldy, der mit Knox seit der Belagerung des erzbischöflichen Schlosses zu St. Andrews in den freundschaftlichsten Verhältnissen gestanden hatte und der protestantischen Sache stets eifrig ergeben gewesen war, machten auf den Reformator einen solchen Eindruck, daß er im October 1570 einen Schlaganfall erlitt, wodurch seine Sprache ihre vorige Kraft verlor und sein ganzer Körper geschwächt wurde. Dennoch blieb er stets derselbe und auf der Kanzel schien er sich jedesmal zu verjüngen. Da Kircaldy Befehlshaber des edinburger Schlosses war, so fand seine Partei selbst in der Hauptstadt viele Anhänger. Man stellte daher an Knox die Forderung, in den Kirchengebeten der Königin Erwähnung zu thun, und als er sich dessen weigerte und in seiner gewohnten derben Weise nach wie vor von ihr sprach, wurden mehrere anonyme Drohbriefe an ihn geschrieben und endlich bei der Kirchenversammlung Klage

gegen ihn erhoben, daß er nicht für Maria beten wolle, vielmehr sie bei jeder Gelegenheit lästere und eine Verworfene nenne. Knox ließ sich weder durch das Eine noch durch das Andere einschüchtern und brachte, seiner Gewohnheit gemäß, am nächsten Sonntage die Sache auf der Kanzel zur Sprache. „Er bete nicht für die Königin, weil sie nicht seine Gebieterin sey und er nicht zu den Leuten gehöre, die ihre Zunge für Silber oder für die Gunst der Welt feil böten; übrigens habe er sie keineswegs gelästert, sondern ihr nur die Verbrechen vorgeworfen, deren sie sich offenbar schuldig gemacht; er sey so wenig ein Lästerer wie Jesaias oder Jeremias und andere begeisterte Redner, von denen er gelernt habe, jede Schlechtigkeit kühn bei ihrem wahren Namen zu nennen; auch habe er sie nie eine Verworfene geheißen, noch ihr geflucht, sondern nur gesagt, daß Hoffart und Reue nicht in Einem Herzen wohnen könnten, und gebetet, daß Gott zum Besten seiner Kirche seine Allmacht ihrem Stolze entgegensetzen und sie und ihre Anhänger und Schmeichler in ihrer Gottlosigkeit verwirren möchte." Auf der Kanzel war Knox ein unüberwindlicher Gegner, weßhalb er auch alle Angriffe und Streitigkeiten, Alles, was ihm das Herz beschwerte, hier seinen Zuhörern mittheilte und gewöhnlich ein geneigtes Gehör fand. Die Kirche diente ihm nicht bloß dazu, eine vorübergehende Andacht zu wecken oder geistliche Belehrung über die Worte der heil. Schrift zu ertheilen, sondern er machte sie zu einem öffentlichen Platze, wo Alles verhandelt wurde, was Kirche und Staat betraf und wo er seine Ansichten und Aussprüche als unbestrittene Wahrheiten und Prophetenworte kundgeben konnte. Die Kanzel wählte er, wenn er einem Angriffe zu begegnen, eine Verleumdung abzuweisen oder eine Lästerung zu rügen hatte; — hier fühlte er sich heimisch, hier war er sich seines Uebergewichtes bewußt, hier kannte er den Eindruck seiner Stimme und seiner harten,

Digitized by Google

aber kräftigen Worte. Dieſes Bewußtſeyn belebte ſeine Rede und gab ihr jene Färbung von Kühnheit, prophetiſcher Weiſſagung und zermalmender Gewalt, die ſeine Gegner ſo ſehr fürchteten, und wodurch die Sache, die er vertheidigte, gewöhnlich ſiegreich blieb. Seine perſönliche Unerſchrockenheit machte dieſe Waffe noch eindringlicher und erhöhte die Macht ſeiner Worte. Zu keiner Zeit hat Knox die innere Kraft ſeiner Seele mehr gezeigt, als in dieſen Tagen der Noth und Gefahr. Sein Körper war ſeit dem letzten Schlaganfalle ſo geſchwächt, daß er ohne Stütze nicht mehr die Kanzel beſteigen konnte, daher er auch nur noch Sonntags in der Frühe predigte, faſt nie mehr ſein Haus verließ und mehrmals ſeinen Entſchluß ausſprach, an den Angelegenheiten der Kirche und des Staats keinen thätigen Antheil weiter zu nehmen. Aber ſobald er eine ernſtliche Gefahr für dieſelben erblickte, ſo vergaß er ſeine Schwäche und ſeine Vorſätze und trat derſelben mit der ganzen Energie ſeiner kräftigern Tage entgegen. Ob ſein eigenes Beginnen oder das ſeiner Partei getadelt wurde, — ob die Angriffe offen oder heimlich geſchahen, er ſtand immer da gerüſtet, ſie zurückzuſchlagen, und überzeugte ſeine Gegner, daß ſie ihre Zwecke nicht erreichen würden ohne Widerſtand, ſo lange er ſich regen und ſprechen könne. Kühn forderte er ſeine zahlreichen Widerſacher auf, gegen ihn eben ſo offen zu handeln, wie er ſein ganzes Leben lang gehandelt habe, und den unlautern Weg geheimer Verleumdung zu verlaſſen, „denn er habe doch gewiß nicht verdient, daß er in ſeinem hohen Alter noch gezwungen werden ſollte, mit Schatten und Fledermäuſen zu fechten, die das Tageslicht ſcheuen.“

Noch ſchlimmer wurde die Lage des Reformators, als im April 1571 die hamilton'ſche Partei ſich der Hauptſtadt bemächtigte und von da aus die Gegner, die in Leith ihr Standquartier aufſchlugen, bekriegte. Viele der

Digitized by Google

geachtetsten Einwohner Edinburgs verließen nun, theils freiwillig theils gezwungen, Haus und Gut, gaben Habe und Gewerbe dem Zufalle preis und flüchteten sich aus einer Stadt, wo Parteihaß und Leidenschaft ihr längeres Weilen gefährlich machten. Auch Knox sah sich endlich genöthigt, obwohl mit großem Widerstreben, den Bitten der ihm freundlich gesinnten Bürger nachzugeben und den Ort seiner bisherigen Wirksamkeit zu verlassen. Seine Freunde hatten zwar jede Nacht sein Haus beschützt und ihn, wenn er ausging, gleich einer Leibwache begleitet; als aber eines Abends eine Kugel durch das Fenster in Knorens Zimmer flog und sein Leben ernstlich bedroht wurde, forderten sie ihn selbst durch eine Deputation, an deren Spitze die übrigen Geistlichen standen, auf, für die Erhaltung seines theuern Lebens bedacht zu seyn. Gebeugt von Alter, Kummer und Krankheit, begab er sich alsdann nach St. Andrews, wo neue Feinde durch Kabalen und boshafte Verleumdungen ihm seinen Aufenthalt verbitterten und eine trübe Stimmung in ihm erzeugten, die sich in Allem, was er um diese Zeit schrieb, zu erkennen gibt. Er spricht darin häufig den Wunsch aus, den Leiden und Mühseligkeiten des Lebens entrissen zu werden, gebraucht sehr oft die Ausdrücke: „müde der Welt" und „dürstend nach dem Hingange" und setzte unter eine Predigt des David Ferguson, die ihm von der Kirchenversammlung zur Prüfung und Begutachtung mitgetheilt worden war, die Worte: „Johann Knox, mit erstorbener Hand, aber freudigem Herzen preiset Gott und seine Gnade, daß er ein solches Licht in unserer Finsterniß scheinen ließ." Nur auf der Kanzel bewahrte er selbst hier noch das alte Feuer, so daß Jakob Melville, einer seiner damaligen Zuhörer und nachmals selbst ein berühmter Theolog und Kanzelredner, von ihm meldet: „Bei Eröffnung des Textes war er ruhig, etwa eine halbe Stunde lang, aber wenn er zur Anwendung überging,

Digitized by Google

machte er mich so zittern und beben, daß ich die Feder, die ich, um Notizen zu machen, gewöhnlich bei mir führte, nicht mehr zum Schreiben halten konnte. Er war sehr schwach. Ich sah ihn jeden Sonntag langsam von der Abtei zur Pfarrkirche schleichen, mit einem Marderpelz um seine Schultern, einem Stabe in seiner Hand und geleitet von seinem guten, frommen Diener Richard Ballenden. Zwei Männer pflegten ihn auf die Kanzel zu führen, wo er sich gewöhnlich beim Anfange der Predigt anlehnte, aber ehe er zu Ende kam, war er so activ und rüstig, daß es schien, als wolle er die Kanzel in Stücke schlagen und aus derselben hinausfliegen."

Als im Juli 1572 ein Vertrag zwischen den feindlichen Parteien zu Stande kam, in Folge dessen die verbannten und flüchtigen Einwohner der Hauptstadt wieder in ihre Heimath zurückkehrten, da gedachten diese alsbald ihres verehrten Lehrers und Predigers und schickten einige Abgeordnete an ihn mit der Bitte, „wieder zu seiner Heerde zu kommen und seine Stimme von Neuem unter ihnen hören zu lassen." Er nahm den Ruf an, unter der Bedingung, „daß man seinem Munde keinen Zaum anlege," verließ mit seiner Familie am 17. August unter großem Geleite St. Andrews und betrat am nächsten Sonntage seine bekannte Kanzel wieder. Aber seine Stimme war jetzt so schwach, daß er kaum mehr von der Hälfte seiner Zuhörer verstanden werden konnte, weßwegen man ihm auf seine Bitte ein kleineres Local ausrüstete. Hier war es, wo er seinem gepreßten Herzen Luft machte, als Anfangs September die Kunde von der pariser Bluthochzeit nach Schottland gelangte und die letzten Tage seines Lebens mit tiefem Schmerze und Kummer füllte. Als er nämlich auf der Kanzel stand, raffte er alle seine Kräfte zusammen und donnerte mit prophetischer Stimme die Rache des Himmels „gegen jenen grausamen Mörder und falschen Verräther, den König von Frankreich," herab;

Digitized by Google

ja er forderte in voller Versammlung den französischen Gesandten Lecroc auf, seinem Herrn zu sagen, daß sein Urtheil in Schottland gesprochen sey, daß die göttliche Rache nie von ihm, noch von seinem Hause weichen werde, daß sein Name bei der Nachwelt verflucht seyn und kein Nachkomme, der aus seinen Lenden hervorgegangen, sein Königreich in Frieden besitzen solle." —

Die letzte öffentliche Handlung des Reformators war die Einführung seines Amtsnachfolgers Lawson bei seiner Gemeinde in der Kathedralkirche zu Edinburg am 9. Nov. 1572. Im Vorgefühle seines baldigen Todes nahm er hier feierlich Abschied, ermahnte seine Zuhörer zur Standhaftigkeit im Glauben und versicherte sie bei dem Namen dessen, dem er bald Rechenschaft ablegen müsse, daß er redlich unter ihnen gewandelt, ihnen das lautere Evangelium Jesu Christi in aller Einfalt gepredigt und niemals gestrebt habe, den Menschen zu gefallen, noch seine eigenen Neigungen zu befriedigen. Nach vollendeter Handlung schlich er, gestützt auf einen Stab und gelehnt an den Arm eines Dieners, schwankend die Straße hinab, auf welcher sich zu beiden Seiten seine Zuhörer aufgestellt hatten, begierig, noch den letzten Anblick ihres geliebten Lehrers zu genießen. Sie geleiteten ihn bis an sein Haus, aus dem er nie wieder lebendig herauskam.

Die letzten Tage des Reformators geben ein deutliches Bild von der inneren Kraft dieses Mannes und seinem edeln Charakter, der oft unter rauher Hülle verborgen war. Sie zeigen, daß das feste Bewußtseyn, nach Wahrheit gerungen, nach seiner Ueberzeugung gehandelt und seine Kräfte dem Bleibenden und Bessern gewidmet zu haben, beim Sterben eine Würde und Größe verleiht, die dem Menschen, dessen Sinn und Streben nach außen gerichtet ist, stets abgehen. Während seiner Krankheit ließ er sich täglich von seiner Familie abwechselnd die-

Digitized by Google

jenigen Stellen der Bibel vorlesen, die ihm am liebsten waren, und versammelte am 17. November seine Collegen und die übrigen Mitglieder der Kirchensession vor seinem Bette, um Abschied von ihnen zu nehmen. Er versicherte sie, daß er nur die reine und wahre Lehre Christi ihnen gepredigt und immer bloß die Sünde gehaßt habe, nie den Sünder, den er stets bemüht gewesen sey dem Herrn zu gewinnen, daß er nie Handel getrieben mit dem göttlichen Worte, sondern als treuer Haushalter bemüht gewesen sey, die Gaben, die ihm Gott verliehen, zu seiner Ehre ohne Ansehen der Person zu gebrauchen. — Dann trug er den Predigern Lindsay und Lawson auf, zu Kircaldy zu gehen und ihm zu sagen: „Johann Knox bleibt derselbe Mann in dem Augenblicke, da er den Tod erwartet, wie in den Jahren der Kraft, in denen Du ihn erkannt hast. Gehe in Dich und bedenke, daß weder der steile Felsen, auf den Du blindlings Dein Vertrauen setzest, noch die fleischliche Klugheit des Mannes (Maitland's), den Du für einen Halbgott hältst, noch der Beistand von Fremdlingen Dich schützen werden, sondern daß Du schmachvoll von Deinem Felsenneste herabgeschleppt und im Angesichte der Sonne an einen Galgen aufgehängt werden wirst, wenn Du nicht schleunig Deinen Wandel besserst und zur Gnade Gottes Deine Zuflucht nimmst." — „Des Mannes Seele ist mir theuer," fügte er hinzu, „und ich möchte nicht, daß sie zu Grunde gehe, wenn ich sie retten kann." — Kircaldy wurde anfangs bewegt, aber die Leidenschaften siegten in ihm und nur zu bald gingen Knoxens prophetische Worte an ihm in Erfüllung. — Am 24. November 1572 endigte Johann Knox im fünfundsechzigsten Jahre seines Alters sein mühevolles und thatenreiches Leben. Zwei Tage darauf wurde seine Leiche unter dem mächtigen Zudrange des Volks auf dem Kirchhofe zu St. Aegidien beigesetzt, und der neu gewählte Regent Morton sprach bei der Einsenkung des Sarges

das treffende Urtheil über ihn aus: „Hier liegt der Mann, der nie das Angesicht eines Menschen gescheut hat.“ —

Es ist keine leichte Aufgabe, ein richtiges Urtheil über die Persönlichkeit eines Mannes abzugeben, der sein Leben unter beständigen Parteikämpfen hinbrachte, wodurch gewöhnlich nur die herbste Seite der Welt zugekehrt wird, der ferner von den Zeiten der Reformation bis auf unsere Tage eine Menge Gegner gefunden hat, die auf die ungerechteste und gehässigste Weise sein Leben und seinen Charakter zu entstellen gesucht haben, und für den endlich auch wieder Verehrer und Bewunderer auftraten, die, von engherzigem Sectengeiste und Parteieifer beherrscht, ihn als einen fehlerlosen Glaubenshelden schilderten. Die große Menge seiner Gegner hat freilich seinen Namen mit einer Gehässigkeit bekleidet, welche die geringe Zahl der Bewunderer, deren Schriften größtentheils ein beschränktes Publicum haben, nicht abzustreifen vermochte; desto mehr wollen wir uns bestreben, nur der Wahrheit als Führerin zu folgen. — Wir glauben dabei am sichersten zu gehen, wenn wir diese Gegner nach ihren religiösen und politischen Ansichten ins Auge fassen und ihre Vorwürfe zur Basis unsers Urtheils machen. Es sind hauptsächlich: 1) Katholiken; 2) Anhänger der bischöflichen Kirche und 3) Verehrer der Maria Stuart und Streiter für den passiven Gehorsam der Völker. —

Wenn man bei den erstern die offenbaren Verleumdungen und boshaften Lügen abzieht, die Parteihaß und Rachsucht über den Charakter und Lebenswandel des schottischen Reformators ausgegossen haben, so beschränken sich ihre Vorwürfe hauptsächlich auf drei Punkte: übergroßen Eifer in Vertilgung der römischen Kirche, oder, wie er sich ausdrückte, des päpstlichen Götzendienstes, Unreinheit der Motive und Mangel an Gelehrsam-

keit. Daß der erste Vorwurf, wenn man ihn als solchen gelten lassen will, nicht ungegründet ist, hat die vandalische Zerstörung der Kirchen und Klöster bei Einführung des protestantischen Glaubens in Schottland zur Genüge gezeigt. Knox war von seinem ersten Auftreten bis zu seinem letzten Athemzuge ein fanatischer Feind der herrschenden katholischen Religion und ein mitleidloser, unnachsichtiger Verfolger ihrer Bekenner. Er kämpfte „gegen die Abgötterei und den Aberglauben" derselben mit Gefahr seines Lebens zur Zeit ihrer Macht, er eiferte gegen den letzten Rest derselben und gegen jede Spur einer Wiederkehr mit verletzender Härte unter Maria und ließ sich zur Zeit der blutigen Parteikämpfe während ihrer Gefangenschaft und Jakob's Minderjährigkeit als gebrechlicher Greis auf die Kanzel führen, um den Fluch Gottes gegen die Feinde der protestantischen Kirche herabzurufen. — Dagegen müssen wir hinsichtlich der Reinheit seiner Motive jeden Vorwurf und jede Verdächtigung entschieden zurückweisen. Nicht fleischliche Lust, um sich als Geistlicher verheirathen zu können, noch Neid gegen die Reichthümer und die Macht des Prälatenstandes, der in Schottland größtentheils nur dem Adel zugänglich war; nicht Ehrgeiz noch weltliches Trachten nach den Gütern dieser Erde — nein! keiner dieser bösen Dämonen führte ihn auf die Bahn, die er mit so großem Erfolge gegangen ist. Geleitet von der unwandelbaren Ueberzeugung, daß das, was er erkannt habe, Wahrheit sey, fühlte er sich berufen, die Unwahrheit mit aller Macht zu bekämpfen, ohne Rücksicht auf Menschen und menschliche Verhältnisse; der Geist, der in ihm lebte, trieb ihn; er glich aber keinem ruhigen, sanft hinfließenden Bache, der Unkraut und Blumen gleich wohlthätig bewässert, sondern einem reißenden Bergstrome, der durch Widerstand wächst und im eifrigen Streben Dämme und Klippen niederreißt, aber auch manche zarte Blüthe und

Digitized by Google

manches nützliche Kräutchen in den Abgrund stürzt. — Der dritte Vorwurf eines Mangels an Gelehrsamkeit mag nicht ganz ungegründet seyn, wenn man den schottischen Reformator mit vielen seiner Zeitgenossen auf dem europäischen Festlande vergleicht, mit denen er weder in Kenntniß des classischen Alterthums noch in theologischem Wissen sich messen konnte. Daher widmete er auch der gelehrten Schriftstellerei wenig Zeit, sondern trug nur Sorge, daß die besten Werke des Auslandes durch Uebersetzungen und Bearbeitungen seinen Landsleuten bekannt würden. Einen contemplativen Geist und eine lebendige Phantasie hatte ihm die Natur versagt und für seinen praktischen Verstand und seine rastlose Thätigkeit fand er in den bewegten Zeiten jener ereignißvollen Epoche Beschäftigung genug. Wo es galt, durch eine kräftige Sprache das Volk anzufeuern, den muthlosen Schaaren Vertrauen einzuflößen, Schlaffheit und Sünde zu geißeln, die Feinde seines Glaubens zu brankmarken, da war Knox an seinem Platze, nicht aber am Schreibpulte oder in den engen Schranken einer gelehrten Disputation. Seine schriftstellerische Thätigkeit war bloß auf das Praktische gerichtet; Briefe, Ermahnungsschreiben, polemische Abhandlungen, Beantwortung kirchlicher Fragen und Ausarbeitung der für die neue Kirche nothwendigen Glaubenssätze, Liturgien u. dgl. m. waren nebst der Geschichte der schottischen Reformation das Einzige, was von ihm in Druck erschien. In der Reformationsgeschichte sind die Thatsachen von einem ganz parteiischen Gesichtspunkte aufgefaßt und erfüllen den Leser durch die Härte des Urtheils und die Herbheit der Gesinnung mit Unbehagen, während die Form einen unschönen Geist und eine ungeübte Feder verräth. Zur Entschuldigung des Letztern kann man geltend machen, daß das Buch später mit manchen Abänderungen und Zusätzen im Publicum verbreitet wurde und mit großer

Digitized by Google

Uebereilung componirt worden war; zur Entschuldigung der Härte, daß es in Zeiten der Aufregung und unter großer Irritation des Geistes verfaßt ist. Es zeigt jedoch ganz den Stempel seines Verfassers und ist, trotz mancher Einwendung, sicher als ein Werk des Reformators anzusehen. Uebrigens trägt die Unwissenheit seiner Umgebung und die allgemeine Rohheit des Volks auch große Schuld, daß Knox diese Seite weniger ausbildete; denn außer Buchanan lebten damals keine bedeutenden Schriftsteller im Lande. —

Die Gegner der zweiten Art traten erst zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts auf, als Jakob mit ziemlicher Gewißheit für den Nachfolger der Elisabeth in England galt. Da man wußte, daß er gegen die presbyterianische Kirche und deren Geistlichkeit, die ihm seine Jugend verbittert hatte, sehr eingenommen war und der bischöflichen Kirchenverfassung als viel übereinstimmender mit seinen hohen Ideen von der königlichen Macht und Würde bei weitem den Vorzug gab, so suchten sich viele anglicanische Geistliche bei ihrem künftigen Herrscher dadurch zu insinuiren, daß sie in einem andern Tone von Knox sprachen, als seine Zeitgenossen, die bei aller Verschiedenheit der Ansichten doch stets die Reinheit der Gesinnung, die Energie des Charakters und die aufrichtige Frömmigkeit in ihm geachtet hatten. Sobald aber der feindselige Ton von den anglicanischen Bischöfen angestimmt war, fielen Schmeichler und Wohldiener des Königs in denselben ein, und je mehr die Ehrfurcht gebietende Persönlichkeit des Reformators in die Ferne gerückt wurde, und je schroffer die Resultate seiner Kirche unter einer rücksichtslosen, heftigen Geistlichkeit hervortraten, desto mehr nahm die Zahl seiner Feinde und Tadler zu. Im siebzehnten Jahrhundert, wo der Parteihaß sich so furchtbar in England äußerte, trafen alle Vorwürfe, die man gegen die presbyterianische und puritanische

Kirche erhob, vorzugsweise den schottischen Reformator, den man hauptsächlich als den Begründer derselben ansah und dessen Charakter alle jene Eigenschaften an sich trug, die man an ihr haßte und verabscheute, nämlich die demokratische Härte und Rohheit, die Verachtung aller weltlichen Hoheit und Würde, die rücksichtslose Strenge gegen jedes, auch geringere moralische Vergehen, das engherzige Eifern gegen alle Freuden und Genüsse des Lebens u. dgl. m. — Man hob einseitig und parteiisch diejenigen Züge und Eigenschaften aus Knorens Charakter hervor, die, einzeln dargestellt, ein sehr widerwärtiges Bild von seiner Persönlichkeit geben mußten: ein unausgebildetes, von den Schlacken der Rohheit, der Härte und mancherlei Leidenschaften nicht gehörig geläutertes Innere; Engherzigkeit in Beurtheilung alles Fremden, beschränkte Lebensansicht, wo Gewohnheiten und individuelle Meinungen gegen ihn ankämpften, Geringschätzung und Verkennung alles Schönen und Idealen, sofern es nicht mit der engen Moral und Dogmatik seiner Kirche übereinstimmte, ein Herz ohne tiefe und umfassende Liebe, ein Gemüth ohne hinreißende Wärme, eine Seele ohne poetischen Schwung und einen Geist ohne Phantasie; dagegen überging man die edeln und löblichen Eigenschaften entweder mit Stillschweigen, oder setzte sie herab, als da sind: ein kräftiger, männlicher Sinn, ein entschlossener Muth, ein streng sittlicher, tugendhafter Lebenswandel, reine Motive bei seinen Handlungen, ein heller und praktischer Verstand und ein treues Festhalten an Freunden, — wenigstens so lange sie an die Partei oder Sache sich anschlossen, der er beigetreten war. Von Apollo und den Musen war Knox freilich nicht begünstigt, weil er ihre Gaben nicht kannte und nicht zu schätzen wußte — und kein Sterblicher wird diese himmlischen Gaben je ungestraft verachten — aber eine rastlose Thätigkeit während eines langen Lebens zur Besserung und Belehrung

einer Nation, ein ſtarker Glaube, den er in Andern weckte, wie er ſelbſt davon durchdrungen war, ſtrenge Sittlichkeit und ernſte Bekämpfung der Schlaffheit und Unſittlichkeit, die ſich ſo oft in das Gewand der Kunſt und Poeſie hüllen, dieß ſind Eigenſchaften, die nicht gering angeſchlagen werden ſollten. —

Nun noch einige Worte über die dritte Klaſſe von Gegnern. — Da das Schickſal der unglücklichen Maria Stuart von jeher das Intereſſe von Künſtlern, Dichtern und Schriftſtellern aller Art erregt und in neuerer Zeit eine Anzahl Ritter begeiſtert hat, mit donquixottiſchem Heldenſinne für die Unſchuld und „Makelloſigkeit" dieſer Märtyrerin eine Lanze zu brechen, ſo iſt es nicht zu verwundern, daß ihr Zorn zunächſt den ſchottiſchen Reformator traf, der mit unwandelbarem Haſſe die katholiſche Königin verfolgt und noch wenige Monate vor ſeinem Tode, „als er ſchon mit Einem Fuße im Grabe ſtand," in einem myſteriöſen Briefe an Cecil ihre Hinrichtung angerathen hatte. Es ſtanden Leute auf, die, wie Whitaker, Knox einen fanatiſchen Brandmörder, einen heiligen Wilden, den Sohn der Gewaltthat und des Barbarismus, den glaubensſchwärmeriſchen Sachem der fanatiſchen Mohawks u. ſ. w. nannten, und es wurde Sitte, das Benehmen des ſchottiſchen Reformators ſeiner Königin gegenüber in das gehäſſigſte Licht zu ſtellen. Unſere eigene Darſtellung hat bewieſen, daß wir dieſes Benehmen keineswegs rechtfertigen wollen, allein das können wir nicht zugeben, daß man auf der einen Seite nur Recht, Unſchuld, Milde und gute Abſichten, auf der andern nur Härte, Schuld, Rohheit und feindſelige Geſinnung erkennen will. War auch ſein Betragen ungeziemend und vermeſſen und verletzte es den Anſtand und die Ehrfurcht, die er ſeiner legitimen Landesfürſtin ſchuldig war, ſo findet es doch Entſchuldigung in der Falſchheit, Doppelzüngigkeit und Gleißnerei, womit Maria ih-

Digitized by Google

ren Lieblingsplan einer Wiedereinführung der katholischen Religion in Schottland zu verheimlichen suchte, während sie an dessen Realisirung arbeitete, in der Mißachtung, in welcher die königliche Macht damals allgemein in Schottland bei Adel und Volk stand, und in der harten Intoleranz des sechzehnten Jahrhunderts, die allen Reformatoren und Kirchenschriftstellern eine herbe Sprache gegen Andersdenkende eingab, mochten diese hoch oder niedrig gestellt seyn. — Was endlich den Vorwurf betrifft, daß Knox Aufruhr und Empörung gepredigt, daß er die Brandfackel des Bürgerkriegs angezündet und daß er das heilige Band zwischen Herrscher und Volk gewaltsam zerrissen habe, so sind hierüber die Ansichten von jeher verschieden gewesen, und werden es immer seyn. Leuten, die den passiven Gehorsam als erste Tugend betrachten, gilt jeder Versuch, eine bestehende Verfassung in Kirche oder Staat, oder eine durch Zeit und Verhältnisse fest begründete Macht zu stürzen, für frevelhaft und strafbar, mag auch das Bestehende noch so schlecht, der Zweck der Neuerer noch so edel seyn. Ohne uns hierüber weiter in Erörterungen einzulassen, wollen wir nur im Allgemeinen bemerken, daß nach unserer Ansicht jedes Beginnen der Art erst durch den Zweck, nach dem gestrebt wird, durch die Beschaffenheit dessen, was man zu stürzen sucht, wie durch die Motive, von denen die Handelnden geleitet werden, sträflich oder löblich wird, und daß wir die Wohlthaten der Reformation zu innig fühlen, als daß wir Grundsätzen beitreten könnten, wodurch dieselbe unmöglich geworden wäre. Daß in einer feurigen Seele, wie die des schottischen Reformators, der den Drang nach Freiheit stärker empfand, als die meisten seiner Zeitgenossen, und der sich berufen fühlte, gegen jede Art von Knechtschaft und Unterjochung anzukämpfen, die schuldige Ehrfurcht bisweilen der Leidenschaft erlag, ist sehr begreiflich.

Digitized by Google

Knox war von kleiner Statur und schwächlichem Körper; seine Gesichtszüge waren strenge, und ein langer, auf die Brust reichender Bart gab ihm ein imposantes, ehrfurchtgebietendes Ansehen. Sein Bildniß führt dem Beschauer unwillkürlich die Scene vor die Seele, wo er Maria Stuart in ihrem Vorzimmer ausschilt. Die Beschwerden seines Lebens waren durch häufige Krankheiten und körperliche Leiden noch sehr erhöht und mochten auch viel zu der Morosität und Schwermuth seines Charakters beitragen, worüber er sich selbst häufig beklagte. — Er hinterließ von seiner ersten Gattin zwei Söhne, die sich dem geistlichen Stande widmeten, von der zweiten drei Töchter, die sich nachmals an Prediger verheiratheten, dennoch aber scheint sein Geschlecht früh ausgestorben zu seyn.

Digitized by Google

2.

Welche Kraft haben wir nach der Schrift der Auferstehung Jesu beizulegen?

Eine exegetisch-dogmatische Uebersicht der darauf bezüglichen Stellen des neuen Testaments.

Τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ. Paulus an die Phil. 3, 10.

Von

J. H. B. Lübkert,

Doctor der Theologie und Mitglied des holsteinischen Oberconsistoriums zu Glückstadt.

Die Auferstehung Jesu ist der geschichtliche Grund und Mittelpunkt der christlichen Kirche. Sie war auch, veranlaßt durch Jesum selbst (Matth. 28, 10.), von Anfang an ein Hauptmoment der apostolischen Verkündigung. Deßhalb ergänzten die Apostel die durch Judas Abgang verminderte Zwölfzahl durch die neue Einführung eines geeigneten Mannes, der mit ihnen ein Zeuge der Geschichte Jesu und besonders seiner Auferstehung werden sollte (Apostelgesch. 1, 22.); diese war das wichtigste Moment. Es handelte sich nicht darum, einen Lehrer aufzustellen, der die nöthigen Gaben, sondern einen Zeugen, der die eigene Erfahrung hatte a). Die Apostelgeschichte bestätigt dieß vielfältig. Den verheißenen und erschienenen Propheten, welchen ihr verworfen und getödtet habt, diesen Jesum hat Gott aufer-

a) Vgl. de Wette zu dies. Stelle im exeget. Handbuche.

wecket, deß ſind wir Alle Zeugen, ſagt Petrus in ſeiner Pfingſtrede (Apoſtelgeſch. 2, 32.; vgl. 10, 39—41.), und mit großer Kraft gaben die Apoſtel Zeugniß von der Auferſtehung des Herrn Jeſu, heißt es ſpäter (Apoſtelgeſch. 4, 33.). So begann und vollführte auch Paulus, nachdem er einmal vom Lichte des Chriſtenthumes erleuchtet und von dem Herrn ſelbſt zu einem Werkzeuge für ſeine heilige Sache auserkoren und gewonnen war (Apoſtelgeſch. 9, 1 ff. 22, 3 ff. 26, 9 ff.), ſeinen Apoſtelberuf ſtets mit der Verkündigung Jeſu, des auferſtandenen Heilandes. Daher ſprach er im piſidiſchen Antiochien zu den Juden: Und ſo verkündigen wir, daß Gott gerade dieſe Verheißung, welche unſern Vätern zu Theil geworden iſt, uns, ihren Kindern, erfüllet hat, indem er Jeſum auferweckte (Apoſtelgeſch. 13, 32 f.). Denn ſtatt hier ἐκ νεκρῶν zu ſuppliren (wie Luther und die meiſten Ausleger), mit Olshauſen und vielen Andern ἀναστήσας überhaupt von der Sendung Jeſu zu verſtehen, nach Analogie des Hebräiſchen הֵקִים oder הוֹצִיא, ſcheint durchaus kein Grund; wie oft wird nicht ἐκ νεκρῶν bei ἀναστῆσαι ausgelaſſen! und eben, daß V. 34. ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ſteht und die Rede wieder aufnimmt, was gewöhnlich, wie auch noch von Olshauſen, als Grund gegen dieſe Erklärung angeführt wird, ſcheint mir beſonders dafür zu ſprechen. — Auch zu den Heiden trat Paulus getroſt mit dieſer Botſchaft, und als unter den Philoſophen zu Athen nach ſeinen Vorträgen Streit ausbrach, kam das daher, daß er das Evangelium von Jeſu und von ſeiner Auferſtehung ihnen verkündigt hatte (Apoſtelgeſch. 17, 18.; vgl. 17, 3. 26, 23. 1 Kor. 15, 1. 1 Theſſ. 1, 9. f.).

Schon hieraus erhellt für jeden unbefangenen Beobachter zur Genüge, daß die Gewißheit der welthiſtoriſch-großen Begebenheit der Auferſtehung Jeſu von den

Todten im früheſten chriſtlichen Zeitalter allgemein und unbeſtritten angenommen wurde. Dagegen iſt die neuere und neueſte Zeit voll von Zweifeln: bald iſt, wie (von Venturini) in der natürlichen Geſchichte des großen Propheten von Nazareth, aus der ganzen heiligen Geſchichte ein ſchlechter Roman gemacht; bald, wie (von Reimarus) in den berüchtigten wolfenbüttler Fragmenten und auf ähnliche Weiſe von einem Candidaten von Horn in einer eignen kleinen, bald confiscirten Schrift, dieſe Begebenheit als ein von den Jüngern geſpielter Betrug dargeſtellt; bald, wie früher von Kaiſer in der bibliſchen Theologie und in unſern Tagen von Strauß im Leben Jeſu, eine alle hiſtoriſche Wahrheit in Mythus verkehrende Anſicht mit überraſchender Kühnheit geltend gemacht worden. Aber nichtsdeſtoweniger läßt ſich auch jetzt noch gegen alle Angriffe einer ungläubigen oder feindſeligen Kritik der Satz rechtfertigen und bis zur Evidenz nachweiſen, daß keine Thatſache der Welt mehr innere und äußere hiſtoriſche Gewißheit für ſich habe, als die Auferſtehung Jeſu [a]). Unwiderſprechlich redet das Zeugniß der ganzen apoſtoliſchen Kirche und die ohne ein ſolches Factum nach den hiſtoriſchen Verhältniſſen unmögliche Gründung derſelben [b]). Wir vertheidigen in dieſer Beziehung die Glaubwürdigkeit des neuen Teſtaments mit vollem Rechte ſo lange, bis das Gegentheil unleugbar erwieſen werden ſollte, was nicht zu befürchten iſt [c]); vielmehr haben die

---

a) Greiling's Worte im Leben Jeſu von Nazareth. Halle 1813. S. 416.

b) (Haſe) Hutterus redivivus. Pars IV. Soterologia. loc. XVI. de duplici statu. §. 100, 2. erſte Ausg. Leipzig 1829. S. 289.

c) Hoc ita revera evenisse, — tam diu defendemus, donec contrarium erit idoneis argumentis historicis (negare, dubitare, difficultates movere, res in facto positas non reddit infectas) comprobatum, aut testes eius rei indubitatae convicti erunt

Digitized by Google

neueſten (ſelbſt die von Strauß vorgebrachten) Einwendungen gegen dieſe Sache wieder gelehrt, daß man ſie nicht anders mit einigem Erfolge beſtreiten kann, als wenn man ſich Unbilligkeiten erlaubt, die man bei jeder andern alten Geſchichte tadelhaft finden würde a).

Bei unſerer vorliegenden Unterſuchung ſetzen wir Gewißheit des Factums voraus, um die Wichtigkeit deſſelben hervorzuheben. Es treten uns aber namentlich zwei ganz verſchiedene Auffaſſungsweiſen der Auferſtehung Jeſu entgegen, die von einer wunderbaren Wiederbelebung aus einem Scheintode, einer todähnlichen Ohnmacht (rationaliſtiſche Anſicht), und die von einer wirklichen Wiederherſtellung des durch den eigentlichen (phyſiſchen) Tod aufgehobenen Lebens (ſupranaturaliſtiſche Anſicht). Auf dieſer letztern beruht die folgende Betrachtung, und zwar aus dem einfachen, aber entſcheidenden Grunde, weil die bibliſchen Schriftſteller unverkennbar von einer wirklich erfolgten Auferſtehung reden. Auch kann die Annahme einer Kraft, δύναμις, eines mächtigen Einfluſſes der Auferſtehung Jeſu wohl nur bei der ſupranaturaliſtiſchen Auffaſſung derſelben beſtehen. Von dieſer δύναμις τῆς ἀναστάσεως ſoll gehandelt werden. Welchen wichtigen Einfluß

---

mendaciorum. — Dissensus eorum in meris περιστάσεσι fortuitis non arguit fraudis consensum manifestum in summa rei, h. e. in eo, Christum et revixisse et pluribus se varie conspiciendum praebuisse cum iisque humano ritu versatum esse. Act. X, 41. *Morus*, epitome theol. Christianae, part. IV. cap. II. sect. III. §. 3. (edit. IV. 1799.) p. 173 sq. Vgl. Bretſchneider, Handbuch der Dogmatik der evangel.-luth. Kirche, 2. Aufl. 2. Bd. 6. Kap. 1. Abth. §. 146.

a) Reinhard's Vorleſungen über die Dogmatik, herausgegeben von Berger. 3. Aufl. Sulzbach 1812. Locus VII. de Christo. §. 102. S. 381. Vgl. Stirm's Apologie des Chriſtenthums. Stuttgart 1836. 2. Abthl. 12. Brief. S. 614 f.

Digitized by Google

haben wir nach der Schrift der Auferſtehung Jeſu beizulegen?

In den Lehrbüchern und Handbüchern der Dogmatik pflegt dieſer Gegenſtand gewöhnlich berückſichtigt und mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt, in der Regel jedoch, wie es auch natürlich iſt, ziemlich kurz abgefertigt zu werden a); eine genauere, wo möglich vollſtändige Durchſicht der hierauf bezüglichen Stellen des neuen Teſtaments dürfte demnach nicht überflüſſig ſeyn, vielmehr ſowohl in Hinſicht Jeſu ſelber, als auch in Hinſicht ſeiner Bekenner manche bedeutſame Reſultate liefern.

Erſter Abſchnitt.

Was Jeſum ſelber betrifft und den Einfluß ſeiner Auferſtehung hinſichtlich ſeiner ſelbſt, ſo behauptet freilich Schleiermacher b) von dieſer Thatſache, wie von der Himmelfahrt Chriſti und von der Vorherſagung ſeiner Wiederkunft zum Gerichte, daß dieſelben mit der eigentlichen Lehre von ſeiner Perſon in keinem unmittelbaren und genauen Zuſammenhange ſtehen; bemerkt aber ſelbſt

---

a) Von den ältern kirchlichen Dogmatikern ſagt Hutter, Chriſtus ſey auferſtanden in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra secutura resurrectione, und Hollaz: Resurrexit Christus ad manifestandam victoriam suam de morte et diabolo impetratam, ad offerendum et applicandum omnibus hominibus fructus passionis et mortis suae. *Hutterus rediv.* l. l. Vgl. *Morus*, epitome l. l. Reinhard's Vorleſungen a. a. O. De Wette, bibliſche Dogmatik, 2. Aufl. Berlin 1818. §. 296. S. 266 f. Schleiermacher, der chriſtl. Glaube. 2. Bd. Berlin 1822. Zweite Seite. 1. Abſchn. 1. Hptſt. 1. Lehrſtück. Zuſatz. §. 120. S. 248 — 251. Bretſchneider's Handbuch a. a. O. Haſe, Gnoſis oder evangeliſche Glaubenslehre. 2. Bd. Leipzig 1828. S. 48 ff. und viele Andere.

b) Der chriſtl. Glaube a. a. O.

Digitized by Google

später a), daß nur ein unmittelbarer Zusammenhang jener Thatsachen mit der Lehre von Christo geleugnet werden solle, nicht jeder. Nur befriedigt das nicht, was er sodann über die Auferstehung bemerkt, und was weiter unten berücksichtigt werden soll.

I. Vor allen Dingen war die Wiederkehr Christi aus dem Grabe nothwendig, um seine eigene Weissagung wahr zu machen. Er hatte es oft und deutlich vorhergesagt, daß er leiden und sterben, aber am dritten Tage wieder auferstehen werde. Wäre nun die Auferstehung nicht erfolgt, so würde mit Recht seine Glaubwürdigkeit überhaupt zweifelhaft werden, während dieselbe durch dieses Ereigniß über alle Zweifel erhaben wird b).

Man hat diese Weissagung Jesu nicht anerkennen wollen c), aber sicherlich im Widerspruche mit den klarsten und zahlreichsten Schriftstellen. Es läßt sich bei den wunderbaren göttlichen Gaben der Kraft und Weisheit und Erkenntniß, deren Jesus schon als Knabe sich erfreute (Luk. 2, 40. 47. 52.) und die ihn als den verheißenen Messias charakterisirten (Jes. 11, 2.), von selbst schon annehmen, daß seine Zukunft ihm nicht unbekannt gewesen sey, und es darf uns nicht wundern, wenn er, der die Schrift und ihre Verheißungen und deren Auslegung kennen mußte (vgl. z. B. Ps. 16, 10. 110, 4. Jes. 53, 8. 10.), manche Stellen unleugbar auf sich selbst anwendete, (Luk. 4, 21. Joh. 5, 39.) oder durch seine Jünger, den

---

a) Ebendaselbst S. 251.

b) So bemerkt Morus, Christum hoc ipso facto comprobantem id, quod saepe praedixerat, dedisse insigne documentum ἀξιοπιστίας, quae ei concedenda est, quum in hoc ipso praedicando, tum in ceteris, quae se reducem in vitam praestiturum promisit. Io. XIV, 14. 15. Epitom. p. 175.

c) Bretschneider, Dogmatik, Th. 1. §. 80. hebt die Zweifel und Bedenklichkeiten scharf hervor. Olshausen, Commentar, 2. Bd. 2. Aufl. S. 512 ff. setzt ihre Wahrheit gut auseinander.

Digitized by Google

Petrus zumeiſt, auf ſich anwenden ließ, (Apoſtelgeſch. 2, 31. 1 Petr. 2, 23—25.), — wenn er ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung vorherſah und vorherſagte. Allein es kommt hier auf die ſolche Ausſagen Jeſu enthaltenden Stellen ſelbſt an.

Dazu hat man gewöhnlich auch das ſogenannte σημεῖον Ἰωνᾶ (Matth. 12, 39.) gerechnet; allein ohne Noth. Ich muß freilich geſtehen, daß mich weder die Gründe für dieſe Deutung, welche Olshauſen, noch die Gründe dagegen, welche de Wette am beſten aus frühern Exegeten zuſammenſtellt, befriedigen, aber ich vermag noch weniger zu begreifen, wie Olshauſen am Schluſſe ſeiner Erklärung ſagen konnte: „Die neuerdings a) verſuchte Erklärung dieſer Stelle, der zufolge das σημεῖον Ἰωνᾶ ſeine Predigt an die Niniviten ſeyn ſoll (wonach denn V. 40. zu einer von Matthäus mißverſtandenen Auffaſſung der Worte Jeſu gemacht wird), iſt aus einer totalen Verkennung des ganzen Zuſammenhanges hervorgegangen und widerlegt ſich hinlänglich ſelbſt.“ Das iſt in der That eine auffallende Behauptung! Denn gerade der ganze innere Zuſammenhang und die Verbindung der einzelnen Sätze in dieſer Stelle ſprechen am augenſcheinlichſten gegen die Erwähnung der Auferſtehung Chriſti, aber zugleich auch nicht für eine mißverſtandene Auffaſſung der Worte Jeſu vom Matthäus, ſondern für die Unechtheit des vierzigſten Verſes. Derſelbe iſt, meiner Anſicht nach, eine ſpätere Gloſſe von der Hand eines Mannes, der das σημεῖον Ἰωνᾶ nicht verſtand. Es bleibt allerdings immer bedenklich, den Schwierigkeiten einer Stelle durch Annahme ihrer Unechtheit auszuweichen, aber hier ſcheint mir kein

a) Neuerdings? Die Erklärung iſt ziemlich alt und beſonders ſchon von Eckermann in ſeinen theol. Beiträgen, wie in der Erklärung aller dunkeln Stellen des neuen Teſtaments vorgetragen worden.

Digitized by Google

anderer Ausweg zu seyn. Denn daß von Jesu hier nicht seiner Auferstehung erwähnt worden seyn kann, erhellt 1) aus der Parallelstelle beim Lukas (11, 32.), wo das, was hier (V. 40.) steht, gänzlich fehlt; 2) aus Matth. 16, 4., wo abermals σημεῖον Ἰωνᾶ vorkommt, aber ohne alle Hindeutung auf des Wallfisches Bauch und ohne einen denkbaren Grund, daß Christus seine Auferstehung habe meinen können, und endlich 3) ganz vornehmlich aus der doppelten Parallele zwischen Jonas und Salomo und zwischen den Niniviten und der Königin von Saba, welche Parallele in der zweiten Hälfte sonderbar kahl und hinkend seyn würde, wenn in der ersten der Auferstehung Christi Erwähnung geschähe.

Aber es fehlt an andern deutlichen Stellen nicht. Nachdem Jesus einmal von seiner messianischen Würde und Bestimmung unverhohlen zu seinen Jüngern gesprochen und sie gefragt hatte: Wer sagen die Leute, und wer saget ihr, daß ich sey? (Matth. 16, 13 ff.) und Petrus, als Wortführer der übrigen Apostel, glaubensfreudig bekannt hatte: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn! (V. 16.; vgl. Joh. 6, 68. 69.) — von der Zeit an redete er nun auch von seinem ihm nahe bevorstehenden Schicksale zu ihnen, und zwar nicht etwa nur von seinem Tode, sondern fast immer zugleich von seiner Auferstehung, bald mit der Bestimmung des dritten Tages, bald ohne dieselbe. Zuerst geschah dieß eben bei dieser Gelegenheit; denn Jesus erklärte den Jüngern gerade heraus, wie er müsse hin gen Jerusalem gehen und viel leiden von den Aeltesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und getödtet werden und am dritten Tage auferstehen (V. 21.; vgl. Mark. 8, 31. Luk. 9, 22.). Später hören wir dieß öfter, so wie sich dem Herrn etwa eine Veranlassung dazu darbieten mochte. Eine solche gab ihm seine Verklärung, wobei Petrus (2 Petr. 1, 16—18.), Jakobus und Johannes als

Zeugen zugegen waren, wovon ſie aber nichts ſagen ſollten, bis des Menſchen Sohn von den Todten auferſtanden ſey (Matth. 17, 9.; vgl. Mark. 9, 9.). In der Parallelſtelle des Markus iſt (V. 10.) deſſen Zuſatz merkwürdig, daß die Jünger ſich einander fragen: Was iſt doch dieſe ſeine Auferſtehung von den Todten? Denn daß dieſe Frage ſich darauf, nicht auf die Auferſtehung der Todten überhaupt, (welche ihnen ja nicht unbekannt ſeyn konnte), beziehe, kann nicht bezweifelt werden. Nach ſeiner Ankunft in Galiläa wiederholte Jeſus dieſelbe Verkündigung und erweckte dadurch Betrübniß bei ſeinen Jüngern (Matth. 17, 22. 23. Mark. 9, 31.). Mit beſonders feierlichem Ernſte aber legte er ihnen dieß Alles ans Herz, als er die letzte Reiſe nach Jeruſalem mit ihnen antrat, wohl wiſſend, daß er davon nicht wieder zurückkehren werde. Siehe, ſprach er, wir ziehen hinauf gen Jeruſalem, und es wird nun Alles vollendet werden, was die Propheten geweiſſagt haben und was auch von mir ſelber ſchon öfter iſt in Erinnerung gebracht worden (Matth. 20, 17—19. Mark. 10, 32—34. Luk. 18, 31—33.). Die Jünger freilich waren noch immer ſo fern von dieſer Vorſtellung, daß ſie der keines vernahmen und ſolche Rede ihnen verborgen war; (Luk. 18, 34.) aber bald ſollte die Erfüllung alles Vorausgeſagten ihnen die Augen öffnen. Hierher gehört auch jenes kurze, aber anſprechende Gleichniß: Wahrlich, wahrlich ich ſage euch: es ſey denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und erſterbe, ſo bleibt es allein; wo es aber erſtirbt, ſo bringet es viele Früchte (Joh. 12, 23. 24.; vgl. die Ausdrucksweiſe betreffend 1 Kor. 15, 36. 37.). Die Anwendung liegt nahe: ſo muß auch ich meinen Leib dem Grabe preisgeben und ſcheinbar meine Wirkſamkeit vernichten (vgl. Joh. 9, 3.), aber nur, um durch meine Wiederkehr ins Leben deſto größere Wirkungen

by Google

für alle Zeiten und Geschlechter der Erde hervorzubringen. — Ferner ist anzuführen die ganze Reihe der herrlichen, seelenvollen Trost- und Vorbereitungsreden bei und nach der Einsetzung des Abendmahls, wie uns der Jünger, den der Herr lieb hatte, solche aufbehalten hat. Wäre darin bloß die Hindeutung auf Jesu Tod und die sichere Vorherbestimmung der Nähe desselben enthalten, so dürfte diese sich, auch ohne die Annahme besonderer göttlichen Voraussicht, aus der ganzen damaligen Lage und dem Gange der Umstände wohl erklären lassen. Etwas Anderes aber ist es, wenn auch Anspielungen auf die Auferstehung vorkommen; und diese sind unverkennbar, wenngleich bald in größerer, bald in geringerer Klarheit, und ohne die Andeutung des dritten Tages, die überall (mit Ausnahme von Joh. 2, 19. 20.) beim Johannes nicht vorkommt. Jesus verheißt den Jüngern nach seinem Abgange den Tröster, den Geist der Wahrheit, daß er ewig bei ihnen bleiben werde. Aber, setzt er hinzu, auch insofern will ich euch noch nicht als Verwaiſete zurücklassen, als ich selber wieder zu euch komme. Nach kurzer Frist wird die Welt mich nicht mehr sehen, aber ihr sollt mich wiedersehen, denn ich lebe und ihr sollt auch leben (Joh. 14, 18. 19.) und Jedem, der mich liebt, werde ich mich offenbaren (V. 21.). Fürchtet euch nicht! es sollte euch vielmehr freuen, daß ich gesagt habe: „ich gehe hin und komme wieder zu euch" (V. 28.). Die alte Erklärung nämlich von Jesu Auferstehung, welche die neuern Exegeten wegen mancher Schwierigkeiten fast einstimmig verlassen haben, ist von de Wette mit Recht wieder aufgenommen und vertheidigt, wenn auch in einem gewissen Doppelsinne (vom leiblichen Wiedersehen des auferstandenen und vom geistigen Anschauen des lebendigen Christus), der wieder bedenklich macht. Mir aber scheint es, daß nicht nur der Wortsinn es verlangt, sondern daß auch

Jeſus gerade hier, wo die Jünger ſo ſehr des Troſtes bedurften, gewiß nicht davon ſchwieg. Indeſſen hielten ſich die Jünger bei dieſen Reden ihres Meiſters faſt immer nur daran, daß er auf ſeinen Tod, ſeinen Hingang, ſie vorbereite; der Schmerz darüber umflorte ihren Blick, daß ſie die troſtreiche Hinweiſung auf ſeine Wiederkehr nicht erkennen mochten; er begann darum abermals und immer deutlicher von dieſem Gegenſtande, welcher natürlich ſeine Seele ganz erfüllte, zu reden, (16, 5 ff.) und ſchloß mit der ſchönen Perikope *μικρὸν — καὶ πάλιν μικρόν* (V. 16 ff.). Wiederum verſtehen ihn die Jünger nicht. Was iſt das, daß er zu uns ſagt: über ein Kleines, ſo werdet ihr mich nicht ſehen, und aber über ein Kleines, ſo werdet ihr mich ſehen? Aber ihre Vorurtheile ermüden ſeine Geduld nicht. Mit dem Gleichniſſe vom Weibe, das ihrer Stunde nahe iſt, bezeichnet er den Zuſtand der Jünger und ſpricht: Ihr habt auch jetzt Traurigkeit; aber ich will euch wiederſehen, und euer Herz ſoll ſich freuen und Niemand ſoll eure Freude von euch nehmen (V. 22.). Deutlicher konnte ſich doch der Herr nicht ausdrücken; nichtsdeſtoweniger hat man dieß Wiederſehen erklären wollen vom Wiederſehen im ewigen Leben; aber wie wenig paßt dazu das *μικρόν*, und wie leer würde dieſe Tröſtung eben jetzt für die Jünger geweſen ſeyn!

Inzwiſchen waren dieſe und ähnliche mehr im Vertrauen geſprochene Aeußerungen Jeſu nicht im Kreiſe ſeiner Jünger geblieben, ſondern auch anderweitig verbreitet und gemißdeutet worden, ſo daß ſie ſogar im Munde der falſchen Zeugen als Anklage gegen ihn dienen ſollten. Er hat geſagt, ſprachen dieſelben, ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in dreien Tagen denſelben wieder aufbauen (Matth. 26, 61.; vgl. Mark. 14, 58.). Selbſt zur Verſpottung des

Digitized by Google

Sterbenden brachte die Bosheit dieß wieder vor (Matth. 27, 40.; vgl. Mark. 15, 29.). Es wurde dabei Bezug genommen auf einen Ausspruch Christi, der, nach Johannes Bericht, in viel frühere Zeit, in den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu fällt und bei Gelegenheit der bekannten Tempelreinigung vorkommt, welche von den drei ersten Evangelisten aber erst kurz vor der Leidensgeschichte, nach dem letzten, feierlichen Einzuge in Jerusalem, erzählt wird (Matth. 21, 12. 13. Mark. 11, 15—17. Luk. 19, 45. 46. und Joh. 2, 18—22.). Die von messianischer Würde und Vollmacht zeugende That der Tempelreinigung Jesu hatte Erstaunen erregt; daher sprachen die Juden: Was zeigest du uns für ein Zeichen, daß du Solches thun mögest? Und Jesus antwortete: Brechet diesen Tempel und am dritten Tage will ich ihn aufrichten. Er redete aber von dem Tempel seines Leibes. Da er nun auferstanden war von den Todten, gedachten seine Jünger daran, daß er dieß gesagt hatte (Joh.). Als Beweis konnte diese Aussage der falschen Zeugen unmöglich gebraucht werden; auch schämte sich der Hohepriester, weiter darauf einzugehen; allein der Inhalt war den jüdischen Obersten nicht gleichgültig, sey es nun, daß sie wirklich die Wahrheit ahneten, oder daß sie, wie sie wenigstens vorgaben, einen Betrug fürchteten. Auf ihre Veranstaltung wurden Hüter bei dem Grabe Christi bestellt, denn sie sprachen zum Pilatus: Wir haben gedacht, daß dieser Verführer sprach, da er noch lebte, „ich will nach dreien Tagen auferstehen" (Matth. 27, 63. 64.). Und so haben wir selbst ein Zeugniß aus dem Munde seiner Feinde für seine Weissagung.

Nach so vielen deutlichen Stellen aus allen vier Evangelisten darf kein unbefangener Leser der heiligen Geschichte zweifeln, daß Jesus, wie seinen Tod, so auch seine Rückkehr ins Leben vorhergewußt und vorausgesagt

Digitized by Google

habe. Es mußte alſo der Erfolg ſeine Vorausbeſtimmung rechtfertigen, oder es ſah bedenklich aus um ſeine Glaubwürdigkeit, und die Jünger mußten, wenn ſie auch ohne ſeine Wiederkehr in ihre Mitte noch ſo feſt von der Wahrheit ſeiner Lehre und von der Heiligkeit ſeines Wandels überzeugt waren, doch an ihm irre werden und ſeine göttliche Würde bezweifeln, wenn er in einer ſo wichtigen Sache ſich ſelbſt geirrt oder ſie getäuſcht hätte. In dieſer Hinſicht ſagt Schleiermacher ſehr wahr a) (aber das iſt denn auch das Einzige, was er bemerkt): „Ich ſehe nicht ein, wie man die Auferſtehung Chriſti als buchſtäbliche Thatſache leugnen kann, ohne zugleich die eigenthümliche Würde Chriſti zu leugnen, deßhalb nämlich, weil ſeine nächſten und unmittelbarſten Jünger davon als von einer äußern Thatſache reden. Sollen ſie nun hierin geirrt haben, ſo bekommt ihr ganzes Zeugniß von Chriſto dadurch eine ſolche Unzuverläſſigkeit, daß Chriſtus, als er ſie wählte, nicht muß gewußt haben, was in dem Menſchen war. Oder ſollte Chriſtus es gewollt und veranſtaltet haben, daß ſie innere Erſcheinungen mußten für äußere Wahrnehmungen halten, ſo ſcheint mir auch dieſes ſeiner höheren Würde nicht angemeſſen, daß er ſoll genöthigt geweſen ſeyn, ein unentbehrliches Motiv des Glaubens auf eine Täuſchung zu gründen.“

Früher allerdings hatten die Jünger jene Reden und Andeutungen Jeſu nicht recht verſtanden, und bei der erſten Trauer über ſeinen Verluſt dachten ſie wohl an das Alles nicht (Joh. 20, 9.), aber mit der Rückkehr der ruhigen Ueberlegung und nach gegenſeitigem Austauſch ihrer Urtheile würden gar bald die weiſſagenden Worte Jeſu in ihrer Erinnerung wiederaufgetaucht ſeyn. Wirklich fielen ihnen dieſelben auch wieder ein, als ſie in der

a) Der chriſtl. Glaube a. a. O. S. 251.

Digitized by Google

Auferstehung Jesu die ruhmvollste Erfüllung sahen, obgleich sie anfangs die allzu frohe Botschaft kaum zu glauben wagten (Luk. 24, 11.), vor Bestürzung über ein Glück, deß sie sich nicht versehen hätten. Schon der Umstand, daß sie nach dem Grabe eilten, nicht die Frauen allein, sondern auch Andere mit ihnen (Matth. 28, 1. Luk. 24, 1.), namentlich auch Petrus (Luk. 24, 12.) und Johannes (Joh. 20, 2. 3 ff.), ist ein Beweis, daß Ahnung dessen, was geschehen sollte, gegründet auf früher erhaltene wenig beachtete Winke, sie leitete. Wurden gar jene Vorhersagungen in ihre Erinnerung zurückgerufen (Matth. 28, 6. Luk. 24, 5.), so kehrten sie auch desto lebhafter in ihre Seele zurück, und sie gedachten an seine Worte; (Luk. 24, 8. 21. Joh. 2, 22.) wie denn auch Jesus selber sich darauf berief (Luk. 24, 44. 46.) und ihnen auf die unverdächtigste und keinen Zweifel zulassende Weise die Ueberzeugung gab, daß er lebe (Matth. 28, 9. 10. 16 ff. Mark. 16, 9. 12. Luk. 24, 13 ff. 36 ff. Joh. 20, 14 ff. 19 ff. 24 ff. 21, 1 ff. Apostelgesch. 10, 41. 1 Kor. 15, 5 ff.). Und wie nun die überzeugten Jünger ihrem auferstandenen Herrn mit größerem Eifer, mit doppelter Glaubenstreue anhängen mußten: so muß überall die Glaubwürdigkeit dessen gültig seyn, der auf eine so erhabene, wunderbare Weise sein Wort wahr zu machen wußte.

II. Daraus ergibt sich denn zugleich schon, wie die Auferstehung der glänzendste Beweis der messianischen Würde Jesu, des Sohnes Gottes, seyn mußte, wie dieß in vielen Stellen der heiligen Schrift insbesondere und mit Nachdruck hervorgehoben wird. Hier sind die Bemerkungen anzuführen, welche Schleiermacher beibringt, um darzuthun, daß weder vermöge des Göttlichen in Christo diese Thatsache nothwendig geworden, noch daß aus derselben das Seyn Gottes in ihm könne

eingeſehen und nachgewieſen werden. „Denn," ſagt er a), „was das Letzte betrifft, ſo könnte die göttliche Kraft Chriſti, wenn nicht auch andere Beiſpiele vorhanden wären, noch weit eher eingeſehen werden aus den Todtenerweckungen, die er ſelbſt verrichtete, als aus ſeiner eigenen. Denn da der Zuſtand des Todes eine vollkommene Unthätigkeit der menſchlichen Natur iſt, und das Göttliche in Chriſto ſich nur durch die Vereinigung mit der menſchlichen Natur als ein beſonderes offenbart, ſo bleibt es immer ſchwierig, zu behaupten, die Auferſtehung Chriſti ſey ein Werk des Göttlichen in ihm ſelber, wie denn auch der durchgängige Gebrauch der Schrift iſt, die Auferweckung Chriſti Gott ſchlechthin zuzuſchreiben, durch göttliche Kraft aber ſoll auch die Auferſtehung aller Menſchen bewirkt werden." — — „Eben ſo klar aber iſt es auch, daß das Seyn Gottes in Chriſto eben ſo wenig ſeine Auferſtehung kann nothwendig gemacht haben, als es ſeinen Tod verhindert hat, ſondern Chriſtus hätte eben ſo gut auch ohne dieſes Zwiſchenglied unmittelbar können zur Herrlichkeit erhoben werden." — — „Ja, man darf auch nicht überſehen, daß Paulus die Auferſtehung nicht hätte dürfen, ſo, wie er thut, als eine Gewährleiſtung für unſere eigene Auferſtehung anführen, wenn er geglaubt hätte, daß ſie nothwendig und ausſchließlich mit dem eigenthümlichen Seyn Gottes in Chriſto zuſammenhänge." Man kann alle dieſe Sätze zugeben und doch die Nothwendigkeit behaupten, daß die eigentliche Meſſiaswürde Jeſu der feierlichen göttlichen Beſtätigung bedurfte und daß dieſe nicht überzeugender gegeben werden konnte, als durch die Auferſtehung.

Die Juden hatten früher ein Zeichen vom Himmel begehrt, und Jeſus hatte es ihrem Unglauben verweigert (Matth. 12, 38 ff. Mark. 8, 11. 12. Luk. 11, 29.;

a) a. a. O. S. 248 ff.

vgl. Joh. 4, 48.), jetzt aber, durch seine Auferstehung, ward ihnen ein Zeichen gegeben, dem nicht widersprochen werden durfte. Mit boshaftem Spotte hatten sie, da er sterbend am Kreuze hing, sein Herabsteigen von demselben (also seine Selbsterrettung, seine Besiegung des Todes) als Merkmal und Beweis seiner messianischen Sendung aufgestellt und von ihm gesagt: ist er der König Israels, so steige er nun vom Kreuze, und wir wollen an ihn glauben (Matth. 27, 40. 42. Mark. 15, 32. Luk. 23, 35. 37. 39.). Und es geschah, was sie nicht erwartet hatten, so daß sie nach der Bedingung, welche sie selbst gestellt hatten, gezwungen gewesen wären, an ihn zu glauben. Aber ihr Sinn war verstockt. Daß aber bei den Verehrern Jesu nun weiter kein Zweifel, wer ihr Herr und Meister sey, übrig bleiben konnte, ergibt sich von selbst (Joh. 20, 16. 28. 31.), um so mehr, da Jesus selber schon früher gerade auf dieß Ereigniß als auf einen Beweis für seine höhere göttliche Bevollmächtigung hingewiesen hatte (Joh. 2, 18. ff.).

Man könnte sich auf den ersten Anblick leicht versucht fühlen, auch das ὑψοῦσθαι Christi auf seine Erhöhung durch die Auferstehung zu beziehen. Wirklich heißt es in dieser Rücksicht von Christus, er sey τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς (Apostelgesch. 2, 33.), und: τοῦτον ὁ θεὸς ὕψωσε (Apostelgesch. 5, 31.), und: καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε (Phil. 2, 9.). Als „Erhöhung" will in der That D. Paulus a) obigen Ausdruck gefaßt wissen, auf die Weise, daß der Mensch Jesus im geistigen Sinne emporgehoben, als der hohe Lehrer der Nation gezeigt, in seiner geistigen Erhabenheit anerkannt werde. „Jesus spricht so" (sagt er zu Joh. 3, 14.) „um den Nikodemus aufzufordern, daß er diese (seine Erhabenheit)

a) Commentar über das neue Testament. 4. Th. 1. Abth. Lübeck 1804. S. 199. f.

Digitized by Google

ſelbſt anerkennen (V. 12.) und zu ihrer Anerkennung bei Andern thätig ſeyn möchte. Nach dieſem Gedankenzuſammenhange wäre eine Anſpielung auf das „Erhöhetwerden ans Kreuz" etwas hier völlig Heterogenes. Um einen Phariſäer zur Anerkennung der Meſſiasſchaft Jeſu zu bewegen, wäre das Vorausſagen des Kreuzestodes das conträrſte Mittel geweſen. Und wozu eine ſo räthſelhafte Vorausſagung? Wozu eine ſolche, die, wie Geneſ. 40, 19. 22., mehr einer harten Ironie ähnlich geweſen wäre, als einer würdigen Andeutung?" Allein wie D. Paulus hier von keiner Erhöhung durch die Auferſtehung redet, ſo ſteht er auch überall mit ſeiner Erklärung ganz für ſich allein da, und was er als für den Zuſammenhang heterogen betrachtet, iſt hier ganz ſicher die allein richtige Anſicht. Das ὑψοῦσθαι iſt Bezeichnung für den Tod und zwar eigenthümlich für die Kreuzigung Chriſti. Der Ausdruck kommt dreimal beim Johannes vor. Wie Moſe in der Wüſte eine Schlange erhöhet hat, alſo muß des Menſchen Sohn erhöhet werden (Joh. 3, 14.; vgl. 2 Moſ. 21, 8. 9.). Eine eherne Schlange, als Typus auf den Meſſias, ließ Moſe auf Gottes Befehl aufrichten (וַיְשִׂמֵהוּ עַל־הַנֵּס, καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημείου, LXX.; Μωσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν, Joh.), damit die von feurigen Schlangen verwundeten Israeliten ſie anſehen und dadurch geheilt werden ſollten; ſo ſollte der wirkliche Meſſias unter dem Volke (der Menſchheit) aufgerichtet (ans Kreuz geheftet, erhöhet) werden, auf daß Alle, mit den Wunden der Sünde und ihrer Schuld behaftet, durch gläubiges Aufſehen auf ihn gerettet und nicht verloren werden möchten (V. 15.). Daß dieß der Sinn ſey a), und daß von der Auferſte-

a) Vgl. auch die mir eben zur Hand liegende kleine Broſchüre: Wie kann Einer in das Reich Gottes kommen? in einer Auslegung von Joh. 3, 1—21. beantwortet vom Cand.

Digitized by Google

hung hier die Rede nicht seyn könne, erhellt deutlich aus der andern Stelle, wo ὑψοῦσθαι vorkommt. Jesus spricht zu den Juden: ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγώ εἰμι Joh. 10, 28.), wo die Erhöhung als von den Juden ausgehend dargestellt wird, mithin auf Jesu Tod bezogen werden muß. Noch schlagender, und namentlich für den Kreuzestod entscheidend, ist die dritte Stelle: „Wenn ich erhöhet werde von der Erde, will ich Alle zu mir ziehen. Das sagte er aber, zu deuten, welches Todes er sterben werde." Daß aber nicht etwa bloß Johannes die Sache so auslegte, sondern auch das Volk, weit entfernt, an eine wirkliche Erhöhung zu denken, recht wohl eine Hinweisung auf seinen Tod verstanden, beweiset ihre Frage: Wir haben gehört im Gesetze, daß Christus ewiglich bleibe; wie sagest denn du: des Menschen Sohn muß erhöhet werden? Wer ist dieser Menschensohn? (Joh. 12, 32—34.)

Dagegen läßt Petrus in seiner Pfingstrede die Auferstehung Jesu schon von David als Kennzeichen seiner Messiaswürde geweissagt werden: „Da er (nämlich David) ein Prophet war und wußte, daß Gott ihm verheißen hatte mit einem Eide, es solle die Frucht seiner Lenden auf seinem Throne sitzen, hat er vorausschauend geredet von der Auferstehung Christi, daß weder dessen Seele in der Hölle gelassen, noch sein Leib der Verwesung preisgegeben worden" (Apostelgesch. 2, 30. 31.). Es ist interessant zu bemerken, wie hier Olshausen's und de Wette's Ansichten, die sonst so sehr divergiren, in der Erklärung der davidischen Weissagung und ihrer petrinischen Deutung zusammenstimmen. Ersterer sagt a): „Die Erklärung Petri verei-

(jetzt Diakonus in Itzehoe) Versmann. Hamburg 1839. S. 70 ff.

a) Commentar z. d. St. S. 261.

nigt ſich mit der ſchlichten Beziehung des Pſalms zunächſt auf David ſelbſt ganz einfach ſo, daß dieſer königliche Prophet in der Kraft des Geiſtes, der ihn erfüllte, Verhältniſſe ausſprach, die über ſeinen Standpunkt hinausreichten. Von ſich, als dem Mittelpunkte des theokratiſchen Lebens ſeiner Zeit, ausgehend, drang er bis auf den abſoluten Mittelpunkt des Reiches Gottes, den Meſſias, vor und ſprach die höchſte Aeußerung göttlicher Kraft, die Ueberwindung des Todes, als in ihm verwirklicht aus." Und de Wette ſagt a): „Der Apoſtel nimmt alſo eine directe Weiſſagung an, die zwar der hiſtoriſche Ausleger nicht anerkennen kann, die aber doch auf einer Wahrheit beruht. Nämlich die Hoffnung des Dichters, die ſich an ihm nur in einer einmaligen Lebensrettung erfüllte, ging in ihrer vollen Wahrheit (wie ſie ihm in der Tiefe der Seele lag) in Chriſto ganz in Erfüllung." Auf ähnliche Weiſe äußert ſich Paulus in der Synagoge des piſidiſchen Antiochiens: „Wir verkündigen euch die Verheißung, welche unſern Vätern gegeben iſt, daß Gott dieſelbe uns, ihren Kindern, erfüllt hat, indem er Jeſum auferweckte" (Apoſtelgeſch. 13, 32 ff.), theils mit Rückſicht auf die bekannte Stelle: „mein Sohn biſt du, heute habe ich dich gezeuget," d. h. in Anwendung auf Chriſtum: „durch die Auferweckung habe ich dich für meinen Sohn vor aller Welt erklärt" (vgl. Pſ. 2, 7.), theils mit Bezugnahme auf die auch von Petrus zum Grunde gelegte Weiſſagung Pſ. 16, 10. Ueberhaupt war es Paulus, welcher, durch die Ueberzeugung von der Wahrheit der Auferſtehung Jeſu ſelber bekehrt, gerade darin auch vornehmlich die untrügliche Beſtätigung der Meſſianität des Herrn fand und es freudig ausſprach, daß Jeſus mußte leiden und auferſtehen von den Todten, damit er erkannt würde als der Chriſt (Apo-

a) Exeget. Handb. z. d. St. S. 30.

stelgesch. 17, 3.), und daß er der Erste seyn sollte aus der Auferstehung der Todten, zu verkündigen ein Licht dem Volke und den Heiden (Apostelgesch. 26, 23.), was offenbar eine Bezeichnung der Messiaswürde ist (vgl. Luk. 2, 32. Jes. 9, 2. 42, 6. 60, 1.). Ausdrücklich stellt der große Völkerapostel diese Beweisführung an den Anfang seines Briefes an die Römer. Das daselbst vorkommende ἁγιοσύνη ist, wie das hebräische קֹדֶשׁ, göttliche Hoheit, Herrlichkeit, ähnlich wie δόξα (Joh. 1, 14.). Wenn Einige das auf Gott beziehen und κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης übersetzen: „durch die herrliche Kraft Gottes," so ist mit Recht dagegen einzuwenden, daß Paulus κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα entgegenstelle, also auch letzteres auf Christus gehen müsse, dessen doppeltes Wesen hier bezeichnet werde (vgl. 1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 3, 18). Der Sinn ist daher dieser: „Wie Christus seiner menschlichen Natur nach vom David abstammt, so ist er, was sein höheres, übermenschliches, Gott gleiches Wesen betrifft, als υἱὸς τοῦ θεοῦ kräftig (nachdrücklich, überzeugend) erklärt worden durch (ἐξ, nicht seit, wie Luther) die Auferstehung aus den Todten" (Röm. 1, 3. 4.; vgl. 6, 4. Eph. 1, 20.). Dasselbe liegt in dem bekannten ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, was so viel heißt, als, er wurde durch Gottes Allmacht, die ihn auferweckte, für den wahren Messias erklärt (1 Tim. 3, 16.). Eben daher spricht auch der Apostel den Gedanken aus, daß, wenn Christus nicht auferstanden wäre, unser Glaube an das ganze Gotteswerk der Erlösung durch Christum eitel und vergeblich seyn würde (1 Kor. 15, 14—17., wovon noch weiter die Rede seyn wird), und geht bei seiner Predigt und bei der Verwaltung seines ihm von Christo übertragenen Apostelamtes von der Ueberzeugung aus, daß Gott, da er ihn auferweckte von den Todten, sich für seinen Vater erklärt habe (Gal. 1, 1.).

Dagegen ist es zweifelhaft, ob Johannes, wenn

er von einem Zeugniſſe redet, welches Gott ſelber abgelegt habe für ſeinen Sohn als den Meſſias (zwei Begriffe, welche ihm identiſch ſind; vgl. 1 Joh. 2, 22. 5, 5.), an die Auferſtehung denke. Frühere Erklärer, Ziegler, Lange und andere, haben dieß angenommen; allein wenn man bedenkt, daß Johannes Chriſtum ſich ſelber ſchon ſolch eine *μαρτυρία μείζων* beilegen läßt (Joh. 5, 36.) und daß er in ſeinem erſten Briefe nirgends der Auferſtehung Chriſti beſonders erwähnt, hier (1 Joh. 5, 9.) auch der Zuſammenhang keineswegs darauf führt, ſo muß man wohl dem neueſten Erklärer a) beiſtimmen, welcher ſagt: „Offenbar will Johannes hier unter dem Zeugniſſe Gottes — — die ganze durch Gott bewirkte Heilsanſtalt und den concreten Begriff des Meſſias verſtanden wiſſen, als deren Repräſentanten eben der heilige Geiſt, die Taufe und der Verſöhnungstod anzuſehen ſind."

III. Ueberhaupt diente die Auferſtehung Jeſu nach vielen Stellen der Schrift zu ſeiner Verherrlichung. Von dem Volke ſeines Eigenthums (Joh. 1, 11.) verkannt und verworfen und am Kreuze hingeopfert, fand der Erlöſer durch ſeine Wiederkehr aus dem Grabe die ruhmvollſte Rechtfertigung, von Gott ſelber wunderbar veranſtaltet; und wie er ſeinen himmliſchen Vater angefleht hatte in des hohenprieſterlichen Gebetes feierlich-ernſten Worten, ſo geſchah es, als die Auferſtehung ihm wieder die Thür öffnete zur Rückkehr in des Himmels Seligkeit. *Καὶ νῦν δόξασόν με, σὺ πάτερ*, ſprach er, *παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί* (Joh. 17, 5.). Wie aus dieſer Stelle, ſo iſt auch aus vielen andern beim Johannes die Präexiſtenz Chriſti auf keine Weiſe wegzuerklären (vgl.

a) Commentar über die katholiſchen Briefe von D. Jachmann. Leipzig 1838. S. 273.

Digitized by Google

Joh. 1, 1. 15. 18. 27. 30. 8, 58. 12, 41.), und wenn es ſcheint, als ob Chriſtus hier die Verherrlichung vom Vater als eine Vergeltung für die Vollendung ſeines Werkes ſich erbitte, ſo iſt doch nicht ſowohl an einen vergeltenden Lohn, als vielmehr an einen Tauſch der Liebe zu denken a). Nun iſt freilich anzuerkennen, was wir oben als Schleiermacher's Bemerkung angeführt haben b), daß Chriſtus eben ſo gut auch ohne dieſes Zwiſchenglied unmittelbar hätte können zur Herrlichkeit erhoben werden, aber wie wichtig, veranſchaulichend und bedeutungsvoll iſt doch die Auferſtehung! Konnte Johannes von der ganzen Zeit des irdiſchen Lebens Jeſu ſagen, ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (Joh. 1, 14.), und pries der Heiland ſelber ſeine Zeitgenoſſen ſelig, daß ſie mit des Leibes Augen ihn ſehen und mit eigenen Ohren die Worte des ewigen Lebens aus ſeinem Munde vernehmen konnten (Luk. 10, 23. 24.), wie viel mehr muß dieß gelten von der Zeit, da Jeſus in ſchon verklärtem Zuſtande unter ſeinen Jüngern wandelte und ihnen den inhaltsreichen Gruß εἰρήνη ὑμῖν zubrachte! (Joh. 20, 19.)

Die beſondere Wichtigkeit der Auferſtehung Jeſu ſahen auch die Aelteſten und Schriftgelehrten des jüdiſchen Volkes gar wohl ein und erkannten es, daß aller Schimpf, den ſie durch den Kreuzestod ihm meinten bereitet zu haben, dadurch hinweggetilgt und alle ihre Veranſtaltungen wider ihn dadurch vereitelt ſeyen. Daher ihre Beſtürzung, als die geflohenen Hüter ihnen die ſeltſame Nachricht brachten; daher ihr Beſtreben, die Wahrheit zu verheimlichen und eine Lüge zu verbreiten, welche, ſo abgeſchmackt ſie auch war, doch Jahre lang bei den Juden Eingang fand (Matth. 28, 11 — 15.). Aber

---

a) Vgl. Olshauſen's Commentar zu der Stelle. Thl. 2. S. 359.

b) Vgl. oben S. 949.

Digitized by Google

die Chriſtenheit bekennt ſich freudig zu dem, welchen Gott ſelber alſo gerechtfertigt und verherrlicht hat. Der auferſtandene Jeſus konnte, als der triumphirende Chriſtus, im Bewußtſeyn und beim Anblick der ihm von jetzt an immer allgemeiner zu Theil werdenden Anerkennung ſprechen: „Mir iſt gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“

Das ganze Verhältniß der Menſchen zu Chriſto iſt ſeit ſeiner Verherrlichung durch die Auferſtehung umgeſtaltet worden. Er, der ſchwach wurde, und hülflos am Kreuze hing (Matth. 27, 46.), iſt nun, als der Bevollmächtigte Gottes, wie er ſchon früher in dieſer Ausſicht ſich dargeſtellt hatte (Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 27.), zum Richter der Lebendigen und der Todten verordnet (Apoſtelgeſch. 10, 42. 17, 31.). Dieſes Zeugniß legte auch Paulus ab: dazu ſey Chriſtus geſtorben und auferſtanden, daß er an der Weltherrſchaft Theil habe, gebietend über Todte und Lebende, und daß wir Alle vor ſeinem Richterſtuhle dargeſtellt würden (Röm. 14, 9. 10.), auf daß ein Jeglicher empfange, nach dem er gehandelt habe bei Leibes Leben, es ſey gut oder böſe (2 Kor. 5, 10.; vgl. 2 Theſſ. 1, 7. 8. 2, 8. 2 Tim. 4, 1.). Ueberhaupt iſt gerade dieſer Apoſtel vorzugsweiſe in allen ſeinen Briefen der beredteſte Verkündiger dieſes Ereigniſſes und hebt mit beſonderer Innigkeit überall hervor, wie Jeſus dadurch verherrlicht worden. So in der etwas ſchwierigen Stelle, worin er ſich ſelbſt, ſowohl ſeine Schwachheit, als auch ſeine Kraft und Stärke betreffend, mit Chriſto vergleicht (2 Kor. 13, 3 — 7.). Da heißt es: „Ich ſchone (euer) nicht; denn ihr wollt (fordert, ζητεῖτε) ja einen Beweis (δοκιμήν), daß Chriſtus durch mich (ἐν ἐμοὶ) redet. Den ſollt ihr haben, wiewohl ihr eigentlich deſſelben nicht bedürfen müßtet, da Chriſtus (in deſſen Namen und mit deſſen Vollmacht ich rede und wirke) euch (durch mich) Beweiſe

Digitized by Google

seiner Gotteskraft gegeben hat (ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν). Prüfet euch also nur selbst, so werdet ihr keinen weitern Beweis verlangen, wenn ihr anders Christum in euch erkennet und seinen Stempel in euch wahrnehmet." Da steht nun zwischen diesen beiden Sätzen die Parenthese: καὶ γὰρ εἰ ἐστανρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ· καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ ζησόμεθα σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς (V. 4.). Warum fordern die Korinther eine δοκιμή? Weil Paulus in äußerlicher Schwachheit (1 Kor. 2, 1 ff.) unter ihnen aufgetreten war. „Aber," sagt er, „Christus selber trat auch (eine Zeitlang? in gewisser Beziehung?) äußerlich schwach und ohnmächtig auf, so sehr, daß er sogar aus Schwachheit (ἐξ ἀσθενείας a), im Stande seiner Erniedrigung) gekreuzigt wurde. Allein derselbe Christus ist auch wieder auferstanden, lebet und wirket und segnet (ζῇ in prägnanter Bedeutung) aus der ihm eigenthümlichen Gotteskraft." Wegen seiner Gemeinschaft b) nun mit diesem Christus, der wohl eine kurze Weile ἀσθενὴς war, aber nun (seit seiner Auferstehung) ewig δυνατὸς ist, glaubt Paulus keinen andern Beweis geben zu dürfen. „Ich trage freilich das Kreuz Christi an mir (vgl. 2 Kor. 4, 10.), aber auch den Stempel des durch seine Auferstehung verherrlichten Christus, und seine Kraft wird sich durch mich an euch mächtig beweisen." Das Futurum (ζησόμεθα) als Ausdruck der festen Erwartung: „es wird nicht fehlen an Beweisen seiner göttlichen Kraft."

Wie Paulus ferner ausdrücklich sagt, daß Gott, in-

---

a) Daß nur in dieser Stelle Christo ausdrücklich eine ἀσθένεια zugeschrieben wird, bemerkt Olshausen (der hier sonst sehr dürftig und ungenügend ist) in seinem Commentare. 3. Bd. 1. Abth. S. 818.

b) Vgl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms 4. Aufl. Leipzig 1836. S. 370. Anm.

Digitized by Google

dem er Jeſum auferweckte von den Todten und zu ſeiner Rechten ſetzte, ihn über alle himmliſchen Mächte (*ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος κτλ.*, die Ausdrücke ſind gehäuft, um die Allgemeinheit auszudrücken) erhöhete (Epheſ. 1, 20.), ſo kann er abermals auch nur die Auferſtehung meinen, wenn er ſagt, daß Gott Jeſum darum (nämlich um ſeines bis zum Kreuzestode getreuen Gehorſams willen) erhöhet und ihm einen Namen (eine Verherrlichung) gegeben ohne Gleichen, daß in dem Namen Jeſu jedes Knie der über oder auf oder unter der Erde wohnenden (— abermals Ausdrücke der Allgemeinheit für: Alles ohne Ausnahme —) Weſen ſich beugen, und jede Zunge (Alles, was reden kann; vgl. Jeſ. 45, 23.) bekennen ſoll, daß Jeſus Chriſtus der Herr ſey, zur Ehre des Vaters (Phil. 2, 9 — 11.). Der letzte Zuſatz kann nicht auffallen. Wie Alles in der Welt und ihre Schöpfung ſelbſt, noch mehr aber die Sendung Jeſu und jedes große von ihm vollbrachte Werk zur Ehre Gottes dienen ſollte, ſo mußte wohl des Sohnes Verherrlichung ganz vornehmlich auf des Vaters Ehre und Majeſtät zurückſtrahlen. Kein Wunder daher, wenn der Apoſtel dringend dazu auffordert, den auferſtandenen Heiland im Gedächtniſſe zu halten (2 Tim. 2, 8.).

Auf ähnliche Weiſe äußert ſich auch der Verfaſſer des Briefes an die Hebräer; denn wenn derſelbe auch von der Auferſtehung nichts ſagt und ſie als Thatſache nicht geltend macht a), ſo ſcheint er doch in der Stelle, wo er von der Erhabenheit Jeſu über die Engel redet, an jenes Ereigniß zu denken. Es heißt nämlich: *Τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* (2, 9.), d. h. als den eine kleine Zeit unter die

a) D. Schulz, der Brief an die Hebräer. Breslau 1818. S. 97 ff.

Engel Erniedrigten erblicken wir Jesum, welcher wegen seines leidenvollen Todes mit Ruhm und Ehre gekrönt worden ist. So auch Tholuck a), der aber, wie auch Stein b), unentschieden läßt, ob bei dieser „Krönung mit Herrlichkeit" die Auferstehung gemeint sey. Mir scheint dieß aber unverkennbar. Denn in Bezug auf die erst künftige Vollendung des damals nur noch kleinen Umfang und geringe Macht habenden messianischen Reiches weiset der Verfasser hin auf das, was schon vollendet war, nämlich die Erlösung Jesu durch seine Auferstehung und Himmelfahrt, und zeigt im Gegensatze gegen den Volksglauben der Juden, daß ihr Messias leben und herrschen sollte in alle Ewigkeit, wie gerade dieser Tod zu seiner Verherrlichung führte (vgl. Luk. 24, 26. Phil. 2, 7 ff.).

Endlich stellt auch Johannes, der Jünger, Jesum so dar, daß er vor aller Welt erscheinen muß ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς (Offenb. 1, 5.). In allen drei Ausdrücken liegen Beziehungen auf die Auferstehung. Ein treuer Herold der Wahrheit, der ein glaubwürdiges Zeugniß dafür ablegte, war er freilich schon auf Erden, aber eben durch seine Auferstehung wurde Alles bestätigt, und von seinem ewigen Wirken für die Wahrheit ist die Rede. Durch seine Auferstehung ist er das Haupt Aller, die gestorben sind, und zugleich als der erste zum unsterblichen Leben Erweckte auch darin Allen vorangegangen. So ist er auch der Herrscher über alle Könige der Erde, weil er durch seine Auferstehung als der eingeborne Sohn des Herrn aller Herren (1 Tim. 6, 15.) feierlich ist erkannt wor-

---

a) Commentar zum Briefe an die Hebräer. Hamburg 1836. S. 142.

b) Der Brief an die Hebräer, theoretisch-praktisch erklärt und in seinem großartigen Zusammenhange dargestellt. Leipzig 1838. S. 98 f. (Ueberall nicht völlig seinem Titel entsprechend.)

Digitized by Google

den, und nun das Chriſtenthum auch über alle weltliche Macht den Sieg davonträgt. Daher ſchildert derſelbe begeiſterte Seher, hinblickend auf die ewige Herrlichkeit, mit kühnen Bildern, wie die verklärten Seligen des Himmels vor dem Throne anbetend ihre Kronen niederwerfen (4, 10.), und wie nach dem Siege über den Satan, als einem Bilde des Triumphes der Sache Gottes in Bezug auf die Menſchen, durch alle Himmel hin der Lobgeſang ertönt: „Nun iſt das Heil und die Kraft und das Reich unſeres Gottes und die Macht ſeines Geſalbten vollendet!" (12, 10.).

Zweiter Abſchnitt.

Praktiſch wichtiger noch iſt die Betrachtung der Auferſtehung Chriſti in ihrem Einfluß auf ſeine gläubigen Bekenner; ihre δύναμις umfaßt, was ſie für uns ſeyn und in uns wirken ſoll, was ſie uns befiehlt und uns verheißt. Im Allgemeinen kommt der Gedanke oft vor: „wir ſterben mit Chriſto, um mit ihm wieder aufzuſtehen." Es liegt darin die Erinnerung an die Leiden und Bedrängniſſe, mit welchen wir wie Chriſtus zu kämpfen haben und in welchen es unſer Troſt iſt, daß wir dereinſt auch an ſeiner Herrlichkeit Theil nehmen ſollen; außerdem liegt darin die Mahnung, daß der alte Zuſtand in uns untergehen und ein neuer Zuſtand beginnen muß, und zwar wird dieß bald ſo dargeſtellt, daß die alte Sünde in uns untergehen und ein neues, heiliges Leben begonnen werde, bald, daß das alte Geſetz und die Gerechtigkeit des Geſetzes aufhören und als Neues in uns der Glaube entſtehen ſoll und die Gerechtigkeit des Glaubens. Während nun dieſe verſchiedenen Beziehungen oft ganz mit einander verſchmolzen werden, kommen doch auch viele Stellen vor, wo eine eigenthümliche Kraft und Einwirkung der Auferſtehung Jeſu beſonders hervorgehoben und dieſelbe bald vorzugsweiſe als Antrieb zur

Digitized by Google

Buße und Heiligung, bald als Bürgschaft für den Trost der vollendeten Erlösung, bald endlich als Grund und Stützpunkt der Hoffnung auf eigene Auferstehung und persönliche Unsterblichkeit dargestellt wird.

I. Wie die Lehre und das Beispiel Jesu unaufhörlich zur μετάνοια antreiben und die Betrachtung seines Todes, zweckmäßig angestellt, selbst den stumpfsinnigsten Sünder erschüttern muß, so enthält auch seine darauf erfolgte Auferstehung sehr ernste Mahnungen zur Reue und Besserung, weßhalb denn in der heiligen Schrift an ihre Verkündigung gewöhnlich die Aufforderung zur Buße und Bekehrung angeknüpft wird.

Jesus selber hat es seinen Jüngern also aufgetragen, da er zu ihnen sprach kurz vor der Himmelfahrt, daß er habe leiden und auferstehen müssen, um in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern predigen zu lassen (Luk. 24, 46. 47.). Diesem Auftrage nachzukommen, haben sich die Apostel alle mit redlichem Eifer bemüht. Als die begeisterte Rede des Petrus von der Wichtigkeit und den großartigen Folgen der Auferstehung den Hörern durch's Herz ging, und sie zu ihm sprachen und zu den übrigen Aposteln: ihr Männer und lieben Brüder, was sollen wir thun? legte Petrus ihnen die erste und beständige Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes vor: μετανοήσατε (Apostelgesch. 2, 38.). Als die Heilung des lahmen Bettlers Alle, die das hörten und sahen, mit Verwunderung und Entsetzen erfüllte, und Petrus auf die in dieser That wirksame Kraft Gottes, welcher Jesum von den Todten auferweckt hätte, hinwies, fügte er wiederum hinzu: so thut nun Buße und bekehret euch, daß eure Sünden getilgt werden (Apostelgesch. 3, 19.). Als die wegen ihrer Predigt von Christo ins Gefängniß gelegten Apostel, durch einen Engel daraus befreit, plötzlich wieder im Tempel auftraten und lehrten, darüber aber zur Verantwortung vor das Sy-

nedrium gebracht wurden, lautete Petrus Rechtfertigung abermals alſo: „der Gott unſerer Väter hat Jeſum auferwecket, (ἤγειρεν i. q. ἀνέστησεν sc. ἐκ νεκρῶν, wie in dieſer Beziehung überall die Apoſtelgeſchichte ſich ausdrückt); dieſen, welchen ihr erwürget und an das Holz gehänget hattet, hat Gott zu ſeiner Rechten erhöhet, als einen Führer und Erretter, um (durch ihn) Israel Buße zu geben und Erlaß der Sünden (Apoſtelgeſch. 5, 30. 31.). Auch in ſeinem größern Sendſchreiben läßt Petrus den Bund eines guten Gewiſſens mit Gott, welcher bei der Taufe geſchloſſen wird, durch die Auferſtehung Chriſti Kraft und Feſtigkeit erhalten (1 Petr. 3, 21.) und will damit wohl ſagen, daß, wie Chriſtus aus dem Grabe neu belebt und verklärt hervorgegangen, ſo jeder ihm geweihte Chriſt aus dem Waſſerbade der Taufe als ein neuer Menſch, gereinigt an Geiſt und Herz, hervorgehen ſolle.

Denſelben Gedanken ſpricht Paulus noch häufiger und deutlicher aus: die Auferſtehung Jeſu ſoll ein Bild unſerer (ſittlichen) Erneuerung ſeyn. „Wiſſet ihr nicht, daß wir Alle, die wir auf den Glauben an Jeſum Chriſtum getauft worden, zugleich auf die gläubige Aneignung ſeines Todes getauft (geweiht, verpflichtet) ſind? So ſind wir als mit ihm begraben zu betrachten durch die Taufe auf ſeinen Tod, mit der Folge, daß, gleichwie Chriſtus iſt auferweckt von den Todten durch die Machtvollkommenheit des Vaters, alſo auch wir ein neues (durch die Auferſtehung Chriſti vermitteltes, vorgebildetes) Leben beginnen ſollen" (Röm. 6, 3. 4.; vgl. 5—13.). In ähnlicher Weiſe ſpäter: „Ihr ſeyd todt für das Geſetz durch den Tod Chriſti, um einem Andern anzugehören, nämlich ihm ſelber, der von den Todten auferwecket iſt, auf daß wir Gott wohlgefällige Frucht bringen" (Röm. 7, 4.). Indem nämlich der Tod Chriſti den Menſchen die Gnade Gottes und Vergebung ihrer früher begangenen Sünden

Digitized by Google

bringt und zugleich die Bedeutung hat, daß ſie, der Sünde abgeſtorben, ein neues, ſittliches Leben beginnen ſollen, ſo kommen die frühern Sünden der glaubenden Chriſten nicht mehr in Betracht, das Verdammungsurtheil gilt nicht mehr; eben damit iſt aber der Chriſt Chriſto verpflichtet, und zwar verpflichtet zur Nachahmung der Auferſtehung Chriſti durch eigene geiſtige Auferſtehung. Demnach ſoll in uns wohnen der allmächtige, todüberwindende Geiſt Gottes, der Jeſum auferweckt hat (Röm. 8, 11.), und wir ſollen beſtändig herumtragen in unſerm Leibe den Tod (νέκρωσις i. q. θάνατος) des Herrn Jeſu, auf daß auch ſein Leben (Wandel) an uns offenbar werde (2 Kor. 4, 10.). Unſere ganze Wirkſamkeit ſoll ein beſtändiges Sterben und Auferſtehen mit Chriſto ſeyn, und nach Aehnlichkeit mit Chriſto ſollen wir ſtreben im Leben und im Tode. Nachdem wir mit ihm geſtorben ſind, gilt Alles, was früher von uns ſo hoch geſchätzt wurde, uns nichts mehr; denn, ſagt Chriſtus ſelbſt, wer nicht entſagt allen Gütern, die er beſitzt (ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσι τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν), kann mein Jünger nicht ſeyn (Luk. 14, 33.). Wir leben nicht mehr uns ſelber, ſondern ihm, der für uns geſtorben und auferſtanden iſt (2 Kor. 5, 15.; vgl. 17.). Der Apoſtel beſchreibt die Kraft der Auferſtehung Chriſti in dieſer Hinſicht als eine mächtige und überſchwängliche (Epheſ. 1, 19. 20.), ſagt, Gott habe uns, die wir todt waren in Sünden, mit Chriſto wieder lebendig gemacht, uns ſammt ihm auferweckt und in das himmliſche Weſen verſetzt (Epheſ. 2, 5. 6.), geſteht von ſich ſelber, zu dieſem völligen Abſterben aller Unvollkommenheit noch nicht gekommen zu ſeyn und ſich die ganze Kraft und Bedeutung der Auferſtehung Jeſu noch nicht errungen zu haben (Phil. 3, 10—15.), und fordert alle Gläubigen auf, daß ſie, mit Chriſto auferſtanden, ſuchen ſollen, was droben iſt, wo Chriſtus in ſeiner Herrlichkeit wohnt (Koloſſ. 3, 1.).

Digitized by Google

Zum Schluſſe iſt hier noch der ſchöne, wenngleich nicht pauliniſche, ſo doch ſicher apoſtoliſche Gruß und Segenswunſch anzuführen: „Der Gott des Friedens (εἰρήνης, des Heils, Segens, der Glückſeligkeit), welcher den durch die Beſiegelung des ewigen Bundes mit ſeinem Blute großen Hirten der Völker (eigentlich der Schafe, προβάτων) aus den Todten wieder heraufgeführt hat (ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν, deutliche Bezeichnung der Auferſtehung Chriſti, die einzige der Art im ganzen Briefe), vollende euch in jedem guten Werke, ſeinen Willen zu thun, wirkend in euch, was vor ihm wohlgefällig iſt, durch Jeſum Chriſtum" (Hebr. 13, 20. 21.).

II. Mit dem Troſte der Verſöhnung und der vollendeten Erlöſung wird die Auferſtehung Chriſti auf verſchiedene Weiſe in Verbindung gebracht; oft ſtehen Jeſu Tod und Auferſtehung zuſammen; oft geht die Buße unmittelbar vorher, ſo daß die Sündenvergebung als Folge davon erſcheint; oft wird indeſſen auch unleugbar die Auferſtehung allein als Grund des Troſtes der Begnadigung und Seligkeit dargeſtellt, inſofern ſie den Beweis liefert, daß Gott das Sühnopfer des Todes ſeines Sohnes als gültig angenommen habe, und daſſelbe im höhern Sinne wahrhaftiglich für alle gläubigen Menſchen leiſte, was die von Moſe erhöhte eherne Schlange einſt für die Israeliten bewirkte a).

Daß Buße und Vergebung vielfältig als Folge der Auferſtehung und ihrer Predigt vorkommen, erhellt aus den meiſten zuletzt angeführten und erläuterten Stellen (vgl. namentlich Luk. 24, 47. Apoſtelgeſch. 2, 38. 3, 19. 20. u. ſ. w.). Aber wie dabei, ſo iſt auch alsdann, wenn die Sündenvergebung von der Predigt der Auferſtehung Jeſu abhängig gemacht wird, doch der Glaube immer

a) Ut palam exstaret haec mors intuenda hominibus peccatoribus, fundamentum spei. Morus epit. p. 175.

Digitized by Google

das Vermittelnde. So predigt Petrus in Cornelius Hause: „Gott hat Jesum auferwecket am dritten Tage und ihn lassen offenbar werden, nicht allem Volke, sondern den von Gott vorher erwählten Zeugen, uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben, nachdem er auferstanden ist von den Todten; der hat uns geboten zu verkündigen dem Volke und zu bezeugen, daß er ist der von Gott verordnete Richter der Lebendigen und der Todten. Für diesen zeugen alle Propheten, daß durch ihn (durch seinen Namen) Alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfahen sollen" (Apostelgesch. 10, 40—43.). Und Paulus in Antiochien sprach: „Der, den Gott auferwecket hat, der hat die Verwesung nicht gesehen. Daher sey es euch nun kund, daß durch ihn (den Auferstandenen) euch verkündiget wird Vergebung der Sünden, und daß ein Jeglicher, welcher an ihn glaubet, gerechtfertiget (begnadigt) wird" (Apostelgesch. 13, 37—39.). Und abermals: „Wenn du mit deinem Munde bekennest den Herrn Jesum und glaubest in deinem Herzen, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig" (Röm. 10, 9.).

Werden der Tod und die Auferstehung Jesu im Zusammenhange mit einander genannt, und zwar so selbst, daß letztere als Verstärkung oder als Gegensatz hinzugefügt wird, so liegt der Gedanke darin, daß sie die feierliche Bestätigung der Annahme des Opfertodes ist. Demnach heißt es: „Dieß ist aber nicht um seinetwillen (auf Abraham zu beziehen) allein geschrieben, daß es ihm zugerechnet werde, sondern auch um unsertwillen, denen es zugerechnet werden soll, wenn wir glauben an den, welcher unsern Herrn Jesum von den Todten auferwecket hat, welcher ist dahingegeben wegen unserer Sünden (-vergebung) und wiedererwecket wegen unserer Begnadigung" (Röm. 4, 23—25.). *Διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* drückt offenbar denselben Begriff aus, welchen *διὰ τὰ παραπτώ-*

μετα ἡμῶν: wegen unſerer Behandlung, als wären wir ſchuldlos. Unmöglich kann man die eine (Vergebung) als Wirkung des Todes, die andere (Begnadigung) als Wirkung der Auferſtehung Jeſu allein anſehen; vielmehr iſt hier ein hebräiſcher Parallelismus, in welchem beide Glieder ſich zu einem Satze ergänzen: durch Chriſti Tod erhalten wir Vergebung der Sünden, und dieſe Bedeutung ſeines Todes iſt durch ſeine Auferweckung göttlich beglaubigt worden. Auch De Wette ſagt a), der Gegenſatz habe mehr im Parallelismus (vgl. 10, 10.), als in der Sache ſelbſt Grund. — Ganz ähnlich verhält es ſich mit Paulus herrlichem, aus inniger Glaubensfreudigkeit geſprochenem Triumphworte: „Wer mag die Auserwählten Gottes noch anklagen? Gott iſt es ja, der ſie begnadigt; wer mag ſie verdammen? Chriſtus iſt es ja, welcher geſtorben, noch mehr, welcher auch auferſtanden iſt, welcher zur Rechten Gottes ſitzet und unſer Heil beſorgt" (Röm. 8, 33. 34.). — So iſt es im Grunde auch, wenn die Auferſtehung allein erwähnt wird. Daher heißt es in der bekannten Schlußfolge: „Iſt Chriſtus nicht auferſtanden: eitel euer Glaube; ihr ſeid noch in euren Sünden; ſo ſind auch die, welche in Chriſto entſchlafen ſind, verloren" (1 Kor. 15, 17. 18.), da denn als Gegenſatz hinzuzudenken (aus V. 20.): da nun aber Chriſtus auferſtanden iſt, ſo ruhet auch unſere Hoffnung der Erlöſung und Verſöhnung auf ſicherm Grunde. „So iſt der Tod verſchlungen in den Sieg. Tod, wo iſt dein Stachel? Hölle, wo iſt dein Sieg? Gott aber ſey Dank, der uns den Sieg gegeben hat, durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum" (1 Kor. 15, 55. 57.).

Auch dem Petrus ſind ähnliche Gedanken nicht fremd, wenn auch nicht ſo gewöhnlich: „Ihr wiſſet, daß

a) Kurze Erklärung des Briefes an die Römer (1. Aufl. Leipzig, 1835). S. 50.

ihr — mit dem theuren Blute Christi erkauft seyd, welcher am Ende der bisherigen Weltperiode offenbaret worden ist um euretwillen, die ihr, von ihm belehrt, glaubet an den Gott, welcher ihn auferwecket hat von den Todten und ihm die Verherrlichung gegeben hat, so daß euer Glaube und eure Hoffnung nun wirklich auf Gott gerichtet ist" a) (1 Petr. 1, 18. 21.). „Auch Christus hat einst für die Sünder gelitten, der Unschuldige für die Schuldigen, damit er uns den Zugang zu Gott bereitete, getödtet im Fleische, aber lebendig gemacht im Geiste" (1 Petr. 3, 18.). „Bei der ungenauen Ausdrucksweise der neutestamentlichen Schriftsteller darf uns das Lebendigmachen weiter nicht auffallen, und nicht etwa die Vermuthung aufsteigen, als habe Petrus ein Sterben des Geistes Christi angenommen. Ihm kam es nur auf die Gegensätze des Todtmachens und Lebendigmachens an" b).

Aber auch im Briefe an die Hebräer wird dieselbe Betrachtung angestellt und von Jesu gesagt, daß er wegen der Leiden des Todes mit Preis und Ehre gekrönt worden, auf daß er für Alle den Tod dulde (Hebr. 2, 9.). „Er hat in den Tagen seines irdischen Lebens Bitten und Flehen dem, der ihn aus dem Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und unter Thränen (— man denke an die leidenvollen Stunden zu Gethsemane, an das Rufen vom Kreuze herab und an viele andere trübe Augenblicke der Leidenszeit, Joh. 12, 27. Matth. 27, 38. 39., 27, 46. Luk. 22, 41. 44. —) zum Opfer dargebracht und ist befreit (eigentlich erhört) worden von der Todesangst" (εὐλάβεια, so Storr und die meisten neuern Erklärer, auch noch Tholuck und Stein; Andere, nach der Vulgata: pro sua reverentia, und Luther: „darum,

a) Vgl. Jachmann, kath. Briefe. S. 135.
b) Worte desselben Exegeten. S. 157.

daß er Gott in Ehren hatte"; — welche Erklärung man auch vorziehe, immer drängt ſich die Bemerkung auf, daß Jeſus, da er den Tod litt, doch eigentlich nicht erhört worden ſey; auch dem Verfaſſer bleibt das Gewicht dieſes Einwandes nicht verborgen, aber er beantwortet ihn richtig dadurch, daß er in den folgenden Verſen einestheils zugibt, wie und warum Jeſus noch nicht unmittelbar erhört und errettet worden, die wahrhafte Erhörung aber dem Weſen nach ausſpricht, nämlich die Verherrlichung, die aber durch jenen Tod bedingt war). — Weiter wird geſagt: „Obgleich der Sohn (Gottes) war, hat er doch durch Leiden den Gehorſam gelernt." In dem *καίπερ ὢν υἱὸς* liegt entweder die Urſache des Gehorſams und Leidens, inſofern er als der Sohn ſeines Vaters Willen unterworfen war, oder beſſer, nach Storr, der Ausſpruch eines ſcheinbaren Einwurfes, welcher ihn vom Tode hätte befreien ſollen, alſo: ungeachtet er der Sohn war. *Ἔμαθεν τὴν ὑπακοὴν* iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob Chriſtus erſt gehorchen gelernt hätte, ſondern wohl eine Anſpielung auf das Sprichwort: *παθήματα μαθήματα*, Leiden ſind eine Schule der Erfahrung; er lernte am eignen Leiden, wie ſchwer es ſey, zu gehorchen, und wurde dadurch *μετριοπαθεῖν δυνάμενος* (V. 2.). Es zeigte ſich in Chriſto erfüllt, was von einem rechten Prieſter gefordert wird, nämlich Vertretung bei Gott, mit dem Eifer, welchen das Mitgefühl fremder Leiden gibt. Endlich: „Vollendet aber (durch ſeine Auferſtehung zur Rechten Gottes erhöht, wie 2, 10.) iſt er allen denen, die ihm gehorchen, Grund der ewigen Seligkeit." Wie Jeſus dem Vater, ſo ſollen die Chriſten Chriſto gehorchen und dadurch zur Seligkeit gelangen (ſo Joh. 3, 16.). In dem *ὑπακούειν* liegt der wahre, thätige Glaube als Bedingung des Heils (Hebr. 5, 7—9.).

Digitized by Google

III. Es ist noch übrig, diejenigen neutestamentlichen Stellen anzuführen, worin die Auferstehung Jesu als der eigentliche Grund und Stützpunkt unserer Hoffnung auf eigene Auferstehung und persönliche Unsterblichkeit dargestellt wird. Hier ist nun zunächst zu bemerken, daß außer den obigen Citaten, welche von der geistigen (sittlichen) Auferstehung aus dem Tode des Sündenlebens, mit Beziehung auf Jesu Wiederkehr aus dem Grabe, handelten, auch noch andere Ausdrücke vorkommen, welche, dem ursprünglichen Wortsinne nach, vom Auferstehen und Auferwecktwerden reden, aber ohne Rücksicht auf Jesu Auferstehung.

Paulus schildert z. B. das Leben in der Finsterniß und will in der, ihrem Inhalte und Zusammenhange nach dunkeln Stelle wahrscheinlich einen Grundgedanken Christi (Joh. 3, 20.) ausdrücken: „die Werke der Finsterniß (*ἔργα ἄκαρπα τοῦ σκότους*), im Geheimen ausgeübt (*κρυφῇ γενόμενα*), müssen das Licht scheuen; man darf nicht einmal davon reden (*αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν*), Alles aber, was vom Lichte gestraft wird (und sich vom Lichte hat bessern lassen, *ἐλεγχόμενα*) kommt ans Licht (*φανεροῦται*, versteckt sich nicht mehr ins Geheimniß des Dunkels). Denn was ans Licht tritt, ist selbst Licht (ist für gut zu achten); daher heißt es:

„erwache, der du schläfest,
erheb' dich von den Todten,
und Christus wird dir leuchten" (Ephes. 5, 12—14).

Offenbar ist dieß eine Anführung aus irgend einem heiligen Hymnus und enthält auch im griechischen Originale drei Verse:

ἔγειρε ὁ καθεύδων
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

Digitized by Google

Ferner iſt nicht zu überſehen, daß Chriſtus, inſonderheit nach ſeiner göttlichen Natur als der λόγος, ſehr oft und bei verſchiedenen Gelegenheiten als Grund und Urquell des Lebens (ſeines eignen, wie auch des ſeiner Bekenner) dargeſtellt wird, ohne daß noch auf ſeine Auferſtehung dabei Rückſicht genommen werden konnte. Vorzugsweiſe iſt dieß beim Johannes der Fall. Vom λόγος heißt es: „in ihm war das Leben" (ἡ ζωή, die ſchöpferiſche Lebenskraft, Joh. 1, 4.); und Chriſtus ſagt ſelbſt: „Wie der Vater die Todten erwecket und lebendig macht, ſo auch der Sohn; er macht lebendig, welche er will" (Joh. 5, 21.), wo einmal, was das Auferwecken und Lebendigmachen betrifft, die Mittheilung des neuen Lebens gemeint iſt, welches die Gläubigen hier empfangen und dort ewig fortſetzen, und ſodann der Ausdruck οὓς θέλει nicht eine Willkür, ſondern die Selbſtändigkeit ſeines Wirkens bezeichnet. — Ferner, von des Vaters göttlicher Aſeität ausgehend, ſagt er: „Wie der Vater Leben in ſich ſelber hat (Urquell des Lebens iſt), ſo hat er auch dem Sohne die Macht verliehen, Leben in ſich ſelber zu haben" (und Andern mitzutheilen, Joh. 5, 26.). In Beziehung auf die Welt und die Menſchen gilt von Chriſto, daß er der Urheber und Begründer des Lebens iſt, welches aber in Beziehung auf Gott als ein von ihm empfangenes, Chriſto mitgetheiltes dargeſtellt wird. Daher verheißt Jeſus ſeinen Gläubigen das ewige Leben und ſpricht: „Das iſt der Wille deſſen, der mich geſandt hat, daß Jeder, welcher den Sohn ſiehet und an ihn glaubet, das ewige Leben habe, und ich werde ihn am jüngſten Tage auferwecken" (Joh. 6, 40.; vgl. 44. 47. 51. 54.). „Niemand nimmt das Leben von mir, ſondern ich gebe es von mir ſelber dahin; ich habe die freie Macht (ἐξουσία), es zu laſſen und wiederzunehmen" (Joh. 10, 18), nämlich durch die Auferſtehung. Daß Gott Chriſtum auferweckt hat, ſteht damit nicht im Widerſpruche, da die

Digitized by Google

ἐξουσία von Gott ihm gegeben ist; wie denn auch die beiden Ausdrücke ἀναστῆναι und ἐγερθῆναι, „auferstehen" und „auferweckt werden," ganz promiscue gebraucht werden. Auch als der Hirte der Seinen spricht er: „Ich gebe ihnen das ewige Leben, und sie sollen nicht verloren gehen, ewiglich nicht, und Keiner wird sie aus meiner Hand reißen (Joh. 10, 28.). Und sonst: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubet, wird, wenn er auch stirbt, doch leben; und jeder, welcher lebt und an mich glaubet, wird ewiglich nicht sterben" (Joh. 11, 25. 26.; vgl. 3, 16. 14, 6. 19. 1 Joh. 5, 11.).

Selten kommen bei Paulus solche Sätze vor; doch fehlen sie nicht ganz, wenn er z. B. sagt: „Christus ist mein Leben" (Phil. 1, 21.); „Christus hat den Tod vernichtet (d. h. die Macht des Todes, die Furcht vor seiner Gewalt, vor seinen drohenden Schrecknissen) und ans Licht gebracht das Leben und die Unsterblichkeit durch das Evangelium" (2 Tim. 1, 10.; vgl. Röm. 5, 18. 21.). — Dahin ist auch jene (wenigstens im Geiste Pauli geschriebene) höchst wichtige Stelle zu rechnen: „Da nun die Kinder des Fleisches und Blutes theilhaft sind, so trug er selber auf gleiche Weise beides an sich, damit er durch seinen Tod zu nichte machte denjenigen, welcher die Macht des Todes hatte" (Hebr. 2, 14.).

Demnach ist allerdings unleugbar, daß Jesus in Gemäßheit seiner göttlichen Würde schon während seines Lehramtes die Macht über das Leben hatte und weder selber ein Raub der Verwesung werden konnte (οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου, Apostelgesch. 2, 24.; vgl. 31.), noch auch einer weitern Mittheilung der einmal empfangenen ἐξουσία durch den Act der Auferstehung bedurfte, um seinen Bekennern das ewige Leben zu geben. Aber nichtsdestoweniger kommen viele schöne Stellen vor, wo unsere Unsterblichkeit und Auferstehung mit der Auferstehung Jesu in eine solche Verbin-

Digitized by Google

dung geſetzt wird, welche, wenn ſie auch nicht als eigentlicher Cauſalnexus gelten kann, doch höchſt wichtig und bedeutungsvoll iſt und für die an Jeſum, den Auferſtandenen, glaubenden Chriſten reichen Troſt enthält. Muß Chriſtus ſchon ſeinem ganzen höhern Weſen nach als Herr des Lebens angeſehen werden, wie viel mehr und mit wie viel höherer Zuverſicht mußten die Apoſtel dieß erkennen nach ſeiner Wiederkehr aus dem Grabe! So verkündigten ſie ihn mit lauter Stimme und mit Worten des Triumphes als den Fürſten des Lebens (τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, Apoſtelgeſch. 3, 15., wofür die Vulgata richtig auctorem vitae hat) und thaten in ſeinem Namen große Thaten mit überraſchendem Erfolge. Denn nun war der Sieg über den Tod vollſtändig erkauft, und der alte Einwand, es ſey noch Keiner aus dem Todtenreiche wiedergekehrt (καὶ οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου, B. d. Weish. 2, 1. a)), hatte keine Gültigkeit mehr b). Mitunter äußert ſich Paulus ſo, daß es zweifelhaft bleiben könnte, ob von der geiſtig-ſittlichen Auferweckung der Gläubigen zum neuen chriſtlichen Leben, oder von der dereinſtigen wirklichen Auferſtehung aus dem eigentlichen Tode die Rede ſeyn ſolle. Vielleicht, ja wahrſcheinlich iſt an einigen Stellen beides zu verſtehen (vgl. Röm. 6, 4. 5.; 8, 11. 1 Kor. 6, 14., wo wenigſtens eine Erwähnung der wirklichen, leiblichen Auferſtehung allein zwiſchen V. 13. und 15. etwas Auffallendes haben würde). Ganz anders aber iſt es in der berühmten, für die chriſtliche Lehre von

---

a) Vgl. Minucii Felicis Octavius 11, 8. und meine Anmerkungen zu der Stelle S. 93. meiner Ausgabe.

b) Trefflich bemerkt Morus: Christi reditum in vitam esse nobis pignus nostri reditus in vitam [sive ob exemplum possibilitatis, 1 Cor. 15, 12. 13., sive ob nexum antecedentis et consequentis, 1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 4, 14., quorum hoc tam certum est, quam illud], simul pignus futurae alius vitae a morte corporis. Epit. p. 176.

Digitized by Google

der Auferstehung und vom ewigen Leben vorzugsweise classischen Stelle (1 Kor. 15.), worin der Apostel wider gewisse Gegner zu Korinth argumentirt. Diese Gegner (τινὲς ἐν ὑμῖν, V. 12.) stehen offenbar im Zusammenhange mit den zu Korinth herrschenden Parteien überhaupt, worüber es bekanntlich sehr verschiedene Ansichten gibt, auf die wir hier nicht näher eingehen können.

So viel ist gewiß, es müssen die daselbst bekämpften Gegner solche gewesen seyn, welche mit der körperlichen Auferstehung zugleich ein wirkliches Leben nach dem Tode überhaupt leugneten; denn Paulus faßt in den Begriff der ἀνάστασις νεκρῶν, welche er vertheidigt, beides zusammen. Olshausen scheint mir hier im Irrthume zu seyn, wenn er bloß an den „idealistischen Wahn denkt, als sey die Auferstehung geistig zu fassen" (S. 455 und 680.). Ganz grundlos aber ist die Meinung von Hülsemann, dem Wolf und Semler beizustimmen scheinen, daß hier gar keine Christen, sondern in Korinth überhaupt sich aufhaltende heidnische Philosophen zu verstehen seyen; denn Paulus bestreitet offenbar Solche, welche wenigstens äußerlich zur christlichen Gemeinde gehörten (τινὲς ἐν ὑμῖν V. 12.). Eben so wenig läßt sich mit Mosheim (in seiner Erklärung) annehmen, daß es Essäischgesinnte waren; denn diese leugneten nur die körperliche Auferstehung, nicht die wirkliche Unsterblichkeit a). Weit eher könnte man sich veranlaßt finden, mit Heilmann, Storr, Krause und Andern sadducäisch gesinnte Judenchristen zu verstehen, welche anfangs der christlichen Lehre ergeben, aber jetzt in ihre alten Verirrungen zurückgefallen waren. Von den Sadducäern ist bekannt, daß sie die Auferstehung sammt der

---

a) Φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα — —, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν κτλ. Ioseph. de bello Iud. II. c. 8, 11. Cf. Antiq. XVIII. c. 1, 5.

Digitized by Google

Unſterblichkeit überhaupt verwarfen, ganz auf dieſelbe Weiſe, wie es Paulus hier beſchreibt (vgl. Mark. 12, 18 ff. Apoſtelgeſch. 23, 8. Ioseph. de bello Iud. lib. II. c. 8, 14. und öfter), ſo wie auch, daß viele unter ihnen (denn andere waren einer großen ſittlichen Strenge zugethan) als leichtfertige Menſchen dem Grundſatz φάγωμεν καὶ πίωμεν· αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν, den Paulus ihnen als abſchreckende Warnung vorhält (1 Kor. 15, 32.), nicht abhold waren; endlich ſcheint es faſt, als ob Paulus vorzugsweiſe Judenchriſten vor Augen habe, da er ſich zum Beweiſe der Auferſtehung Jeſu beſonders auf das Zeugniß der Apoſtel Petrus (V. 5.) und Jakobus (V. 7.) beruft, deren Autorität den Judenchriſten beſonders wichtig war. Was Olshauſen (S. 456 u. 680.) dagegen anführt, ſcheint mir wenig haltbar zu ſeyn. Indeſſen beſteht das Wahre der Sache wohl darin, daß Paulus hier Leugner der Auferſtehung und der Unſterblichkeit bekämpft, wie es ſolche ſowohl unter den aus ehemaligen Sadducäern bekehrten Judenchriſten (hier den Kephasjüngern) gab, als auch (wie ſchon Ziegler bemerkt hat) unter den Heidenchriſten (hier der Chriſtuspartei), welche früher einer philoſophiſchen Secte ergeben geweſen waren.

Genug, Paulus bekämpft einen Irrthum, welcher dem chriſtlichen Glauben der Gemeinde zu Korinth verderblich zu werden drohte, und beweiſt die Wahrheit der chriſtlichen Lehre von der Auferſtehung aus der Gewißheit der Auferſtehung Chriſti, und zwar in folgendem Gedankengange: „Wenn nach dem Bisherigen (V. 1—11.) die Auferſtehung Chriſti auf ſo zuverläſſigen Zeugniſſen beruht, wie können denn Einige in eurer Mitte behaupten, Auferſtehung der Todten ſey nicht möglich?“ (V. 12.) Wie kann man die Möglichkeit von dem leugnen, was ſich wirklich ereignet hat? will Paulus ſagen; ab esse ad posse valet consequentia, würde ſich die Logik ausdrücken. „Wird aber die Auferſtehung der Todten

als etwas Unmögliches geleugnet, so kann auch Christus nicht auferstanden seyn, sondern es muß diese Thatsache gegen die unverdächtigsten Zeugnisse verworfen werden" (V. 13.). „Wer das will, muß auch annehmen, daß wir und Alle, welche von der Auferstehung Christi als einer Thatsache überzeugt sind, einer leeren Täuschung ergeben seyen, was doch bei der auffallenden Menge der treuesten Gewährsmänner Niemand behaupten wird" (V. 14.). *Κήρυγμα* ist bloß die Verkündigung der Botschaft: Christus ist auferstanden, und *πίστις* ist die Lehre und Ueberzeugung von der Auferstehung Christi und der Christen; *κενὸς* aber ist hier nicht eitel, fruchtlos (das ist vielmehr *μάταιος*, V. 17.), sondern, wie אָוֶן, falsch, grundlos, anders als die Christen in Korinth selbst erkannt haben. „Ja, man müßte uns, eben weil jenes Ereigniß unmöglich wäre, eines absichtlichen, schändlichen Betruges beschuldigen, den wir uns als göttliche Gesandte erlaubt hätten; man müßte wahrlich das Undenkbare annehmen, daß wir lügenhaft gegen Gott gezeugt hätten, er habe Christus auferweckt, was doch nicht der Fall seyn kann, wenn die Erweckung der Todten überhaupt nicht möglich ist. Diese Annahme ist aber um so weniger glaublich, da wir als Apostel und Herolde so oft außerordentlich unterstützt sind, Gott aber Keinen beglaubigen kann, welcher unwahr gegen ihn zeugt" (V. 15. 16.). Nachdem Paulus darauf noch den Gedanken entwickelt hat, daß mit der Auferstehung Christi und dem Glauben an sie auch die Wahrheit der wesentlichsten Christenhoffnungen hinfalle, (und so mit die *πίστις*, d. h. die Ueberzeugung von den höchsten Wahrheiten des Christenthums überhaupt, welche mit dem Glauben an Christi Auferstehung eng verbunden sind, *ματαία*, d. h. leer und fruchtlos sey; vgl. V. 17—19. und oben S. 967.), fährt er fort: „Nun aber steht die Auferstehung Christi als unantastbare Thatsache fest, also auch die Auferstehung und

Digitized by Google

ewige Seligkeit der Chriſten; denn ihm, als dem Erſtlinge der vom Tode Erſtandenen, folgen Alle in der Auferſtehung nach" (V. 20.). Wie die Erſtlinge Zeichen der bevorſtehenden Erndte ſind (3 Moſ. 23, 10.), ſo iſt Chriſti Auferſtehung die Bürgſchaft für die Auferſtehung aller Todten. Der Apoſtel ſtreitet ex concessis, doch verſchmäht er auch andere Vernunftgründe (V. 29. 32.) und die Weiſſagungen der altteſtamentlichen Propheten (V. 55.; vgl. Jeſ. 25, 8.) nicht, und ſchließt ſeine ganze Beweisführung und Betrachtung über das ewige Leben mit dem Worte des Lobes Gottes: „Gott ſey Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum" (V. 57.). — Aber auch ſonſt noch gründet er in ähnlicher Weiſe die Hoffnung der Unſterblichkeit und Auferſtehung der Gläubigen auf die Gewißheit der Auferſtehung Jeſu Chriſti. „Wir wiſſen, daß, wer den Herrn Jeſum auferwecket hat, auch uns erwecken und uns mit euch zur Seligkeit führen wird" (2 Kor. 4, 14.). So erſcheint die Auferſtehung Jeſu Chriſti als Bürgſchaft der unſrigen. Freilich hat man hier bloß an Errettung aus Gefahren denken wollen, allein die Worte ſind zu deutlich, und namentlich läßt ſich παραστῆναι nicht wohl anders erklären, als „lebendig darſtellen", „zum Heile, zur Seligkeit führen." Der Gedanke des Dargeſtelltwerdens vor Gericht (wie φανερωθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, 2 Kor. 5, 10.), den Olshauſen (S. 753.) hier ausgeſprochen findet, gehört gar nicht hierher. Ferner anderswo: „Unſer Reich (πολίτευμα, der Staat, deſſen Bürger wir ſeyn ſollen) iſt im Himmel, woher wir unſern Heiland wieder erwarten, Jeſum Chriſtum, welcher den Leib unſerer Niedrigkeit umgeſtalten wird, daß er gleichgeſtaltet werde dem Leibe ſeiner Herrlichkeit" (Phil. 3, 20. 21.; vgl. Koloſſ. 3, 4.). Daher heißt auch Chriſtus „der Anfang und der Erſtgeborne von den Todten" (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, der zuerſt

Digitized by Google

von den Todten Auferstandene), auf daß er in allen Dingen uns voranginge (Kol. 1, 18.), was sich auf die Zeit und auch auf die Würde beziehen kann, und für die Seinen jedenfalls das Vorbildliche bezeichnet (vgl. 1 Kor. 15, 23. 1 Thess. 4, 14.).

Außerdem ist das Wort des Petrus in dieser Absicht von großer Wichtigkeit: „Gelobet sey Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi, der nach seiner großen Barmherzigkeit uns wiedergeboren (umgeschaffen) hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferweckung Jesu Christi von den Todten" (1 Petr. 1, 3.). Erst durch diese ist unsere Hoffnung eine lebendige (zum klarsten Bewußtseyn heraustretende) geworden; denn das neue Testament sieht die Auferstehung überhaupt als Bekräftigung der Verheißung des messianischen Heiles an a) (vgl. 1 Kor. 15, 14.).

Das sind die wichtigsten Momente, welche die heilige Schrift über die Auferstehung Jesu hervorhebt. Es versteht sich, daß dadurch viele andere Betrachtungen und namentlich alle jene reichen Tröstungen nicht ausgeschlossen sind, welche dieses ewig denkwürdige Ereigniß sonst etwa noch darbietet.

---

a) Vgl. Jachmann z. d. St. S. 124.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Zur Etymologie des Wortes: Dom.

Von

D. C. Ullmann.

In diesem Augenblicke, wo aus Veranlassung der schönen und erhebenden Nationaltheilnahme an der Vollendung der kölner Kathedrale das Wort Dom häufiger gesprochen und geschrieben wird, als es vielleicht zu irgend einer Zeit geschehen, dürfte es manchem Leser nicht unerwünscht seyn, über dessen Ursprung etwas Näheres und Urkundliches zu erfahren.

Die Etymologie vieler Ausdrücke, die dem religiösen und kirchlichen Gebiete angehören, liegt noch sehr im Argen, und es wäre wohl an der Zeit, von der erneuerten deutschen Sprach- und Alterthumsforschung auch für diesen Zweck Gebrauch zu machen. Wir haben schon Einiges der Art in unserer Zeitschrift mitgetheilt und insbesondere auch die Freude gehabt, den Lesern einen Beitrag des großen Meisters Jakob Grimm vorlegen zu können. Wir hoffen, es werde sich an das bereits Gegebene noch anderes Aehnliche anschließen; einstweilen wolle man nachfolgende Blätter freundlich hinnehmen, welche eine anspruchslose Zusammenstellung von dem enthalten, worauf

der Verfaſſer bei eigener Lectüre geſtoßen oder von dem ihm befreundeten, des Altdeutſchen ſo gründlich kundigen D. Hahn aufmerkſam gemacht worden iſt.

Die Ableitung des Wortes Dom von domus liegt dem Klange und der Bedeutung nach ſo nahe, daß ſie natürlich auch ſehr frühe verſucht wurde. Indeß, wie man ſich in ſolchen Dingen meiſt mit dem Natürlichen nicht zu begnügen pflegt, ſo blieb man nicht dabei ſtehen, ſondern ſchlug andere künſtlichere Erklärungen vor: man ging auf das Griechiſche zurück, man ſuchte eine deutſche Wurzel, man glaubte ein noch paſſenderes lateiniſches Wort vorſchlagen zu können. Was mir in dieſer Beziehung bekannt geworden, beſteht in Folgendem:

1) Mehrere frühere Gelehrte bringen Dom in Verbindung mit dem griechiſchen δῶμα und zwar in der Bedeutung von Dach [a]), weil man zuerſt ſolche Kirchen Dome genannt, die ſich durch ein rundes, hohes Dach, eine Kuppel, ausgezeichnet, worauf dann dieſelbe Benennung überhaupt auf kühn gewölbte oder großartig gebaute Kirchen, beſonders Haupt- und Kathedralkirchen übergegangen ſey. In dieſem Sinne ſagt das Dictionnaire d'Architecture, Paris 1770. tom. I. pag. 502: Dome, s. m. Lat. Concameratum fastigium, selon Vitruve Tholus, Ital. Cupola, Esp. Domo, Angl. Dome, All. Helmdach: Couverture de bâtiment de figure sphérique . . . und in ähnlichem Sinne das von Oberlin herausgegebene Glossarium Germanicum von Scherz, t. I. p. 247., welches zwar zuerſt Dom von Domus Dei ableitet, aber dann im Gegenſatze zu Wachter's unten anzuführender Meinung fortfährt: Verum medio aevo δῶμα tectum planum notabat, vide du Frêsne, item fornicatum, unde Gall. dome. Hoc summa

---

a) Doma, δῶμα, zur Bezeichnung von tectum ſ. bei Du Cange Gloss. med. et inf. Lat. II, 155. unten.

Digitized by Google

templa superbiunt et nomen inde ferunt. Diese Ansicht, obwohl auch von Adelung a) und vom Conversationslexikon als die annehmbarste hervorgehoben, hat jedoch gegen sich: erstlich, daß das Wort δῶμα in der spätern griechischen Sprache oder doma in der lateinischen keineswegs ein gangbares zur Bezeichnung von Kirchen überhaupt oder von großen Kirchen ist b); zweitens, daß das Dach, die Kuppel, keineswegs in der Weise das eigenthümlich Hervortretende und Gemeinsame der älteren Dome bildet, um anzunehmen, von diesem besonderen Theile hätten die gesammten Gebäude ihren Namen erhalten; drittens, daß, wenn sich für ein Wort des mittelalterlich-kirchlichen Sprachgebrauchs eine gleich gute Ableitung aus dem Lateinischen darbietet, diese vermöge des übermächtigen Einflusses Roms und seiner Sprache auf die abendländischen Völker immer den Vorzug verdienen wird vor der Ableitung aus dem Griechischen.

2) Noch näher zwar läge eine Ableitung aus germanischer Wurzel, und diese hat man denn auch versucht. Der Hauptrepräsentant dieser Etymologie ist meines Wissens Wachter. Er sagt in seinem Glossarium German. t. I. p. 298: Dom-Kirche, ecclesia cathedralis, per apocopen dom. Gloss. Lipsii: duomis templum. Non a Graeco δόμη aedificium, nec a Latino dominus, ut quidam opinantur, sed a dom, quod in omnibus veterum dialectis, et in iisdem Lipsii glossis, iudicium et iurisdictionem significat, ut demonstravi in dammen iudicare. Isque signifi-

---

a) Deutsches Wörterb. I, 1377 u. 1378. Jedenfalls hält Adelung die Ableitung von δῶμα, Kuppel, für besser als die gleich anzuführende von dem deutschen Worte Duom, Gericht, mit welcher letztern verglichen er noch die Derivation von domus vorzieht.

b) Wenigstens führt du Cange im Glossar. med. et inf. Lat. II, 155. keine Beispiele an, welche dieß bewiesen, und in Gloss. med. et inf. Graecitatis kommt δῶμα gar nicht vor.

Digitized by Google

catus perfecte convenit Cathedrali ecclesiae, quae certe est ipsa sedes Principis Ecclesiae, unde tanquam ex sacro Tribunali suam in terras et Ecclesias subiectas iurisdictionem exercet. Womit zu verbinden in demſelben Gloſſar S. 254. der Artikel: Dammen, iudicare. Goth. domjan. Angl. Sax. Dom, dome iudicium u. ſ. w. a). Demgemäß wäre alſo Dom von dammen, richten, Urtheil ſprechen (noch verhanden in unſerm verdammen), eine biſchöfliche oder Hauptkirche deßhalb genannt worden, weil ſie Sitz eines geiſtlichen Gerichtes, eines kirchlichen Obertribunals war, und derſelbe Ausdruck fände ſich außer der deutſchen auch in andern im Mittelalter gebildeten Sprachen, weil auch in dieſen das Stammwort einheimiſch war. Dieſe Ableitung wird auch von Andern wie z. B. von Friſch (deutſch-lat. Wörterb. I. 201.) und von Schröckh (K. G. XXVII, 227.) angeführt, entweder mit Billigung b) oder doch ohne Beſtreitung. Sie hat indeß meines Bedünkens wenig für ſich; denn einmal iſt es ſchon an ſich nicht wahrſcheinlich, daß ein kirchliches Gebäude benannt worden ſeyn ſollte nach einem Rechtsinſtitute, welches nicht eigentlich an ihm, ſondern an dem damit verbundenen Biſchofs-

a) Hierzu ſind die neueren Nachweiſungen von Graff zu vergleichen, althochdeutſcher Sprachſchatz, Th. 5. S. 334 u. 335. Er ſagt: Tôm, m. u. n., Thum, goth., altſ., angelſ., altnord. dôm, iudicium, und führt dann eine Menge von Beiſpielen, beſonders aus der dem 9. Jahrhundert angehörigen deutſchen Bearbeitung von Tatian's Evangelienharmonie (Kap. 88. 69. 104. 119. 131. 133. 141 u. ſ. f.) an; tuomes tag iſt dies iudicii, tuom tuon = iudicium facere. Unter den einzelnen Bedeutungen hat Graff S. 334. auch: dôm, episcopalis ecclesia — mit Berufung auf Heinrici Summarium in einer trierer Handſchrift.

b) Friſch ſagt: Dom hieß vor Alters Iudicium, und im Vorhauſe der Stiftskirchen oder Münſter, welches das Paradies genannt wurde, wurde Gericht gehalten. Vergl. Scriptor. Brunsw. III, 544. n. 115. Lipsii Gloss. s. v. Duom. Schilter in Gloss. p. 282. b.

Digitized by Google

ſitze haftete, und dann liegen auch über den Zuſammenhang zwiſchen Dom und dammen keine zureichenden geſchichtlichen und ſprachlichen a) Nachweiſungen vor; im Gegentheile da, wo uns das Wort Dom zuerſt entgegentritt, iſt eine Spur von Beziehung auf dieſe Localitäten als kirchliche Gerichtsſtätten nicht aufzuzeigen.

3) Die Unzulänglichkeit der griechiſchen und germaniſchen Etymologie führt uns auf die lateiniſche zurück. Hier ſind aber wieder mehrere Möglichkeiten gegeben. Manche haben an Dominus gedacht, aus welchem Worte ja ſelbſt in ſpäteren ſüdlichen Dialekten das abgekürzte Dom (Herr) erwuchs. So ſagt Penther in ſeinem Lexicon Architectonicum, Augsb. 1744. u. d. W. Dom, es ſolle dieſes Wort den Herrn, das iſt den Biſchof der Kirche anzeigen, weil die Domkirchen den Biſchöfen zugeeignet geweſen; es ſey alſo eine Domkirche eine ſolche, die einen biſchöflichen Sitz habe — und Scherz in ſeinem Glossarium Germ. t. I. p. 247: Minus audiendi Serarius et Lehmann, qui domherren a dominis derivant. Andere erinnern an Dominicum, im ſpätern Latein: Kirche b). Ja ſelbſt auf den für eine ernſthafte Anführung faſt zu wunderlichen Einfall iſt man gekommen, Dom ſey aus der abgekürzten Ueberſchrift mancher Kirchen D. O. M. (Deo optimo maximo) entſtanden. Von dem letzteren gar nicht zu ſprechen, ſo iſt klar, daß auch die beiden andern Derivationen von dominus und dominicum nicht annehmbar ſind. Zwar hat Dom mit beiden die Grundſylbe gemein, allein wenn man auf dieſe zurückgeht, ſo iſt es dann auch natürlicher, bei derſelben in ihrer einfacheren Geſtalt domus ſtehen zu bleiben, und zwar um ſo mehr, da für das ſpurloſe Verſchwinden der andern Sylben in dominus oder

---

a) Von dieſer Seite ſpricht ſich auch die beſte Autorität, J. Grimm, dagegen aus, deutſche Grammatik III, 427. Anmerk.

b) Du Cange, Glossar. med. et inf. Lat. II, 173.

Digitized by Google

dominicum kein einleuchtender Grund vorliegt a), und der Zusammenhang mit domus einen ganz guten Sinn hat. Dieß ist offenbar das Einfachste und, wie sich gleich zeigen wird, auch das sprachlich und geschichtlich am meisten Bewährte. Ehe wir jedoch dazu übergehen, noch ein Wort über eine andere Möglichkeit.

Ich glaubte früher, die wahre Grundlage von Dom in dem lateinischen tumba, tomba (τύμβος), wovon tombe, tombeau, gefunden zu haben. Dafür schien mir vornehmlich zweierlei zu sprechen. Erstlich: die im Mittelalter und besonders vom sechszehnten Jahrhundert an ganz gewöhnliche Form: Tumb oder Thumb, völlig übereinstimmend mit tumba, und ebenso die Composita: Tumbherr, Tumbfrauen; so nennt Aventin den Dianentempel zu Ephesus einen Thumb (s. Schmeller, bayer. Wörterb. I, 443 u. 444., wo sich noch andere Beispiele finden) und Hans Sachs sagt in einem seiner Schwänke B. II. Th. 4. S. 136:

— — ich weiß ein reichen
Thumbherrn auff dem stifft dort auß u. s. f.

Zweitens der Umstand, daß der Ausdruck tumba, tomba zur Bezeichnung eines Grabmals im spätern Latein ein sehr gewöhnlicher, und daß die ältesten und berühmtesten Dome in ihrer ursprünglichen Bestimmung in der That Grabmäler, Mausoleen der Märtyrer und Heiligen waren. Für den mittelalterlichen Gebrauch von tumba finden sich Nachweisungen bei Du Cange, Glossar. med. et inf. Lat. III, 1216., aus denen ich nur zwei auswähle; Prudentius sagt in Passione S. Hippolyti:

Sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas
Marmora, quae solum significant numerum.

und Alcuin in seinem neunten Gedichte:

Omnia de priscis exsurgent corpora tumbis.

---

a) Vergl. Frisch, deutsch-lat. Wörterb. I, 201.

Digitized by Google

Daß aber die Dome den Charakter von christlichen Mausoleen gehabt, dafür braucht man nur an die Kathedralen von Köln, Mailand, Speier und andere zu erinnern. So scheinbar indeß für den ersten Anblick der Zusammenhang unseres Wortes mit tumba seyn möchte, so ist doch auch dieß nicht das Richtige; denn abgesehen davon, daß die angedeutete Beziehung der Dome auf die darin bewahrten Heiligen- und Märtyrerreliquien als eine ursprüngliche vielleicht nicht nachzuweisen seyn möchte, so spricht vor Allem und auf entscheidende Weise der Umstand dagegen, daß die Form Tumb, Thumb oder Dumb nicht die alturſprüngliche, sondern erst später durch willkürliche Einschiebung des b entstanden ist. Die ältere Form ist tuom oder duom (s. Ziemann, mittelhochdeutsch. Wörterb., S. 483. und Graff's althochdeutscher Sprachschatz, Th. 5. S. 140.) und dieses leitet uns offenbar auf domus.

Für die Form tuom als die ursprüngliche und zugleich für die Identität dieses Ausdrucks mit dem, wie es scheint, gleich alten „Münster" tritt als beste Autorität das Nibelungenlied ein. Hier heißt es VI, 754. der lachm. Ausgabe:

Man hôrte dâ zem tuome maneger gloken klanc —

und gleich nachher in der 755. Strophe wird das Wort münster zweimal vollkommen gleichbedeutend mit dem vorangegangenen tuom gebraucht. Daß aber tuom oder dom von domus stamme, dafür zeugt nicht nur die Natur der Sache, sondern wir haben dafür auch eine vollkommen classische Stelle in der, dem achten oder neunten Jahrhundert a) angehörigen, durch Adolf Holzmann, Carlsruhe 1836. herausgegebenen, altdeutschen Uebersetzung von Isidori Hisp. Epistola ad Florentinam, wo Kap. 9. §. 1. S. 83 u. 85. die lateinischen Worte: et statuam eum in domo mea — wiedergegeben sind durch die deutschen: endi ih

a) S. die Prolegomena von Holzmann, S. 3.

inan chistiftu in minamu dome. Alſo die Ableitung Dom von domus, wie ſie auch von den Sprachforſchern Graff a) und J. Grimm b), obwohl von dem letzteren nicht ohne ein Fragezeichen, gebilligt wird, dürfte kaum einem Zweifel unterworfen ſeyn. Indeß läßt ſich doch wieder das Weitere fragen, in welchem Sinne eine Hauptkirche zuerſt dom, domus, Haus genannt wurde, ob als domus Dei oder in Beziehung auf die damit verbundene Biſchofswohnung, gleichſam als weſentlicher Anhang und Theil von der domus Episcopi. Das erſtere wird wohl zunächſt Jeder für das Wahrſcheinlichere halten, da die Kirche auch domus Dei genannt zu werden pflegte c), und wir wollen dieſen Zuſammenhang keineswegs unbedingt verwerfen. Allein wenn man erwägt, daß doch der Ausdruck domus Dei gewiſſermaßen ein metaphoriſcher iſt und keineswegs der gewöhnliche, gangbare zur Bezeichnung einer Kirche war, beſonders aber, daß das mit Dom gleichbedeutende Wort Münſter offenbar ſeinen Urſprung hat von Monasterium d), das heißt von der mit der Hauptkirche zuſammenhängenden Wohnung des Biſchofs e), in welcher dieſer mit ſeinen Kanonikern kloſterartig zuſammenlebte,

---

a) Althochdeutſcher Sprachſchatz Th. V, 140: Dôm, dom, domus; altſ. dôm, duom, templum.

b) Deutſche Grammatik III, 427: War auch tuom (masc.) fremd? = lat. domus (fem.), ſlav. dom (masc.) — und in der Anmerkung dazu: die rechte Lautverſchiebung zwiſchen domus und tuom fehlt, ich halte darum das Wort lieber für undeutſch und dem deutſchen tuom, goth. dôms (iudicium) unverwandt.

c) Beiſpiele bei Du Cange, Glossar. II, 182. Ich will nur eines anführen: Zeno Veron., Sermo de Psalm. 126: Conventus Ecclesiarum sive templi (?), quos — — consuetudo nostra vel Domum Dei solita est nuncupare vel Templum.

d) Nachweiſungen bei Du Cange, Gloss. II, 681 u. 682.

e) Was man im Mittelalter auch Episcopium nannte. Der Ausdruck Episcopium kommt auch zur Bezeichnung der biſchöflichen Kirche vor. Du Cange II, 285. Tuom = Episcopium, ſ. Graff, althochdeutſcher Sprachſchatz V, 334.

Digitized by Google

weßwegen die letzteren auch unter der Bezeichnung de domo a) (scil. Episcopi) vorkommen, so dürfte doch das Letztere sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Unter dieser Voraussetzung wären dann die Worte Dom und Münster ursprünglich vollkommen gleichen Sinnes: sie würden zunächst den Bischofssitz, das klösterliche Bischofshaus bezeichnet haben, von welchem dann auch die damit verbundene Kirche den Namen erhalten, welcher in der Folge ausschließlich an ihr haften blieb. Zuletzt könnte man noch die Frage beantwortet wünschen, wie es gekommen, daß in einigen Gegenden, namentlich in Süddeutschland und der Schweiz, der Ausdruck Münster, in andern dagegen, namentlich am Mittel- und Niederrhein, so wie in Norddeutschland der Ausdruck Dom herrschend geworden. Allein darauf wüßte ich für jetzt keinen Bescheid zu geben. Entweder hat hier der Zufall gewaltet, oder es haben geschichtliche Ursachen gewirkt, die vielleicht nicht mehr nachzuweisen sind.

Sollte die von uns vorgezogene Ableitung von domus, wiewohl sie sich nach allen Beziehungen vorzugsweise empfiehlt, noch zweifelhaft scheinen, so dürfte außer ihr die germanische Ableitung von tôm, tuom, duom = iudicium am meisten für sich haben. Dieses Wort in seinen verschiedenen Formen ist sehr alt, es kommt in mehreren mittelalterlichen Sprachen und Dialekten als ein vollkommen eingebürgertes vor, und ein Sinnzusammenhang läßt sich wenigstens wahrscheinlich machen, insofern bei den Bischofssitzen geistliche Gerichte, vielleicht auch in den Vorhallen der Kathedralen Gerichtstätten waren. Im-

a) Frisch, deutsch-lat. Wörterb. I, 201. Schröckh, K. G. 27, 228. Für Beides zusammen, den Convent der Kanoniker und die Kathedralkirche hatte man auch die Collectivbezeichnung Thumerey, niederdeutsch domerye, domerige. S. Scherz, Glossar. II, 1637. Frisch, deutsch-lat. Wörterb. I, 201. Haltaus, Gloss. Germ. p. 1783 u. 1784.

Digitized by Google

mer aber sprechen doch für den Vorzug der Ableitung von domus folgende Punkte: 1) daß in einem so alten Documente, wie die Uebersetzung von Isidor's Epist. ad Florent. ist, domus geradezu durch dom (mit d nicht mit t) wiedergegeben wird; 2) daß der Zusammenhang des Sinnes hier noch natürlicher ist und näher liegt, mag man nun an domus Dei oder domus Episcopi denken, und 3) daß, wenn man das Letztere thut, wofür auch noch Anderes spricht, die beiden Worte Dom und Münster sowohl in ihrer Entstehung als in ihrer ursprünglichen Bedeutung vollkommen parallel mit einander gehen.

Schließlich bitte ich Andere, die dieser Dinge kundiger sind, das etwa Gefehlte zu berichtigen oder das Unvollständige zu ergänzen.

2.

Noch ein Wort

über

Gal. 3, 20.

Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.

mit Beziehung auf dasjenige von J. F. K. Gurlitt
(Stud. u. Krit. Jahrg. 1837. Hft. 4.)

von

E. H. K. Reinhardt.

Wäre es nicht so, wie Gurlitt bemerkt hat, daß die genannter Stelle anhaftende Räthselhaftigkeit ihr einen eigenthümlichen Reiz verleiht, so möchte wohl kaum noch Einer sich finden, der Lust und Liebe hätte, einen Ort, wo schon so Viele vor ihm gewesen, abermals zu durch-

Digitized by Google

ſuchen. Verfaſſer dieſer exegetiſchen Abhandlung geſteht auch, daß er ſelbſt mit einer Art von Mißliebe und Unglauben an oben bezeichneten Löſungsverſuch von Gurlitt gegangen iſt, ungläubig nämlich an die Möglichkeit, mit dieſer crux interpretum je ins Reine zu kommen. Allein je weiter er der dort gegebenen Entwickelung folgte, deſto mehr zog ihn das Gründliche und Gediegene derſelben an, und ſchon wollte er ſich der Hoffnung hingeben, daß Alles glücklich ſich aufhellen werde, als er bei einem Punkte ankam, von welchem aus nach ſeiner Ueberzeugung auf die ſonſt ſo lichtvolle Darſtellung Gurlitt's ein Schatten fällt.

Es iſt dieſes ſeine Erklärung des zweiten Hemiſtichs von V. 20. Nachdem er nämlich in den Schlußworten von V. 19. eine Anerkenntniß des göttlichen Urſprungs des Geſetzes gefunden und ὁ δὲ μεσ. ἑν. οὐκ ἔστιν dahin erklärt hatte: der Mittler aber iſt von Einem (sc. Theil des σπέρμα, den Gläubigen aus den Heiden) es nicht, ſo faßt er: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν folgendermaßen: Gott aber iſt nichts deſto weniger immer nur Einer, er mag durch Engel oder durch einen Mittler ſich offenbaren. Dieß füge der Apoſtel nachholend hinzu, um dem Scheine zu begegnen, als nehme er, was er mit der einen Hand gegeben in Beziehung auf die Bedeutſamkeit des Geſetzes, mit der andern wieder zurück durch die Beſchränkung, daß es nicht für Alle geordnet ſey. Ueber die fühlbaren Schwierigkeiten dieſer Interpretation, welche auf den Verfaſſer vorliegender Abhandlung ſogleich beim erſten Leſen den Eindruck machte, daß ſie mehr ein Nothbehelf, mehr in den Zuſammenhang künſtlich hineingefügt, als aus demſelben organiſch hervorgegangen ſey, beruhigt ſich zwar Gurlitt durch die Bemerkung, daß dieſelbe wenigſtens die Grenzen der Denkbarkeit nicht überſchreite. Allein für's Erſte, wenn wirklich, wie Gurlitt nachzuweiſen ſucht, durch die Worte: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου der göttliche Ur-

Digitized by Google

sprung des Gesetzes für das jüdische Bewußtseyn über allen Zweifel hinausgestellt werden sollte, so ist doch kaum anzunehmen, daß der Apostel zu der Befürchtung Grund zu haben glaubte, es möchte durch die unbefangene Bemerkung, daß das Gesetz nicht für Alle geordnet sey, welches ja eine Thatsache war a), ein derartiger Einwurf von jüdischer Seite hervorgerufen werden. Für's Andere aber scheint diese Erklärung wenigstens die Grenzen der grammatisch-logischen Wahrscheinlichkeit zu überschreiten, indem eine unbefangene Anschauung von V. 20. fast unabweislich darauf führt, daß die beiden Hemistiche desselben nach ihrer Fassung: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, zu einander selbst in einem näheren gegensätzlichen Verhältnisse stehen, wogegen bei Gurlitt der Gegensatz sein eigentliches Object durch nothwendige Rückbeziehung auf V. 19. in etwas außerhalb des ersten Hemistichs von V. 20. Liegendem hat. Hiezu kommt, daß bei der concisen Weise, in welcher der Apostel V. 19. 20. sichtbar spricht, kaum annehmbar ist, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν habe nicht mehr Inhalt und concreteren Sinn, als welchen ihm Gurlitt gibt. Ich versuche daher, bei gleicher Ansicht von dem ersten Hemistiche dem zweiten eine genügendere Fassung zu geben, so namentlich, daß dasselbe mehr in den ganzen Zusammenhang eingreift und, wie einerseits aus demselben heraus entwickelt, so auch andererseits selbst zu dessen Verständniß ein nicht unwesentliches Moment bildet b).

---

a) Auch Gurlitt nimmt nämlich an, Paulus habe in dem ersten Hemistiche von V. 20. das Hauptgewicht auf das historisch sich so Verhalten der Sache legen wollen. Darin, sagt er, ruhe der Hauptnerv des Beweises.

b) Einer kritischen Uebersicht der Haupterklärungen von unserer Stelle glaube ich mich der Kürze halber überheben zu dürfen, da eine solche nicht nur in den meisten Commentaren zum Galaterbriefe zu finden ist, sondern auch in sehr anschaulicher

Digitized by Google

Wenn wir Anfang und Ende (3, 1—5. u. 4, 8—11.) unſeres vorliegenden Abſchnitts ins Auge faſſen, wo Paulus den Galatern ſo hier wie dort Vorwürfe macht darüber, daß ſie, um es mit Einem Worte zu ſagen, nach 2, 14. *ἰουδαΐζουσιν*, ſo ergibt ſich hieraus als Hauptabſicht des Apoſtels in unſerem Abſchnitt offenbar dieſe, das Unnöthige des Geſetzes für die Heiden darzuthun. Um beſagten Zweck zu erreichen, hatte er zwei Wege vor ſich, einmal dieſen, daß er ſich auf der Galater eigene Erfahrung berief, als die ja den Geiſt ohne des Geſetzes Vermittelung in Folge der Predigt vom Glauben empfangen haben (V. 1—5.), und ſodann den anderen, daß er die Unzulänglichkeit des Geſetzes überhaupt darlegte, welches ſein Geſchäft iſt von V. 6. an. Wollte er aber dieſes Letztere überzeugend durchführen, ſo mußte er, um feſten Boden zu haben und dem Geſetze die rechte Stelle anweiſen zu können, den ganzen Rathſchluß Gottes zu unſerer Seligkeit nach ſeiner zeitlichen Entwickelung vor den Augen der Leſer vorüberführen, welches er thut, anhebend mit Abraham, welchem als dem Vater aller Gläubigen die Verheißung des Lebens gegeben ward (V. 6 ff.), die Sünde zwiſchen einſchiebend, jedoch in Folge ſeiner Hauptabſicht mit vorzüglicher Rückſicht auf das gegenſeitige Verhältniß von Sünde und Geſetz, welches letzteren Zweck und Bedeutung er angibt und es darſtellt als für die Juden temporäre, für die Heiden gar keine Gültigkeit habend (V. 19 ff.), ſchließend endlich mit Chriſtus, als in welchem der Glaube gekommen und die Verheißung erfüllt iſt (V. 25 ff.).

Was nun die ſpecielle Ausführung deſſen betrifft, ſo geht der Apoſtel davon aus, daß Gott von Anfang an ſeinen

---

Weiſe von Gurlitt gegeben wurde, deſſen Abhandlung ich überhaupt als eine weſentliche Vorarbeit und Unterlage für die meinige erkennen muß, und dieſe gleichſam nur als Supplement zu jener geben möchte.

Digitized by Google

Willen dahin geoffenbart habe, durch den Glauben der Verheißung des Lebens theilhaftig zu machen. Dieß ist die Grundlage seiner ganzen folgenden Argumentation, weßhalb er auch in V. 29., das Ende mit dem Anfange zusammenschließend, noch einmal darauf zurücklenkt und so den Abschnitt V. 6—29. zu einem schönen, in sich abgerundeten Ganzen macht. Daß vor Gott in Beziehung auf die Erlangung des Heils nicht das Gesetz, sondern allein der Glaube gilt, dieses erhellt 1) aus dem Ursprunge der Verheißung. Abraham selbst hat die Verheißung empfangen durch den Glauben (V. 6.). Er hat sie empfangen für diejenigen, die seine Kinder sind, das sind, die Abraham's Glauben haben; also, wodurch man der Verheißung theilhaftig wird, das ist der Glaube, V. 7—9. 2) aus der Natur derselben. Die Verheißung spricht Segen aus, während das Gesetz Fluch verkündigt und bewirkt, also wodurch man der Verheißung theilhaftig wird, das ist nicht das Gesetz, sondern der Glaube, V. 9—12. Von dem Fluche des Gesetzes hat uns Christus erlöst, indem er ward ein Fluch für uns, mithin in ihm, durch den Glauben an ihn, empfängt man die Verheißung (V. 13. 14.); 3) aus ihrer Bedeutung, die sie, unter den Gesichtspunkt eines Testaments gestellt, gewinnt. Die Verheißung als wahrhaftige Gottesgabe kann doch nicht durch etwas Späteres antiquirt werden, welches aber, da sie den Glaubenden gegeben ist, der Fall wäre, wenn sie durch das Gesetz erworben würde, mithin kann wieder nicht das Gesetz es seyn, wodurch man der Verheißung theilhaftig wird, sondern nur der Glaube (V. 15—18.).

Nachdem so der Apostel scheinbar dem Gesetze alle Bedeutung genommen und aller Autorität es entsetzt hatte, so konnte er jetzt freilich, woran ihm übrigens bei der Absicht, die er hatte, eben gelegen war, der Frage nicht mehr ausweichen: Was denn nun vom Gesetze zu halten sey; τί οὖν ὁ νόμος; Hierüber erklärt er sich vollständig

Digitized by Google

in VV. 19. 20., und zwar dahin, es sey anzusehen als gegeben um der Sünde willen, auf so lange, bis der Same käme, dem die Verheißung gilt, und zwar komme ihm unzweifelhaft göttlicher Ursprung und göttliche Autorität zu a) (V. 19.), weiter aber sey vom Gesetze zu sagen, daß es mit Einem Theile jenes σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται, welches nach V. 7—9. alle Gläubigen sind, in keiner Berührung stehe; indessen sey Gott Einer (für Alle), (V. 20.). Hiermit hat sich der Apostel das Thema gestellt für die

a) Was diese Interpretation der Worte: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου betrifft, so adoptire ich hierin Gurlitt's gründliche Deduction, welcher besonders durch Zuhülfenahme von Apostelgesch. 7, 53. und Combination der einzelnen in dieser Stelle vorkommenden Ausdrücke, ferner des Exodus, des Deuteronomiums und einiger gewichtigen Stellen aus Joseph. Antiqu. darthut, daß durch die Bestimmung διατ. δι' ἀγγ. Paulus den göttlichen Ursprung des Gesetzes über allen Zweifel hinausstellen wollte, und dieselbe Tendenz des Apostels in dem beigesetzten ἐν χ. μεσ. nachweist, unter welchem μεσίτης Moses zu verstehen, der in der talmudischen und rabbinischen Schrift oft mit diesem Namen benannt und Deut. 5, 5. als solcher wenigstens deutlich genug charakterisirt wird. So liegt in den beiden Ausdrücken διατ.—μεσ. dieses, daß das Gesetz allerdings durchaus als göttlich anzusehen sey, da es einerseits vor den Ohren des ganzen Volkes von Gott selbst (δι' ἀγγ.), andererseits durch einen Mann gegeben sey, der ebenfalls auf eine unbezweifelte Weise den Sinn und Willen Gottes gewußt habe. Ich bemerke übrigens, daß, auch wenn sich nachweisen ließe, daß in dem eben besprochenen Ausdrucke vielmehr eine Zurücksetzung des Gesetzes enthalten seyn wolle, gegenüber der Verheißung als einer προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς Χριστόν, hierdurch bloß das Verständniß der Frage in V. 21: ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; sich dahin modificiren müßte: Ist nun das Gesetz, welches doch nur τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται, und welches noch dazu seinem Ursprunge nach der Verheißung an Autorität nachsteht, vermögend, die Verheißungen Gottes aufzuheben? — der Sinn von V. 20. aber, um dessen Entwickelung es hier zu thun ist, dadurch in keiner Weise alterirt würde.

Digitized by Google

folgende Ausführung (V. 21—28.). Weil ihm aber darum zu thun ist, den Einheitspunkt nicht zu verlieren, von dem er ausgeht und worauf seine ganze Deduction als in ihrem Grunde ruht, so führt er auch sein Thema VV. 19. 20. mit Bezugnahme darauf aus und leitet, zunächst an V. 15—18. anknüpfend, mit der Frage ein: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* Wenn nun doch das Gesetz wie die Verheißung von Gott herrührt, hebt denn das Eine das Andere nicht auf? — Keineswegs, ist die Antwort. Ja, wenn ein Gesetz gegeben wäre, welches lebendig machen könnte, dann freilich käme die Gerechtigkeit allerdings aus dem Gesetz (V. 21.). Aber die Schrift hat Alles beschlossen unter die Sünde; deßwegen wird die Verheißung, obwohl später das Gesetz hinzugekommen (dieß läßt sich aus der Rückbeziehung der Frage auf V. 17. suppliren) (V. 15—18.), doch nur durch den Glauben an Jesum Christum (V. 13. 14.) gegeben denen, die da glauben (V. 6—12.). So enthält V. 22. aus V. 19. die verneinende Antwort auf die Frage V. 21: *ὁ οὖν νόμ. κ. τ. ἐπ. τ. θεοῦ;* und zwar in der Vollständigkeit, daß darin in retrograder Ordnung alles in V. 6—18. über die *ἐπαγγελία* Gesagte aufgenommen ist. Da aber V. 22. die Ausführung der beiden Haupttheile des Themas, wie sie in V. 19. u. 20. enthalten sind, zugleich in sich befaßt, so halten wir dieselben zu leichterem Verständniß auseinander und gehen, V. 20. vor der Hand ganz ignorirend, dem Gedankengange des Apostels nach.

Gott hat das Gesetz gegeben um der Sünde willen, bis der Same käme, dem die Verheißung gilt. Wenn es demnach solche Bewandtniß mit dem Gesetze hat, hebt es mithin die Verheißungen Gottes auf? — (*Ἐπαγγελίαι*, Plural, = die Reden oder Willenserklärungen Gottes, in denen er zuvor etwas verheißen hat. In *ὁ οὖν νόμ. κ. τ. ἐπ. τ. θεοῦ;* liegt dieses Beides involvirt: Hat sich also Gott selbst widersprochen, darin, daß er das Gesetz

Digitized by Google

gab? oder ſollen etwa die Verheißungen in dem Geſetz erfüllt und mithin aufgehoben ſeyn? — Ἐπαγγελία, Singular, V. 22., Verheißung im concreteren Sinne, = der verheißene Segen, ἡ εὐλογία, ἡ υἱοθεσία.) Nichts weniger. — Die ἐπαγγελίαι laſſen ſich zuſammenfaſſen in dieſem Worte: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (V. 11.). Das Geſetz aber hat ſo wenig eine lebendig machende Kraft und vermag mithin auch ſo wenig in den Stand der Gottwohlgefälligkeit (δικαιοσύνη) zu verſetzen (V. 21.), daß es vielmehr, wie es überhaupt Gottes Wille war, Alles unter die Sünde zu beſchließen (V. 22.), ſelbſt nur um der Sünde willen (V. 19.) gegeben ward, damit es bei den ἐπαγγελίαις τοῦ θεοῦ bleiben müſſe, nach welchen ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν (V. 22.). Wiefern das Geſetz τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη, erklärt der Apoſtel ſonſt näher dahin: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Röm. 3, 20. vgl. 7, 7.), ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς (Röm. 7, 13.), ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος (1 Kor. 15, 56.). Aber auch in unſerm vorliegenden Abſchnitte gibt er über dieſes Wiefern dieſelbe Beſtimmung, indem er das Geſetz unter den Begriff eines παιδαγωγὸς ſtellt (V. 24.) und durch dieſes Begriffs Vermittelung ſich Gelegenheit macht, auch das in V. 19. über des Geſetzes Bedeutung dem τ. παραβ. χαρ. ἐτέθη beigefügte ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται, zu begründen. Wenn nämlich dem Geſetze nur die Eigenſchaft eines Zuchtmeiſters auf Chriſtum zukommt, ſo iſt offenbar, daß, die darunter gethan waren, hinfort von demſelben entbunden ſind, da Chriſtus gekommen und in ihm des Glaubens Inhalt und aller Gläubigen Ziel und Einheitspunkt, indem dieſelben nunmehr Gottes Kinder ſind in Chriſto Jeſu (V. 26.). Sehen wir nun, nachdem wir auch V. 23—25. hinter uns haben, noch einmal auf die Frage in V. 21. zurück: ὁ οὖν νόμ. κ. τ. ἐπ. τ. θεοῦ;

Digitized by Google

so beantwortet sich dieselbe demnach vollständig dahin: so wenig kann das Gesetz die Verheißung aufheben, daß vielmehr das Gesetz seiner Bestimmung gemäß mit dem Kommen der Verheißung sich selbst aufgehoben und alle fernere Gültigkeit verloren hat.

Lassen wir jetzt auch V. 20. zu seinem Rechte kommen und untersuchen, was er aussagt, und wie sich in Rücksicht auf ihn der Gedankengang gestaltet. Das erste Hemistich fassen wir mit Gurlitt übereinstimmend so: Der Mittler aber ist für Einen Theil jenes *σπέρμα*, *ᾧ ἐπήγγελται*, nicht, nämlich die Gläubigen aus den Heiden stehen mit dem Gesetz in keiner Berührung a). Was die möglichen Einwendungen gegen diese Auffassung betrifft, so fügen wir nur dem von Gurlitt zur Zurückweisung derselben Vorgebrachten einiges Wenige zur Verstärkung bei. Zu *ὁ δὲ μεσίτης* gibt Gurlitt zu, daß es auch, wie die Gegner wollen, heißen könnte: *οὗτος δὲ ὁ μεσ.* oder *οὗτος δὲ* allein, nur müsse es nicht so heißen. Wir verstehen uns nicht einmal zu dieser Concession. Wenn V. 19. gesagt wäre: *τοῦ μεσίτου*, dann etwa könnte es in V. 20. als eine auffallende Wiederholung erscheinen; allein es steht ja bloß *ἐν χειρὶ μεσίτου*, und es wollte dort der Apostel aus dem Begriffe eines Mittlers in Verbindung mit *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* argumentiren für die göttliche Autorität des Gesetzes, hier aber, in V. 20., liegt ihm *ὁ μεσ.*

---

a) Mit Recht weist Gurlitt diejenige Ansicht von dem ersten Hemistiche, wonach darin ein allgemeiner Gedanke über Stellung und Geschäft eines Mittlers überhaupt enthalten seyn solle, zurück und sieht darin vielmehr eine besondere Bemerkung über Stellung und Geschäft des bestimmten, kurz vorher erwähnten Mittlers des Gesetzes, da die erstere Auffassung in jenen Worten nur einen Beweis finden lassen würde, daß das Gesetz für die Juden gegeben sey, welches aber offenbar keines Beweises bedürftig, oder, wenn man daraus den Schluß ziehen wollte: — also nicht für die Heiden, gerade dieser Hauptgedanke nur mühsam supplirt werden müßte.

Digitized by Google

als der historisch bestimmte Repräsentant des Gesetzes im Sinne, und es ist so gleichbedeutend mit ὁ νόμος selbst, welches factisch ἑνὸς οὐκ ἔστιν, daher hier die Wiederholung, und zwar in der einfachen, natürlichen Form: ὁ δὲ μεσίτης. Für's Zweite spricht er hier in einem selbständigen Satze etwas Anderes vom Gesetze zu Merkendes aus: Weiter aber ist vom Gesetze zu merken, daß es zu den Gläubigen aus den Heiden in keiner Beziehung steht (auch nicht einmal in derjenigen vormaliger temporärer Gültigkeit, indem die Heiden dasselbe nie hatten); dieß mußte der Apostel als eine für die Begründung dessen, was zu erweisen seine Hauptabsicht ist, so wesentliche Bemerkung gewiß möglichst klar und bestimmt hinstellen: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Fürs Dritte stehen bei unserer Auffassung von V. 20., wie sie oben kurz berührt wurde, die beiden Hemistiche in einer gegensätzlichen Beziehung zu einander, die sich etwa so ausdrücken läßt: Der Mittler aber ist nicht für Alle (denn ἑνὸς οὐκ ἔστιν), Gott aber ist es (εἷς πάντων). So correspondiren sich die beiden Subjecte: ὁ δὲ μεσίτης, ὁ δὲ θεός. Den Einwand gegen das Präsens (ἔστιν, nicht ἦν) weist Gurlitt mit Grund durch die Bemerkung ab, daß es sich hier nicht um den vor so und so vielen Jahren in der Zeit einmal geschehenen Act der Gesetzgebung handelt, vielmehr um das historisch fixirte Daseyn des Gesetzes = die Heiden haben den Mittler, d. i. das Gesetz, nicht. In Beziehung auf die Deutung von ἑνὸς a) darf für die Bedeutung des

---

a) Es ist wohl zu beachten, daß Gurlitt ἑνὸς keineswegs geradezu = ἑνὸς μέρους nimmt, sondern diese Bedeutung von ἑνὸς in folgender Weise vermittelt: Bekanntlich erscheine dem Apostel sehr oft die ganze Menge der Gläubigen als Eine Person, als Ein Leib, daran Christus das Haupt ist, ja als der noch immer auf Erden wandelnde Christus selbst. In diese Eine Person sind ihm nach derselben Anschauung zwei andere so zu sagen zusammengewachsen, nämlich die Schaar der Gläubigen, die früher

σπέρμα, ὅς ἐστι Χριστός (V. 16.), welches in V. 19. τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται, heißt, daß es die Gesammtheit aller Gläubigen bezeichne, worin, wie mit den Gläubigen

---

Juden, und die Schaar derer, die Heiden gewesen waren (vgl. Eph. 2, 14—16. Kol. 3, 11.). Auch in unserm Abschnitte schwebte ihm das vor; denn unter dem καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστός (V. 16.), subsumirt er ohne Zweifel auch nur die gläubigen Nachkommen Abraham's (vgl. V. 7—9.), die ihm als Ein Same erscheinen im Gegensatze gegen die Vielen aus Juden und Heiden, welche mit Christus in keiner Verbindung stehen, so daß dem Apostel dort Χριστὸς in seinen Gedanken mit οἱ ἐν Χριστῷ zusammenfällt. Gurlitt beruft sich hierfür auf den ganzen Inhalt des Galaterbriefs, insbesondere aber in unserm Abschnitt auf 3, 1 ff. und ganz speciell auf V. 28. Demnach hat wohl dem Apostel auch in den Worten: ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται (V. 19.) die Vorstellung von Christo vorgeschwebt als demjenigen, in welchem die moralischen Personen der Juden- und Heidenschaft zu Einer Person vereinigt sind, welcher Vorstellung nun die andere gegenübertritt von Moses, dem Mittler des Gesetzes, der die eine jener beiden in Christo vereinten Personen repräsentirt, die andere aber nicht. So konnte der Apostel nun schreiben: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, er hat nichts zu schaffen mit Einem von jenen Beiden, die in Christo als das σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται, Eins geworden sind, oder, wie wir nun dem Sinne nach auch sagen können, mit Einem Theile dieses σπέρμα, als hieße es: ἑνὸς μέρους. So Gurlitt. Ich bemerke indessen auch hier wieder, daß die im Vorliegenden entwickelte Ansicht von V. 20. keineswegs steht oder fällt mit der Richtigkeit des über τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγ. (V. 19.) Gesagten. Zwar, wenn dasselbe sich als unhaltbar nachweisen ließe, so würde hierdurch allerdings dem ἑνὸς seine nächste Beziehung und Stütze entzogen, allein nicht nur war dem Apostel, wo er im Hinblick auf das in Christo erschienene Heil redet, der Gegensatz zwischen Juden und Heiden, wie derselbe sich besonders auch durch den Galaterbrief hindurchzieht und zu dem vorliegenden Abschnitte die Veranlassung bildet, vollkommen geläufig, sondern auch seinen Lesern, die sich eben in diesem Gegensatze bewegten, und für welche daraus noch dazu eine Lebensfrage erwachsen war, mußte derselbe so nahe liegen, daß ihnen das ἑνὸς auch ohne im Vorhergehenden unmittelbar gegebenen Anknüpfungspunkt gar wohl verständlich war.

Digitized by Google

Christus, so hinwiederum diese selbst nach des Apostels Anschauung aus Zweien (Juden und Heiden) Eines geworden, außer V. 28. zu einem Belege besonders auch noch V. 29. in Anspruch genommen werden, wo aus den Worten: *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ*, unverkennbar hervorgeht, daß dem Apostel *οἱ τοῦ Χριστοῦ* (= *οἱ ἐν Χριστῷ*; vgl. *ἐν Χ. Ἰησοῦ*, V. 26.), d. i. die Gesammtheit aller Christgläubigen, *τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ* sind, welches er in V. 16. durch: *ὅς ἐστι Χριστὸς* bezeichnet. Wenn dagegen dafür, *τὸ σπ., ᾧ ἐπήγγ.* (V. 19.) auf Christus, nämlich seine Person als eines Individuums zu beziehen, V. 24. zu sprechen scheint, wo, entsprechend den Worten *ἄχρ. οὗ — ἐπήγγ.*, das Gesetz ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* genannt wird, so ist nicht außer Acht zu lassen, daß es V. 25. heißt: *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως, οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν*, wo dem Sinne nach gewiß ebensowohl *ἐλθόντος δὲ τοῦ Χριστοῦ* stehen konnte, zu einem Beweise, wie sehr in des Apostels Gedanken *πίστις* und *Χριστός*, also wohl leichtlich auch (Abstr. pro Concr.) die Gläubigen und Christus in Eins zusammenfielen, wie dieses durch V. 29., verglichen mit V. 7—9., zur Evidenz erhoben wird. Der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Hemistich und dieses letztere selbst ist so zu verstehen: Der Eine Theil des *σπέρμα*, *ᾧ ἐπήγγελται*, steht mit dem Gesetz in keiner Berührung; er bedarf seiner aber auch nicht, um zu dem *σπέρμα* zu gehören; denn Gott ist Einer und derselbe für Alle, sowohl für die, *ὧν ὁ μεσίτης οὐκ ἔστιν*, als für die, *ὧν ἐστιν*. Diese Einheit Gottes stellt sich in dreifacher Beziehung dar. Gott ist Einer für's Erste nach seinem ewigen Rathschlusse, Alle durch den Glauben der Verheißung theilhaftig zu machen (V. 6 ff.). So empfing sie Abraham, die segenverkündende Verheißung für seine Kinder. Diese sind es, die den Glauben haben, und es sind mithin unter den *υἱοὶ Ἀβραὰμ* die Heiden begriffen, wie die Juden (V. 8. 9.),

Digitized by Google

denn das Unterscheidungszeichen Beider, das Gesetz, hat mit dem Glauben nichts zu schaffen (V. 12.). So ist Gott als Gott und Vater Abraham's auch Gott und Vater aller Gläubigen; er ist der Eine Gott für Alle. Auf diese Art haben wir für das zweite Hemistich, daß es in dem gegebenen Sinne hier nicht als ein unmotivirter, fremdartiger Gedanke erscheinen kann, einen kräftigen Halt am Vorhergehenden; noch näher aber dem Auge vorgerückt und fester begründet wird diese Beziehung von ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν dadurch, daß in V. 22., wie oben erkannt wurde, der Apostel in den Worten: ἵνα ἡ ἐπαγγ. — τοῖς πιστ. den ganzen Hauptinhalt von V. 6—18. in retrograder Ordnung kurz wiedergibt. Gott ist Einer für's Zweite in der zeitlichen Durchführung seines ewigen Rathschlusses, indem er Alles unter die Sünde beschlossen hat (V. 22.). Gott ist Einer für's Dritte in der wirklichen Vollendung und Erfüllung seines ewigen Rathschlusses, indem er Alle zu seinen Kindern gemacht hat durch den Glauben in Christo Jesu (V. 26.). Auf das wirkliche Erfülltseyn der Verheißung nämlich ist der Apostel in V. 25. zu sprechen gekommen und daß ἐστὲ (V. 26.) so zu fassen, als Juden und Heiden in sich begreifend, geht aus dem zu Erklärung des ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ beigefügten V. 27. hervor: Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, wodurch wir, so weit die Heiden gemeint sind, erinnert werden, wie sich der Apostel V. 1—5. auf der Galater eigene Erfahrung beruft. Nehmen wir hierzu auch noch V. 28., so zerlegt in diesem Verse der Apostel τὰ πάντα (V. 22.) und πάντες (V. 26.) namentlich in seine zwei Theile, das Resultat ziehend: Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος, οὐδὲ Ἕλλην· — πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χρ. Ἰησοῦ. Und wenn nun hier am Schlusse dieselbe gänzliche Unterschiedslosigkeit Aller vor Gott ausgesprochen ist, welche auch am Anfange (V. 6—9.), und wenn in dem an V. 28. angehängten V. 29. eben wieder auf jenen Anfang zurückgewiesen wird,

Digitized by Google

warum sollten wir nicht diesen V. 28. auf das Verständniß des zwischen inne liegenden V. 20. rückwirken lassen, in der Weise, daß wir aus *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος, οὐδὲ Ἕλλην* das beide Hemistiche verbindende Mittelglied suppliren, aus *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χρ. Ἰησοῦ*, ihr seyd allzumal Einer, Ein Kindergeschlecht Gottes (V. 26. 27.) — das *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* erklären: Das Gesetz steht mit Einem Theile in keiner Berührung; aber ob, oder ob nicht, das ist in Beziehung auf die *ἐπαγγελία* von keinem Momente; ob Jude oder Heide, es ist vor Gott kein Unterschied; denn er ist der Eine Gott (V. 22.) und Vater (V. 26.) Aller; vgl. Röm. 10, 12: *οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος· ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων.*

Wir kehren zu V. 22. zurück, um zu begründen, wiefern auch die Worte: *ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν*, zur Erklärung von *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστι* dienen. Es ist schon aus der Wendung, deren wir uns oben bei Angabe des Gedankengangs mit Ignorirung von V. 20. bedienten, ersichtlich geworden, daß wir jene Worte keineswegs bloß, wie Gurlitt will, als wiederholende Paraphrase von *τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη* in V. 19. nehmen, sondern nach *εἰ γὰρ — δικαιοσύνη* (V. 21.) zur Vervollständigung des Gedankens suppliren: *ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος τῶν παραβ. χ. ἐτέθη, συνέκλεισε γὰρ ἡ γρ.* Hierzu nöthigt *τὰ πάντα*, welches, wenn der Apostel bloß die Juden im Auge gehabt hätte (in diesem Falle würde er wohl eher *ἡμᾶς* gesetzt haben; vgl. V. 23—25. die erste Pers. Plur.), gewiß auffallen müßte. Ganz und gar nicht auffallen aber kann dieses, daß er jenes Mittelglied die Leser bloß suppliren läßt, indem in den Worten: *συνέκλ. ἡ γρ. τ. π. ὑπ. ἁμ.*, auch das *τ. παραβ. χ. ἐτ.* mit einbegriffen ist. Wie nun durch *ἀλλὰ* allerdings schon die Beziehung des Ausspruchs *συνέκλ. — ἁμαρτ.* auch auf die Heiden in etwas verdeckt wird, so noch viel mehr die Beziehung von V. 22. auf *ὁ δὲ θ. εἷς ἐστιν*, indem bei

Digitized by Google

unmittelbarer Anknüpfung hieran V. 22. nothwendig ein γὰρ haben würde. Es ist jedoch sehr einleuchtend, wie durch den unmittelbaren Anschluß von V. 22. an V. 21. jene entferntere, wiewohl innerlich eben so nahe Beziehung zu V. 20. äußerlich zurücktreten mußte. Wenn Gurlitt, wie schon bemerkt, die Worte ἀλλὰ συνέκλ. — ἁμ. (V. 22.) als bloß die Juden angehend faßt, so beruft er sich zu Rechtfertigung dessen nur in Parenthese auf Röm. 3, 9 ff. Allerdings braucht hier (V. 19., vgl. mit V. 10. καθὼς γέγραπται) der Apostel νόμος = γραφή. Aber es dürfte doch ohne dringende Gründe oder vorliegende Augenscheinlichkeit der Identität nicht zulässig seyn, totum pro parte (γραφή = νόμος) gesetzt anzunehmen, wie dort pars pro toto steht. So weit nun die obigen Worte in Beziehung stehen zu τῶν παραβ. χ. ἐτ. in V. 19. (vgl. auch im Folgenden V. 23.), mag wohl auch hier γραφὴ und νόμος gleichbedeutend genommen werden. Sofern aber zur γραφὴ auch solche Willensbestimmungen Gottes gehören, wie: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (V. 11.), sofern einen Theil der γραφὴ die ἐπαγγελίαι τοῦ θεοῦ (V. 21.) selbst ausmachen, welche, wenn man den ganzen V. 22. ins Auge faßt, dem Apostel augenscheinlich mit im Sinne lagen (vgl. besonders den mit V. 22. sehr innerlich verbundenen V. 8: προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ, ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, εὐηγγελίσατο —), so ist hier ἡ γραφὴ als Inbegriff der Offenbarungen Gottes und Organ seines Willens vielmehr dem Sinne nach = ὁ θεός (vgl. συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, Röm. 11, 32.). Es ist also V. 20. und 22. auf diese Weise zusammenzudenken: Gott ist Einer, der Alles unter die Sünde beschlossen hat, diejenigen, ὧν ὁ μεσίτης ἑστίν, eben so, wie die, ὧν οὐκ ἔστιν· οἱ μὲν γάρ, können wir aus Röm. 2, 12. erläuternd hinzusetzen, ἀνόμως ἥμαρτον, οἱ δὲ ἐν νόμῳ ἥμαρτον. Und in Berücksichtigung des ganzen V. 22. gestaltet sich der Zusammenhang

Digitized by Google

so: Gott ist Einer, der Alle, so Juden wie Heiden, auf Einem und demselben Wege durch Ein und dasselbe Mittel zu Einem und demselben Ziele führt, nämlich durch die Sünde hindurch zum Glauben und mittelst des Glaubens zur Verheißung.

Wollte hingegen, um uns den nächstliegenden Erklärungsgrund für ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστι zu entziehen, die nicht ganz unscheinbare Einwendung gemacht werden, τὰ πάντα lasse sich doch nicht wohl auch auf die Heiden beziehen, indem zwar vor und nach von den Juden und ihrem Verhältnisse zur Sünde, wiefern dasselbe durch das Gesetz modificirt wird, die Rede sey, um und um nicht aber von der Sündhaftigkeit der Heiden, darauf wäre zu entgegnen, daß allerdings der Apostel in unserem Abschnitte auch die Sündhaftigkeit der Heiden berührt, nämlich indirect zu Anfang 2, 15. und direct am Ende 4, 8., daß er aber überhaupt kein Interesse hatte, hier näher und ausführlicher darauf einzugehen. Denn, abgesehen davon, daß über die ἁμαρτία der Heiden ohnedieß kein Zweifel war, weil sie der allerverpöntesten Sünde, dem Götzendienste (4, 8.), gedient hatten, weßhalb sie jüdischen Augen eigentlich als ἁμαρτωλοὶ κατ' ἐξοχήν (vgl. 2, 15.) erschienen, war ja gerade dieß die Veranlassung zu dem Briefe an die Galater und näher zu K. 3., daß die Judenchristen als φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ etwas vorauszuhaben wähnten vor den Heidenchristen. Diese Meinung beruhte auf einer falschen Ansicht vom Gesetze, als ob durch dasselbe der Mensch vor Gott gerecht werde, und als ob somit das Gesetz die wesentliche Vermittelung zur Erlangung der Verheißung sey (δικαιοσύνη, V. 21.). Es mußte also des Apostels Augenmerk vor Allem darauf gehen, diesen Grundirrthum zu beseitigen, welches er V. 19—28. in der Weise thut, daß er aus Zweck und Bedeutung des Gesetzes die Unzulänglichkeit desselben an sich, so wie seine ausschließliche Bedeutung für die Juden

Digitized by Google

und bloß temporäre Gültigkeit nachweist. Hierdurch sollten sich einestheils die Judenchristen ihres Unrechts bewußt werden, die aus den Heiden zum *ἰουδαΐζειν* zu veranlassen (2, 14.), anderntheils die Heidenchristen ihres Unverstandes, darauf eingegangen zu seyn (3, 1.). Denn, daß der Apostel, besonders seitdem er auf das Gesetz zu reden kam, jene geschichtliche Veranlassung nicht aus den Augen verlor, ist gewiß anzunehmen. Und in Berücksichtigung dessen läßt sich das beide Hemistiche des V. 20. verbindende Mittelglied auch so ausdrücken: Die Heiden stehen mit dem Gesetz in keiner Berührung; aber deßwegen haben weder die Juden vor Gott etwas vor ihnen voraus in Beziehung auf die *ἐπαγγελία*, denn sie sind, obwohl sie das Gesetz haben, dennoch gleichermaßen, wie jene, Sünder (V. 22.), noch sind die Heiden deßhalb im Nachtheile, denn, obwohl sie das Gesetz nicht haben, so hat sie doch Gott gleichermaßen, wie die Juden, zu seinen Kindern gemacht in Christo Jesu durch den Glauben (V. 26.). Da aber der Juden das Gesetz *ist, und sie der* Heiden Bethörer waren, so will wohl der Apostel hauptsächlich diesen die Lehre geben: Wir Juden sind, was die *ἐπαγγελία* betrifft, in Gottes Augen keineswegs im Vortheile gegenüber von den Heiden a); denn für's Erste sind wir ihnen gleich in der Sünde (ja, etwas haben wir, was sie nicht haben (V. 23 ff. die erste Pers. Plur.), das Gesetz, aber dieses selbst ist uns nur gegeben um der Sünde willen zu einem Schärfungsmittel, und um des Glaubens willen zu einer Vorbereitung), und für's Andere sind wir ihnen gleich in der Kindschaft Gottes in Christo Jesu, die wir, wie sie, durch den Glauben empfangen haben. In V. 26. liegen nämlich, so weit die Juden ge-

---

a) In einer Redeform, aus Röm. 3, 9. entlehnt, würde es sich so gestalten: *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· ὁ γὰρ θεὸς εἷς ἐστιν.* Vgl. unten.

meint ſind, zwei Gegenſätze involvirt, einmal: *υἱοὶ θεοῦ ἐστε ἐν X. Ἰ.*, ihr ſeyd jetzt Kinder Gottes, nicht mehr *δοῦλοι*, Knechte (vgl. V. 28. 4, 1 ff.), wie zuvor, da ihr unter dem Zuchtmeiſter ſtandet, mit welchem es jetzt ein Ende hat; und ſodann der andere: ihr ſeyd ſolche geworden nicht *ἐκ νόμου*, ſondern *διὰ τῆς πίστεως*.

Wenn wir nun am Ende noch einmal auf die Hauptabſicht des Apoſtels in unſerem Abſchnitte, das Unnöthige des Geſetzes für die Heiden ins Licht zu ſtellen, zurückblicken, ſo iſt zwar nicht zu verkennen, daß dieſelbe äußerlich ziemlich in den Hintergrund tritt; denn in V. 22. könnte die Beziehung auf die Heiden, welche in *τὰ πάντα* liegt, über der unmittelbaren Anknüpfung an V. 21. und wegen dieſer leicht überſehen werden, und V. 26. ſchließt ſich ebenfalls ſo eng an das Vorhergehende an, daß nur der Uebergang von der erſten zur zweiten Perſon (V. 25. *ἐσμέν*, V. 26. *ἐστέ*) es bemerklich macht, daß in *πάντες* auch die Heiden mit einbegriffen ſind. Allein es erklärt ſich dieß zur Genüge aus der vorhinnigen Bemerkung, daß der Apoſtel die Heidenchriſten, außer der Berufung auf ihre eigene Erfahrung V. 1—5., vornehmlich aus dem über das Verhältniß der Juden zum Geſetze Geſagten abnehmen laſſen wollte, wie gar nicht ſie deſſelben bedürfen. Und ſodann gewinnt das Grundwort: *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* beſondere Kraft, Nachdruck und Anſchaulichkeit dadurch, daß der Inhalt deſſelben gleichſam formal in der nachfolgenden Darſtellung ſich reflectirt, indem in den das Moment der Ausführung enthaltenden VV. 22. 26. die Beiden, *ὧν ἐστιν ὁ μεσίτης* und *ὧν οὐκ ἔστιν*, in Eins zuſammengeſchloſſen ſind. Daß ſomit in der Ausführung ſeines Hauptgedankens die Beziehungen auf den einen und den andern Theil der Chriſtgläubigen auf die bezeichnete Art in und durch einander geſchlungen erſcheinen, dieſes iſt keineswegs als zufällig anzuſehen, vielmehr als der adäquateſte Ausdruck von dem innerſten Bewußtſeyn

des großen Apostels, welchem die Vorstellung von der Einheit Gottes in der Führung der Menschheit zu Christo hin und von der Gleichheit aller Menschen vor Gott in Beziehung auf ihr Verhältniß zur Sünde und Gnade (Röm. 3, 23. 24.) mit seiner ganzen christlichen Denk- und Anschauungsweise auf's tiefste verwachsen war, darum, daß er, der Mann aus dem Volke Israel, der Heiden Apostel war.

Es erhellt übrigens aus der gegebenen Entwickelung des Zusammenhangs leicht, wie bei unserer Auffassung von V. 20: Der Mittler aber steht zu Einem (Theile der Christgläubigen, denen aus den Heiden) in keinem Verhältnisse; indessen ist Gott Einer, Ein Gott und Vater Aller, — dieser Vers als dasjenige, was er seiner äußerlichen Stellung nach ist, auch wirklich seinem inneren Gehalte nach erscheint, nämlich als Kern und Mittelpunkt des ganzen Abschnitts 3, 1—4, 11. (wozu er sich auch seiner concisen Art wegen besonders eignet), indem das erste Hemistich den Hauptstützpunkt für dasjenige enthält, um dessen Nachweisung es dem Apostel bei der gegebenen Veranlassung eigentlich zu thun war, ja mittelbar dieses selbst implicite ausspricht, das zweite aber den Grund für die Wahrheit, daß das Gesetz die Heiden nichts angeht, in sich schließt, wie sich denn auf dasselbe, sich darin concentrirend, sowohl das Vor- als Nachbemerkte bezieht, nämlich auf die ewige Einheit Gottes, welcher Abraham, dem Vater aller Gläubigen, die Verheißung gegeben und in Jesu Christo, dem Haupte und Einigungspunkte aller Gläubigen, dieselbe erfüllt hat.

Hiermit könnten wir unsere Untersuchung abschließen, aber es sey erlaubt, dieselbe noch an eine Parallelstelle zu halten, welche sich um so mehr eignet, ein Licht auf unsere Stelle zu werfen, als dort nicht nur derselbe Apostel dieselben Gedanken wie hier ausführt, sondern auch theils die Diction auffallend zusammentrifft, theils

die dort gebrauchten Wendungen auf den vorliegenden Abschnitt sehr leicht sich übertragen lassen. Es ist dieses die Stelle Röm. 3., besonders V. 29—31. Die Beweisführung in Gal. 3. dafür, daß die Heiden des Gesetzes nicht bedürfen, ruht auf denselben Grundgedanken, welche der Apostel in den vier ersten Kapiteln des Römerbriefes ausführt; nur die Ordnung ist hier und dort eine andere. Wenn er nämlich Gal. 3. die Art und Beschaffenheit der Verheißung zur Grundlage seiner ganzen Argumentation macht (weßhalb er auch im letzten Verse (29.) des Kapitels wieder zu derselben zurücklenkt), das Gesetz aber nur zwischeneintreten läßt, um durch Angabe seines Zweckes und seiner Bedeutung die Verheißung als einzig und allein durch den Glauben zu erlangende außer Zweifel zu stellen, so läßt er dagegen im Römerbriefe das von der Verheißung zur Bekräftigung in Kap. 4. nachfolgen, nachdem er das beabsichtigte Resultat, daß der Mensch nicht durch das Gesetz, sondern allein durch den Glauben vor Gott gerecht werde, aus Nachweisung der allgemeinen unentschuldbaren Sündhaftigkeit bereits gewonnen und in V. 28. ausgesprochen hat. Man vergleiche besonders Gal. 3, 6. mit Röm. 4, 3. Gal. 3, 7—9. mit Röm. 4, 12. 16. 17. Gal. 3, 12. mit Röm. 4, 4. 5. Gal. 3, 17. 18. mit Röm. 4, 13. 14. Wie nun der Apostel das Verhältniß von Gesetz und Verheißung dort und hier ganz auf die gleiche Weise bestimmt, so auch das gegenseitige Verhältniß von Gesetz und Sünde. Der Gedanke in V. 19: *ὁ νόμος τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη*, findet sich Röm. 3, 20. unter diesem Ausdrucke: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, worin eben seine Bedeutung als eines Zuchtmeisters auf Christum (Gal. 3, 24.) beruht. Namentlich aber enthält Röm. 1—3. die eigentliche Begründung und specielle Nachweisung desjenigen, was der Apostel V. 22. gesagt haben will mit *συνέκλ. ἡ γρ. τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτ.*, welches sich jüdischerseits so herausstellt, daß die Juden trotz

des Gesetzes gleichermaßen (ja noch mehr, Röm. 2, 14—24.) Sünder sind, wie die Heiden. Dieß spricht der Apostel recapitulirend aus 3, 9: *Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι*, und gibt das Resultat hieraus in V. 28: *Λογιζόμεθα γὰρ πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Ganz dasselbe, was er Gal. 3, 21. 22. berührt: *Εἰ γὰρ — ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη. Ἀλλὰ συνέκλ. — ἁμαρτ.* Da er einmal auf die ἁμαρτία zu reden gekommen war, so konnte er dem Begriffe δικαιοσύνη nicht ausweichen, aber eben so wenig konnte er dabei verweilen, weil die nächstliegende Frage zur Beantwortung diese ist: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελ. τ. θεοῦ*, daher er mit Rückbeziehung auf V. 18. in V. 22. den Begriff δικαιοσ. alsbald wieder mit dem anderen ἐπαγγ. vertauscht. Die beiden Begriffe coincidiren aber im Wesentlichen völlig, indem δικαιοσ. das nothwendige Antecedens, ἐπαγγ., = der verheißene Segen, das natürliche Consequens ist; und daß er hier δικ. und dort ἐπ. braucht, hat seinen Grund lediglich in dem verschiedenen Ausgangspunkte, indem er im Römerbriefe von der ἁμαρτία ausgeht und erst K. 4. auf die ἐπαγγ. zu reden kommt, im Galaterbrief aber (vergl. übrigens 2, 16., welches jedoch der eigentlichen Beweisführung vorangeht) von der ἐπαγγ., und, die ἁμαρτ. nur zwischenein berührend, auch wieder auf die ἐπ. zurückführt (V. 29.). Nachdem nun Paulus Röm. 3, 28. das gewonnene Resultat ausgesprochen, so fährt er V. 29. — 31. also fort: *Ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν. Ἐπείπερ εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. Νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν.* Die Frage und Antwort in V. 29. fällt dem Inhalte nach zusammen mit *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος, οὐδὲ Ἕλλην* (Gal. 3, 28.), welches uns zum Verständnisse von V. 20

behülflich war. Aus dem hier zu Erklärung von V. 29. beigefügten ἐπείπερ εἷς ὁ θεὸς (V. 30.) und aus dem diesem εἷς beziehungsweise Entgegengesetzten Ἰουδ. κ. ἐθν., περιτ. κ. ἀκροβ. erwächst uns ein gewisses Recht, dem εἷς in Gal. 3, 20. dieselben beiden correspondiren zu lassen, wie wir denn als Eines dieser Zwei bezeichnend ἑνὸς annehmen, nämlich die Heiden, sofern sie Gläubige sind, und das Andere, die Gläubigen aus den Juden, supplieren. Hinwiederum spricht das ἐπείπερ εἷς ὁ θεὸς in diesem Zusammenhange für unsere Fassung des ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστι a). Und nun passen wir noch unsere Stelle derjenigen Röm. 3. an, um den dunkeln Gedankengang in jener durch diese verständlichere ins Licht zu setzen: Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· Ἰουδαίων δ' οὖν ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν· ἐπείπερ εἷς ὁ θεός, ὃς συνέκλεισε τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν. Τὰς οὖν ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ καταργοῦμεν (vergl. Gal. 3, 17.) διὰ τοῦ νόμου; μὴ γένοιτο· ἀλλ' ἐπαγγελίας ἱστῶμεν. Εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη. Ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσι.

---

a) Der hier nahe liegende Vorwurf eines Cirkels ist wohl nicht zu fürchten, da es sich bei Ziehung einer Parallele um eigentlich stringente Beweisführung überhaupt nicht handeln kann.

2.

Nun noch ein Auslegungsverſuch

von

Luk. 16, 1—14.

Von

Paſtor Brauns in Deßelſe bei Hannover.

Wenige Stellen des N. T. haben den Interpreten ſo viel zu ſchaffen gemacht, als die vorliegende, wenige ſind trotz aller Anſtrengung in den einzelnen Partien ſo dunkel und mißlich geblieben, wie die Parabel vom Haushalter. Schon von Alters her drängte eine Expoſition die andere, und vergleichen wir nur einmal die Erklärungen von Glaſſius (phil. sacr. 492.), Drießen (diatrib. de princip. et legibus theol. emblem.), Henke (Magazin für Religionsphiloſophie, Exegeſe und Kirchengeſchichte, S. 336.), Schreiter (historico-critic. explicationum parab. de improbo oeconomo descr. Lipsiae 1806), Löffler (bei Anzeige dieſer Monographie in ſeinem Magazine f. Prediger 1806, Band III. 1. Stück), Möller (in Auguſti's theol. Blättern, Jahrgang I. Quart. 2. S. 353 ff.), Olshauſen, Schleiermacher und den neueſten Interpreten, — welch ein Vielerlei der Meinungen über das Ganze und die einzelnen Theile der Parabel! Während ein Glaſſius deutet: braucht die irdiſchen Güter zum Wohlthun, euch die ewigen Hütten zu ſichern, — ſagt Schleiermacher: davon iſt ja nicht im entfernteſten die Rede! Dem einen Ausleger iſt der ἄνθρωπος πλούσιος = ὁ θεός, dem andern imperator Romanus, dem dritten Romani und dem vierten — der Teufel. Dieſem iſt ὁ οἰκονόμος ein homo improbus, jenem ein mit Unrecht Verleumdeter, ein barmherziger

Zöllner, ein energiſcher Diener Gottes, der dem Satan das Spiel verdirbt, ein Seitenſtück zu einem Paulus. Dieſer findet in den Worten: machet euch Freunde ꝛc., eine ernſte Anweiſung, jener einen bittern Verweis, und ſo möchte es kaum eine Sonntagsperikope geben, vor welcher der Prediger rathloſer daſtände, als die verhängnißvolle Geſchichte vom Haushalter. Wie disparate Predigten mag die Gemeinſchaft der Gläubigen alſo zu hören bekommen am 9. post trinitatis!

Concipient verſtand bisher die Tendenz der Parabel ſo: Ihr Kinder des Lichts, entwickelt doch auf euerm geiſtigen Gebiete eine eben ſo umſichtige, energiſche Thätigkeit — nach den ewigen Himmelshütten hinauf, wie die Weltkinder umſichtig und energiſch durchfahren, um ſich das irdiſche Obdach zu ſichern, kurz, ſeyd im Geiſtigen ſo activ, wie jene es leider ſind im Weltlichen. Aber ein gewiſſes unheimliches Gefühl, das nach dem jedesmaligen Leſen der Parabel als Totaleindruck zurückbleibt, nach der ſorgſamſten Erläuterung auch in der Gemeine zurückzubleiben ſcheint, hat Verfaſſer dieſes auch gegen ſolche Faſſung mißtrauiſch gemacht, und nachdem ſo manche kühne Anſicht offen dargelegt iſt, wagt auch er es, den Freunden des göttlichen Wortes in aller Beſcheidenheit eine neue Expoſition vorzutragen, bei welcher, wenn ſie ſich von geſchickteren Händen völlig rechtfertigen und als die einzige darſtellen ließe (was Verf. hofft), auf einmal aller Anſtoß verſchwunden wäre. Wolle der geehrte Leſer jetzt unbefangen hören und dann urtheilen.

Doch folgende kurze Notiz möchte ich erſt noch vorausſchicken. Eine Parabel kann nie ihr Gegentheil einſchärfen wollen. Dieſe Behauptung ſollte ja wohl eines weiteren Beweiſes nicht mehr bedürfen. Der Zweck der Parabel, wie ihre Würde, — vorzüglich im Munde des Herrn, machen das Gegentheil unſtatthaft.

Christus hat demnach seinen Schülern Luk. 16. nicht ein der Handlungsweise des Verwalters entgegengesetztes Verfahren einschärfen wollen, sondern ein ähnliches. Das Symbolische in der Parabel muß im Bereiche des Denkbaren und Möglichen bleiben; der Fall braucht nicht wirklich zu seyn, aber möglich muß er seyn. Die Nutzanwendung ist eigentlich nur die ausgereckte Parabel und man muß folglich aus ihrem klaren Sinne auf den mehr änigmatischen der Parabel zurückschließen können. Zur Sache!

Ein reicher Mann hatte einen Haushalter; dieser ward vor ihm als ein *διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα* berüchtigt. Der Hausherr ergreift sofort die nöthigen Maßregeln und die nachfolgende Scene von V. 2. bis V. 8. ereignet sich offenbar in Gegenwart des Hausherrn, wenigstens wird Niemand das Gegentheil beweisen können. *Φωνήσας αὐτὸν* hat er ihn vor sich und nachdem er ihm die Ursache der Citation kurz gesagt, verlangt er auf der Stelle Rechnungsablage und Abgabe des Haushalts. Vers 3. spricht nicht im mindesten aus, daß der Verwalter sich entfernt habe; er redet nicht *κατ' ἰδίαν*, sondern *ἐν ἑαυτῷ*. *Καὶ προσκαλεσάμενος*, nämlich sogleich, ohne daß ihn der Hausherr nochmals aus den Augen läßt, kommen die Pächter oder Käufer, kurz, die Schuldner zusammen. Der *οἰκονόμος* fragt: wie viel bist du schuldig? Nimm deinen Brief, schreib' du den Betrag von 100 auf 50 Tonnen, du von 100 auf 80 Malter ab, — etwa, um den Herrn darum zu betrügen? Das ist ja nicht möglich; der Herr ist gegenwärtig! Würde dieser sich, ohne auch nur die geringste Gegenvorstellung zu machen, das haben gefallen lassen? Erschien der *οἰκονόμος* in dem gewöhnlich angenommenen Falle nicht als ein mente captus und konnte bei solchem überall noch von einer *φρόνησις* (*φρονίμως ἐποίησεν*) die Rede seyn? Nun aber,

Digitized by Google

wie denn? Fürwahr, das Einzige, was bei allen exegetiſchen Verſuchen übrig bleibt, iſt dieß: der Verwalter thut, was im 19. Kapitel des Lukas auch Zachäus thut und was die unrechtmäßig reich gewordenen Zöllner alle ohne Ausnahme thun ſollten, — die vor den Augen des οἰκοδεσπότης abgeſchriebenen 50 Tonnen und 20 Malter bezahlt er aus ſeinem Eigenen, er erſtattet und iſt mildthätig zugleich und das iſt ſeine φρόνησις.

Iſt dieſe Erklärung nicht gewagt? Sie iſt nothwendig. Zunächſt ſtreitet dieſe Annahme nicht nothwendig mit dem σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι, da ja der Modus des διασκορπίζειν gar nicht näher bezeichnet iſt und es wohl annehmbar bleibt, daß der Verwalter von den Gütern ſeines Herrn beſonders in ſeine Taſchen werde gebracht haben, wenn auch nicht ſo viel (dem Herrn waren die Augen wohl etwas zu früh geöffnet), daß er ohne Amt und Verdienſt von dem Erübrigten ſich ohne künftiges Betteln hätte unterhalten können. Außerdem mußte er ja zur Deckung des etwaigen Deficit das Seinige doch herausgeben. Ob und wie groß, oder wie klein die hier genannten 50 Tonnen und 20 Malter Weizen geweſen, überlaſſe ich dem genaueren Kenner der jüdiſchen Archäologie.

Die Nothwendigkeit obiger Faſſung ſcheint mir einmal zu folgen aus der ganzen Situation, unter welcher V. 3—8. geſchieht. Die gewöhnlich angenommene plumpe Betrügerei iſt gar nicht möglich, eben weil der Herr gegenwärtig iſt. Dieſe Nothwendigkeit folgt ferner aus dem Gebrauche des φρονίμως. Wer φρονίμως gehandelt hat, kann nicht ſo niederträchtig gehandelt haben; φρονίμως ſchließt die Schlechtigkeit aus; φρονίμως iſt kein πανούργως. Nirgends im N. T. kommt φρόνιμος im ſchlechten Sinne vor; es iſt kein versutus, ſondern prudens. Man vergleiche Luk. 12, 42: τίς ἐστιν κτλ.; offenbar hat es hier ſeinen guten Sinn; Chriſtus

sagt hinterher: μακάριος κτλ. Matth. 25, 8. heißen die fünf klugen Jungfrauen αἱ φρόνιμοι, die den Rechten erwarteten und den rechten Zeitpunkt abwarteten. Der Herr empfiehlt die φρόνησις Matth. 10, 16: γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ (nicht ἀλλά, denn die φρόνησις ist nicht Gegensatz der ἀκεραιότης, so wenig wie prudentia und integritas) ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. Zwar steht φρόνιμοι Röm. 11, 25. und 12, 17. in der Bedeutung von selbstklug, aber da ist der üble Nebensinn ausgedrückt durch das dabei gesetzte παρ' ἑαυτοῖς. Sagt also der οἰκοδεσπότης: φρονίμως ἐποίησεν, so kann dieß nimmermehr übersetzt werden durch: callide, versute egit, sondern durch: prudenter et integre egit.

Diese Erklärung stützt sich ferner auf die Sache selbst. In der gewöhnlichen Auffassungsweise ist auch nicht ein Gran von Klugheit (vorausgesetzt, daß φρόνησις astutia, Klugheit ohne Gerechtigkeit heißen könnte) enthalten, vielmehr eine Schwachköpfigkeit, die wirklich an die Unbegreiflichkeit grenzt. Es wäre in der That fast komisch, eine so oberflächliche Intrigue als ein Meisterstück der Klugheit aufzustellen, zumal das ganze Kunststück nach V. 8. auch schon enthüllt seyn mußte. Nach unserer Fassung offenbart sich aber eine wahre φρόνησις; der Verwalter thut Zweierlei mit einem Griffe: er leistet dem Herrn, welchen benachtheilt zu haben er offenbar zugesteht, eine Art Wiedererstattung, indem die Debitoren vielleicht nicht bezahlen konnten, deckt den Herrn gegen ein Deficit und übt zugleich eine Barmherzigkeit gegen Menschen in der größten Verlegenheit, rührt den Creditor sammt den Debitoren, die, kam es auf das Aeußerste, nach Matth. 18, 25. Gefahr liefen, mit Weib und Kind in die Sklaverei verkauft zu werden, kurz, er verpflichtet und sichert sich die Herzen sowohl seines Herrn, wie seiner Schuldner, von welchen letztern er, vorausgesetzt, er hätte Betrug spielen wollen, gar nicht wissen

Digitized by Google

konnte, ob ſie darauf eingingen, noch weniger aber, wär der Handſtreich gelungen, mit ſolcher Sicherheit ſagen konnte: ἔγνων, τί ποιήσω, ἵνα δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν. Wie konnte er ſo ſicher ſeyn, daß ſeine Complicen ihn nicht doch in ſeinem Elende ſtecken ließen und ihm das bekannte σὺ ὄψει (Matth. 27, 5.) zuriefen!

Wer auf V. 8. achtet, bemerkt, dieſer knüpft ſo ohne alle Unterbrechung an das Vorhergehende, daß Niemand daran denken kann, als hätte der Hausherr dieß ſpäter, nachdem ihm der Vorgang bekannt geworden, ausgeſagt; es iſt keine Reflexion hinterher, ſondern unmittelbarer Ausdruck einer freudigen Ueberraſchung. Ὅτι φρονίμως ἐποίησεν muß nur nicht mit Luther und Fr. v. Meyer überſetzt werden: „daß er klüglich gehandelt hätte," ſondern: „daß er klüglich that," quod ad meliorem frugem redibat, daß er auf dieſen klugen Weg einlenkte, wo er, ohne eine neue Ungerechtigkeit begehen zu müſſen, durch eine Klugheit der μετάνοια ſich ſo ſicher rettete.

Die Richtigkeit dieſer Expoſition ergibt ſich ferner aus dem ganzen Epiloge, welcher unleugbar ſo klingt, als ob die Schilderung einer höchſt empfehlenswerthen Handlung vorhergegangen wäre. Wer von V. 9. an, ohne zurückzuſchauen, lieſt, kann dieſen Eindruck gewiß nicht ableugnen. Das κἀγὼ (Luther und auch Fr. v. Meyer ziehen dieß καὶ, wie es mir ſcheint, unrichtig, wenigſtens undeutlich an's Ende: „und ich ſage euch auch") muß gefaßt werden: auch ich ſage euch, und dieß „auch ich" geht auf den Hausherrn und deſſen ἐπαινεῖν zurück und ſoll heißen: wie der Hausherr das Verfahren des οἰκονόμος preiswürdig fand und damit die Allgemeinheit eines ſolchen Verfahrens von Jedem in gleicher Lage ſtillſchweigend gewünſcht hat, — ſo ſpreche auch ich hier den Wunſch und Rath aus: ihr Zöllner-Jünger, machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, da es ſich

in der Aufopferung des ἀλλοτρίου καὶ ἐλαχίστου handelt um die σκηναὶ αἰώνιοι. Significant ist dabei das ἐκ; es ist ein materielles aus und es liegt offenbar der Gedanke darin: lasset den Mammon fahren und machet euch aus demselben, i. e. ἐν τῷ ἀφιέναι καὶ παραδιδόναι αὐτόν, Freunde. — — Diese Auslegung rechtfertigt sich ferner aus dem Wesen der besondern Zuhörer Jesu, aus der Beschaffenheit und den speciellen Geistesbedürfnissen der Zöllner. Schon Luk. 3, 13. wird ihnen ein Rath gegeben, der uns einen Blick in ihr Inneres thun läßt. Matth. 9, 10. steht: πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί; Matth. 11, 19. schilt man über Christus, daß er sey τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν; 18, 17. sagt der Herr, der mehrfach corrigirte und verstockt gebliebene Mitmensch ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης; 21, 31: ὅτι καὶ οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσι κτλ. Kurz, die Zöllner galten für den Auswurf der Menschheit, für die Blutsauger des Volks, und keiner Classe konnte die Vergänglichkeit alles Zeitlichen und die Pflicht der Herausgabe oder, wo dieß nicht mehr möglich war, die barmherzige Verwendung des dermaligen Besitzes dringender an's Herz gelegt werden, als dieser. Darum freute sich der Herr über Zachäus, und als dieser Luk. 19, 8. diese nächste Hauptpflicht so freudig als die seinige erkannte, so erwiderte Christus: heute ist diesem Hause Heil widerfahren! Wenn wir die Zöllner jener Zeit recht kennen, wir vermuthen sogleich, daß die Parabel des Heilandes an Zöllner, die Christen werden wollten, einen solchen Verlauf wie den bezeichneten hätte nehmen müssen; es dünkt uns, wir hätten ihr diesen Verlauf jedenfalls gegeben, wogegen wir vor dem Gange, den sie nach der gewöhnlichen Auslegung nimmt, gewiß erschreckt seyn würden.

Weiter empfiehlt sich diese Erklärung durch ihre Leichtigkeit und Faßlichkeit. Wäre die Parabel

ſo zu deuten, wie man es meiſtens gethan hat, ſo wäre es in der That zu verwundern, daß die Jünger nicht ſagten: Meiſter, deute uns dieſes Gleichniß! Wir dürfen uns die Umgebung des Herrn damals doch wohl nicht fähiger denken, als die einſichtsvollſten Mitglieder in unſern heutigen Gemeinen, und fürwahr, die tüchtigſten haben bisher noch immer gefragt und nach Darlegung der gewöhnlichen Interpretation gemeint, man könne doch das Ganze ſehr leicht und gefahrvoll mißverſtehen und ſchon mancher ſchlechte Menſch möge zu dieſer Parabel ſeine Zuflucht genommen haben. Ferner, wäre es nicht zu erwarten geweſen, daß die auf jede Sylbe lauſchenden Phariſäer, — wie es dem Herrn bei einer ſolchen und ſo, wie bis jetzt gewöhnlich, verſtandenen Rede in unzähligen Gemeinen gewiß ergehen würde, — aufgetreten wären und geſagt hätten: wahrhaftig, du predigſt da eine ſonderbare Moral! Sollen wir noch nicht ſagen, daß du ein Samariter, ein Verderber des Volks biſt und den Teufel haſt? — Statt deſſen begnügen ſie ſich mit einem ἐκμυκτηρίζειν, i. e. magistrum deridebant. — Soll der Haushalter für die Zöllner in etwas nicht bloß abbildlich, ſondern auch vorbildlich ſeyn, ſo muß auch ein καλόν τι an ihm erſcheinen und ein Phariſäer hätte wahrhaftig Recht gehabt, wenn er dem Heilande vorgeworfen hätte, ſolche Spitzbüberei, bloß als weiſes Bedachtnehmen auf die Zukunft, wäre in der That zu grell und für einen Zöllner eher gefährlich einwiegend, als erwecklich erbauend und nach einem ſo leichtfertigen Introitus müſſe die neuen Jünger wahrſcheinlich nicht Kampf, ſondern ein höchſt freies Leben erwarten.

So weit iſt alles klar und Niemand wird hoffentlich ſagen können, es ſtehe von einer Herausgabe des Verwalters nichts im Texte. Indeß ſcheint doch dieß Ganze wieder umgeworfen zu werden durch die Bemerkung Chriſti V. 8: ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος κτλ., nach wel-

cher der Verwalter doch wieder zu den Kindern dieser Welt gerechnet würde und die obige Bedeutung des φρονίμως in dem φρονιμώτεροι wieder unterginge. Sehen wir den Vers genauer an!

Wenn wir übersetzen: die Weltkinder sind klüger, als die Kinder des Lichts, so ist der Satz, wie schon Henke a. a. O. bemerkt hat, in keiner Weise wahr. Man will abhelfen und liest das εἰς τὴν γενεὰν ἑαυτῶν restringirend zum ersten Versgliede: sie sind klüger auf ihrem weltlichen Gebiete; aber der Gedanke versteht sich so sehr von selbst, daß er, als höchst trivial, in dem Munde des Herrn nicht passen will; wir würden uns ja mit der Belehrung nicht auf die Kanzel wagen, daß ein langjähriger Dieb das Stehlen besser verstehe, als der — ehrliche Mann! Außerdem ist die Zurückbeziehung des εἰς τὴν γενεὰν κτλ. zum ersten Satze allein eine offenbare Gewaltthätigkeit. Wer würde es einem Ausleger verargen können, wenn er diesen Zusatz zum letzten Versgliede zöge, wo dann der Gedanke herauskäme: die Kinder dieser Welt sind klüger, als die Lichtkinder auf ihrem (geistigen) Gebiete, Kaiphas klüger als Stephanus, womit wahrhaftig den υἱοῖς τοῦ φωτὸς ein trauriges Lob ertheilt würde.

Die einzig richtige Auslegung ist doch wohl diejenige, die das εἰς τὴν γενεὰν auf beide Versglieder bezieht, und zwar nicht gleich so eigenmächtig, wie fast die Meisten, εἰς τὴν für ἐν τῇ; was berechtigt dazu?

Γενεὰ ist Geschlecht, Generation, ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες Matth. 1, 17.; dann das jetzt lebende Menschengeschlecht, οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη Matth. 24, 34.; endlich überhaupt Geschlecht, d. i. Art, wie Luther auch übersetzt hat, Matth. 12, 39: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς, Mark. 9, 19: ὦ γενεὰ ἄπιστος.

Wer sind nun die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου und die υἱοὶ τοῦ φωτός? Der Ausdruck des Herrn hat durchaus

eine geheime Ironie gegen die Phariſäer, die neben ihm ſtanden und gegen jenes *διεγόγγυζον, ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς*, K. 15, 2. Dieſe Lichtkinder ſind die Phariſäer, die der Herr Luk. 18, 9 ff. die *πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς*, die *δικαίους καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς* nennt, die Männer, in Beziehung auf welche er Joh. 9, 36. ſagt: *ἦλθον, ὅτι οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι* (i. e. *φρόνιμοι γένωνται*) *καὶ οἱ βλέποντες* (*υἱοὶ τοῦ φωτὸς*) *τυφλοὶ γένωνται.* Kurz, die Kinder des Lichts ſind diejenigen, die ſich dafür hielten und ausgaben, denen in der altteſtamentlichen Oekonomie auch Licht genug dargeboten worden, die täglich in ihren Belehrungen an das Volk mit dieſem Lichte zu thun hatten, aber doch keine Lichtkinder waren, die *σοφοὶ καὶ συνετοί*, Matth. 11, 25.

Daraus ergibt ſich von ſelbſt, die Kinder dieſer Welt ſind die Zöllner und ihres Gleichen, aus deren Kreiſe die Jünger ſelbſt gewählt waren, jene *νήπιοι* a. a. O. die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, denen die ewige Weisheit des Evangeliums zu Herzen ging, weil ſie fühlten, daß ſie ohne dieſelbe nicht mehr leben konnten. Faſſen wir den nun entſtehenden ſchönen Sinn dieſes Verſes zuſammen, ſo müßte die Ueberſetzung etwa ſo lauten: Die Kinder dieſer Welt (die in dem Leben dieſer Welt aufgewachſenen Zöllner und ihres Gleichen, Weltkinder geſcholten) ſind klüger als die (eingebildeten) Lichtkinder, — *εἰς τὴν γενεὰν ἑαυτῶν* (mit genauer Faſſung des *εἰς*) in Beziehung auf ihr Geſchlecht, d. i. ſeine religiöſe und moraliſche Beſchaffenheit, ſeine ſündliche Verderbtheit, Verdammlichkeit, Erlöſungsbedürftigkeit, und ſind deßhalb um ſo geneigter und bereitwilliger, zu dem herüberzukommen, der das Licht und Leben iſt und Jedem mittheilt, der es im Ernſte ſucht.

Dieſer Auslegung, bei welcher alle bisherigen Schwierigkeiten gänzlich verſchwinden, ſteht, wie man ohne

Erinnern einſieht, nicht entgegen, daß ſich der Verwalter V. 5. ſelbſt als ſchuldig erkennt, auch V. 8. nicht, wo er οἰκ. τῆς ἀδικίας genannt wird, denn er war ein ἄδικος geweſen. Die Interpreten haben ſich weitläufig abgemüht, warum der μαμωνᾶς das Beiwort ἀδικία habe, am weitläufigſten Schreiter, doch hat er in dieſem Worte nur die caducitas et fragilitas gefunden und feſtgehalten, gewiß höchſt willkürlich. Wir möchten dieſe Frage kurz dahin beantworten: aller Reichthum, als μαμωνᾶς gedacht und beſprochen, iſt mit einer ἀδικία verbunden, ſonſt hörte er auf, μαμωνᾶς zu ſeyn, und würde vielmehr πλοῦτος. Der Beſitz ſelbſt, möchten wir gegen Olshauſen erinnern, iſt keine Sünde, aber als μαμωνᾶς jedesmal und immer Sünde.

Sollten wir nach dieſem Allen die Tendenz der Parabel angeben, ſo würden wir ſie ſpeciell faſſen und etwa die Ueberſchrift gebrauchen: Nothwendigkeit der Wiederherausgabe und reſpective milden Verwendung unrechtmäßigen Beſitzthums beim Eintritt ins Reich Chriſti und zur Erwerbung ſeiner himmliſchen Güter.

Es würde dem Verfaſſer dieſes Verſuchs nur höchſt erwünſcht ſeyn und außer ihm gewiß vielen ſeiner Amtsbrüder, wenn dieſe Abhandlung einer ſtrengen Kritik unterworfen würde, und es darf verſichert werden, daß nicht die Luſt, etwas Neues zu ſagen, ſondern das Verlangen nach Wahrheit und Klarheit die Feder geführt hat.

Digitized by Google

3.

Beiträge

zur

Wortkritik des Textes der 12 kleinen Propheten

von

Dr. Ernst Meier,
Privatdocenten an der Universität zu Tübingen.

---

1) Amos 4, 3.

Zu den dunkelsten Stellen des A. T. hat man längst die zweite Vershälfte der angezogenen Stelle bei Amos gerechnet, die Worte וְהֻשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמֹנָה, von denen schon J. D. Michaelis gestand, daß er sie nicht verstehe, und deßhalb seine Leser bat, mit ihm Geduld zu haben und den guten Willen für die That zu nehmen; er habe die Worte nicht unübersetzt lassen mögen, weil doch einiger Sinn herauszukommen schiene. Der Sinn ist dann freilich auch nur ein sehr nothdürftiger geworden. Sehen wir jetzt kurz, wie weit die neuere Zeit im Verständnisse dieser Stelle gekommen ist.

Am schwierigsten ist offenbar das letzte Wort, הַהַרְמֹנָה, das seit Kimchi bis auf Gesenius herab Viele für gleichbedeutend mit אַרְמוֹן, Palast, nehmen. Das ה am Ende soll das ה der Bewegung seyn und danach übersetzen sie: nach dem Palaste (sc. der Feinde) werdet ihr geworfen werden. Allein schon die Schreibart הרמדן muß billig auffallen, da das Wort so häufig anders geschrieben bei Amos vorkommt. Ferner gebraucht er nie den Singular, der hier außerdem nicht einmal passen würde, da sie doch nicht sämmtlich in einem einzigen Palaste unterkommen konnten. Sodann kann das Hiphil hier nicht intransitiv gefaßt werden; man müßte wenig-

stens mit einem spanischen Codex bei de Rossi das Hophal lesen, הֻשְׁלַכְתֶּנָּה, das auch die LXX., Vulg. und Peschito übersetzt haben. Allein gegen diese ganze Auffassung der Stelle spricht sehr entschieden der Zusammenhang. Gerade ist die schleunige, verwirrte Flucht der Weiber angedeutet: „durch die Mauertrümmer werdet ihr fliehen, eine jede vor sich hin," und darauf erwartet man natürlich, daß diese etwas weiter beschrieben werde, nicht aber die Fortführung und Gefangenschaft, die obendrein seltsam genug ausgedrückt wäre. Aus denselben Gründen sind die übrigen versuchten Erklärungen von הרמון zu verwerfen. Der Syrer z. B. und Symmachus, der Chaldäer und Andere verstehen darunter Armenien, obwohl dieß sonst im A. T. nicht vorkommt und nur nach einzelnen Provinzen, z. B. מִנִּי, Jer. 51, 27., Minyas, benannt ist. An dieß erinnert Bochart hier, indem er das Wort trennt. Andere dachten an den Berg Hermon in Palästina. Unter den neuesten Erklärern hat besonders Hitzig beide Wörter etwas kühn emendirt, indem er liest: וְתֻשְׁלַכְתֶּן הַדַּדְרִמּוֹנָה und ihr werdet geworfen werden nach Hadadrimmon, einer kleinen Stadt in der Ebene von Megiddo, Zach. 12, 11. Den Namen dieser Stadt combinirt er dann richtig mit dem syrischen Götzen Rimmon, hält diesen aber offenbar falsch für gleichbedeutend mit dem Adonis (= Herr, Herrscher), einer finstern Naturgottheit, die dem Moloch der Ammoniter, dem Saturn und Kronos der Griechen entspricht und sonst auch Thammuz heißt, תַּמּוּז, d. i. entweder der tief Beklagte, Betrauerte, תָּמַז = סָגַד (vgl. Ez. 8, 14.) oder richtiger wohl der Verderber, Gewalthaber, indem תמז mit שׁמד zusammenhängt. Die Identität des Adonis und Rimmon beruht bei Hitzig nämlich einzig auf der ganz verfehlten Erklärung von Zach. 12, 11. und auf der höchst gezwungenen Ableitung des Rimmon von רמם, wurmstichig seyn, eine Bedeu-

tung, die man alsdann auf die absterbende Wintersonne übertragen haben soll. Danach wird folgender Sinn herausgebracht: die Leichen der Weiber werde man zur Stadt hinausschaffen und zwar nach Hadadrimmon, um den Ort, wo sie den Adonis verehrten, mit den Leichen seiner Verehrerinnen zu verunreinigen. Allein an sich wäre eine so specielle und sonderbare Drohung schon auffallend; dazu kommt, daß auch die erste Vershälfte dieser Auffassung zu lieb eine gewaltsame Deutung sich muß gefallen lassen, wodurch die ganze Erklärung sich als unhaltbar herausstellt.

Dem Richtigen näher kommen offenbar schon die alten Uebersetzungen, welche הַרִמּוֹנָה in zwei Wörter trennen, z. B. Theodotion, εἰς ὑψηλὸν ὄρος; andere: Berg Mona, obwohl es einen solchen nicht gab. Die LXX. haben ebenfalls הר als Berg genommen, εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥομμάν, wobei Ῥομμὰν in dieser Verbindung zwar unklar bleibt, aber wahrscheinlich der Name des syrischen Rimmon ist; vgl. 2 Kön. 5, 18. Diesen Gott versteht auch Ewald hier und vermuthet, daß es ein Femin. davon gegeben. Er schaltet deßhalb ein ר ein und liest הָהָר רִמּוֹנָה, ihr werdet auf den Berg werfen die Rimmona, eine Conjectur, auf die auch der Recensent von Dahl's Commentar in der göttingischen Bibliothek der neuesten theolog. Literatur von Schleusner und Stäudlin, 1797. Bd. III. S. 310 f. gekommen ist. Allein diese Annahme ist gleichfalls mißlich, da das Fem. sich nicht findet und die Göttinn gewöhnlich auch einen andern Namen führte, als der männliche Gott. Dazu kommt, daß Rimmon eigentlich die Sonne als zeugende Naturkraft bedeutet. Der Name heißt sonst Granatapfel; der aber ist Symbol der Fruchtbarkeit und deßhalb ein Attribut des Baal. Der griechische Herkules, welcher dem Baal entspricht, wird ebenfalls auf Bildern mit drei Aepfeln, als Symbolen der Jahrszeiten,

Digitized by Google

dargestellt und heißt daher *Μηλών*, nicht, wie man gemeint hat, weil ihm Schafe, sondern weil ihm Obst geopfert wurde. Zu vergleichen sind auch die Aepfel der Venus. Rimmon wäre also ein Prädicat des Baal, dessen weibliches Gegenbild die Astarte ist. Daß diese aber dasselbe Beiwort führte, wissen wir nicht, obwohl es an sich allerdings möglich wäre. Ferner wurde Baal hauptsächlich durch Sonnensäulen, חַמָּנִים, dargestellt; hier aber müssen kleinere, tragbare Bilder gemeint seyn. Dazu kommt endlich, daß Amos sonst keine bestimmten Götzen nennt, selbst nicht 5, 26, wo aber unter dem Sterne offenbar der Saturn zu verstehen ist. An unserer Stelle ist jedenfalls eine solche Erwähnung auffallend und man erwartet etwas Allgemeineres. Deßhalb ist das Wort vielleicht am richtigsten und einfachsten so zu erklären. Zunächst ist mit den ältesten Uebersetzungen תָּהֹר als Accusativ zu fassen und zu trennen: ihr werdet werfen auf den Berg — und sodann ist מִכְמָנָה ein Substantiv von der Wurzel מכן, verwandt mit בכן, בין u. s. w. und bedeutet: 1) spalten, trennen, scheiden; daher 2) unterscheiden, sehen, intransitiv: sichtbar werden, scheinen. Daran schließt sich 3) die Bedeutung lügen, d. i. den Schein der Wahrheit machen, wie im Deutschen lügen verwandt ist mit lugen, lux u. s. w. Ebenso im Arab. مَانَ, lügen, مِيَانٌ, Trügerisches, verwandt mit der Sanskrit-Wurzel man, denken, die ebenfalls auf die Lüge übertragen ist in mentiri. Demnach kann das Subst. מִכְמָנָה nach der ersten Bedeutung der Wurzel etwas Gestaltetes, ein Gebilde bezeichnen, wie תַּכְמֹנָה (Hiob 4, 16.) und פֶּסֶל, oder näher nach der zweiten Bedeutung Schein, Bild = Lügen, Götzenbild, wie das verwandte תְּמוּנָה ebenfalls Deut. 4, 16. Exod. 20, 4. vorkommt. So entspricht es der sonstigen Bezeichnung der Götzen, die man gera-

dezu Lügen nannte, z. B. כָּזָב Am. 2, 4. Pſ. 40, 5. מוֹרַת שֶׁקֶר, שָׁוְא, הֶבֶל u. ſ. w. Der Vers würde alſo lauten: „Durch die Mauertrümmer werdet ihr fliehen, eine jede vor ſich hin, und werdet werfen auf den Berg den Lügengott.“ Bei der Flucht nämlich ſuchte man vor Allem die Götter zu retten, wie es auch von andern Völkern, z. B. von den Trojanern berichtet wird. Allein ſo wie dieſe Weiber nur die Stadt verlaſſen haben, werfen ſie voll Angſt und um ſchneller fortzukommen, die Götzen auf den Berg, womit hier natürlich der Berg, auf dem Samarien lag, gemeint iſt. Sehr ähnlich iſt die Schilderung einer ſolchen Flucht Jeſ. 2, 18—21., beſonders V. 20: An jenem Tage wird der Menſch ſeine Götzen von Silber und ſeine Götzen von Gold, die man gemacht, um ſie anzubeten, hinwerfen den Maulwürfen und den Fledermäuſen. Ebenſo 30, 22. Zu bemerken iſt nur noch, daß מִזְנֶה eigentlich durch den Artikel, oder beſſer durch das Suffix ך beſtimmt ſeyn ſollte. Deßhalb wird man ſtatt des Fem. leichter das Masc. מִזְנְךָ leſen, welches ebenfalls Schein, Bild bedeuten kann und gebildet iſt wie רוּם, תְּרוּמָה = רוֹמָה. Aus dem ה wäre dann das Suffix der zweiten Perſon zu machen, מִזְנֶךָּ, was immer noch die am wenigſten gewaltſame Correctur iſt. Auf die Art behalten wir zugleich die alte Schreibart des Verbums bei (vgl. Ewald, hebr. Gr. §. 281.), wodurch vielleicht ein Gleichklang mit dem vorhergehenden הֶצְאִנָה beabſichtigt wurde, wie offenbar aus demſelben Grunde z. B. Jeſ. 7, 11. ſogar die urſprüngliche Vocaliſirung geändert und â ſtatt ô geſetzt iſt; vgl. H. L. 3, 11. — Ganz ohne irgend eine Emendation der Conſonanten könnte man freilich auch in der angegebenen Weiſe den Text verſtehen, wenn man den etwas harten Uebergang von der zweiten zur dritten Perſon im Suffix geſtatten und מִזְנֵהּ punctiren wollte: ihr werdet werfen auf den Berg (eine

jede) ihren Lügengott. Zumal gerade das Suffix der dritten Person im ersten Gliede vorhergeht, so ist dieser schnelle Wechsel, der auch sonst sich findet, wohl zu erklären und zu ertragen, indem man אִשָּׁה als fortwirkend hinzudenkt. Bei dieser Erklärung bleiben wir deßhalb stehen: וְהִשְׁלַכְתֶּנָּה חָהָר מוּנָהּ

2) Hosea 5, 8.

Schwieriger und unverständlicher, als es den meisten Auslegern scheint, sind die letzten Worte dieses Verses: ruft laut zu Bethaven: אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין. Maurer, Hitzig u. A. fassen das letzte Glied als die Worte enthaltend, die man von Bethaven aus den Benjaminiten zurufen solle, wobei dann allerlei supplirt wird, z. B. hinter dir — tobt das Schwert, oder so etwas. Allein die Deutung ist gezwungen und matt. Ewald faßt es geographisch: schreit in Bethaven, hinter dir, o Benjamin! — d. i. in Bethel, welches hinter Benjamin liege. Allein an sich schon wäre dieser Zusatz auffallend und ohne rechte Bedeutung, und dazu kommt, daß Bethel nach Jos. 16, 1. 2. 18, 22. nicht hinter, sondern im Stamme Benjamin lag und ursprünglich eine Grenzstadt gegen Ephraim bildete. Dann wurde es zwar von den Ephraimiten durch List erobert und nachher behalten (Richt. 1, 22 — 25.), allein seiner Lage nach wird es fortwährend als zum Stamme Benjamin gehörend betrachtet seyn. Auch später gehörte es wieder zu Juda. Josia zerstörte hier das abgöttische Heiligthum (2 Kön. 23, 15. 19.) und nach dem Exile wird es von zurückkehrenden Benjaminiten bewohnt (Esra 2, 28. Neh. 7, 32. 11, 31.). Auf gute Weise läßt sich aus dem Texte kein erträglicher Sinn heraus erklären, man mag ihn wenden, wie man will. Er scheint offenbar entstellt, wird sich aber durch eine leichte Aenderung in seiner Ursprünglichkeit vielleicht noch herstellen lassen, wenn man אַחֲרִית, Ende,

Digitized by Google

Untergang, statt אחריך zu lesen sich entschließen will. So bildet das Wort zugleich eine Anspielung auf Bethaven = Unheilhaus, und der Vers bekommt dadurch einen treffenden Sinn und einen richtigen Parallelismus, der durch die letzte Auffassung gleichfalls gestört wurde:

Blaset Lärm in Gibea,
Blaset Sturm in Rama!
Verkündet laut beim Unheilhaus
Den Untergang Benjamin's!

Oder richtiger faßt man das letzte Glied in Verbindung mit dem folgenden Verse als directe Rede: verkündet laut:

„Vernichtet wird Benjamin,
Zur Wüste wird Ephraim,
Am Tage der Züchtigung!"

Im Mittelpunkte des Stammes Benjamin, wo zugleich die eigentliche Mitte des nördlichen Reiches war, bricht das Verderben aus und ergießt sich sodann über das ganze nördliche Reich, wie es V. 9. bestimmter ausspricht. Zur äußerlichen Vertheidigung dieser Conjectur kann ich noch anführen, daß die LXX. kein Suffix übersetzt haben, sondern einfach ἐξέστη, was ganz deutlich auf die richtige Lesart hinzudeuten scheint. Der Fehler muß sehr alt seyn und entweder durch die Flüchtigkeit eines Schreibers zufällig oder, wo der letzte Strich erloschen war, durch absichtliche Correctur entstanden seyn, indem vielleicht die Lesart Richt. 5, 14., wo sie jedoch einen deutlichen Sinn gibt, einem alten Leser vorschwebte.

3) Hosea 10, 9.

Hosea spricht hier, wie öfters, den Gedanken aus, daß die Sünden der Gegenwart so groß, als die der Vergangenheit seyen und daß deßhalb die Strafe nicht ausbleiben könne, wie sie auch ihre Vorfahren für ähn-

Digitized by Google

liche Vergehen erreicht hätte. Die alten Ueberſetzer und faſt alle neuern faſſen die Worte ſo: Seit den Tagen von Gibea (מִימֵי הַגִּבְעָה) ſündigteſt du, o Iſrael! Allein Iſrael fehlte bereits früher, wie Hoſea ſelbſt ausführt, als bei jener Schandthat in Gibea, wo die Einwohner an einem Leviten ihre Wolluſt auslaſſen wollten. Als er dann, um ſich zu retten, ihnen ſeine Beiſchläferin preisgab, ſo mißbrauchten ſie dieſe ſo, daß ſie am andern Morgen ſtarb. Außerdem war nicht ganz Iſrael hierbei betheiligt, ſondern nur einige Benjaminiten, daher jene Unzucht auch aus dieſem Grunde nicht als eine allgemeine Volksſünde betrachtet werden kann. Vgl. Richt. 19.

Eine zweite mögliche Auffaſſung wäre, das מִן comparativ zu nehmen: mehr als die Tage von Gibea, d. i. mehr als in den Tagen von Gibea haſt du geſündigt. So Roſenmüller. Allein im Folgenden wird nicht dieſes Mehr hervorgehoben, was auch an ſich nicht recht paſſen will, ſondern es wird einfach auf jene geſchichtliche Thatſache und auf die Strafe, die ſie nach ſich zog, hingewieſen und mit der Gegenwart zuſammengehalten. Es ſcheint mir deßhalb nicht zweifelhaft, daß ſtatt מִימֵי wie 9, 9. vielmehr כִּימֵי zu leſen ſey. Gleich den Tagen von Gibea ſündigteſt du, o Iſrael! כ und מ ſind häufig verwechſelt, z. B. Jeſ. 40, 17., wo ſtatt מֵאַיִן offenbar wie 41, 13. כְּאַיִן geleſen werden muß. Ebenſo ſind ſie in Handſchriften vertauſcht Zach. 4, 7. Mal. 1, 10. und ſonſt. Auch die folgenden Worte beſtätigen dieſe Emendation. Es heißt nämlich: dort haben ſie ſich aufgeſtellt, d. i. in Gibea haben ſie gleichſam Wohnung genommen, ſind Gibeoniten geworden; vgl. Jeſ. 1, 10. Daher die Frage: Sollte ſie nicht erreichen in Gibea der Krieg wider die Söhne des Unrechts? Wegen jener Unthat wurde nämlich ein Vertilgungskrieg gegen die Stadt geführt. Da nun

alle Israeliten ihrem Wandel nach gleichsam Bürger der Sündenstadt Gibea geworden sind, sollte sie jetzt nicht wie ehemals eine ähnliche Züchtigung treffen? Darauf erfolgt dann die Antwort, daß die nothwendige Strafe jederzeit kommen könne.

4) Micha 5, 5.

Um diesen Vers richtig zu verstehen, ist der Zusammenhang mit dem vorhergehenden kurz anzugeben. Als Beispiel, wie das messianische Heil nach außen hin sich zeigen werde, ist V. 4. gesagt: Wenn der Assyrer wieder das heilige Land betrete, so würde es in jener Zeit an wahren Volksführern nicht fehlen. Von diesen heißt es dann V. 5:

Und die werden weiden das Land Assur mit dem Schwerte
Und das Land Nimrod's (d. i. Babylonien) in seinen Thoren.

Dieß erklärt man dann so, sie würden es an seinen Ausgängen oder an den Grenzen beherrschen, so daß Niemand hinaus könne. Allein näher betrachtet, stimmt dieß nicht in den Zusammenhang und stört zunächst gänzlich den Parallelismus. Denn die Worte: in seinen Thoren, was natürlich nur auf die Assyrer gehen kann, müssen dem בְּחַרְבּ, mit dem Schwerte, entsprechen. Außerdem ist an sich der Gedanke auffallend, daß die Fürsten Israels die Thore Assyriens bewachen und beherrschen sollen; wenigstens widerspricht es geradezu V. 4., wo es hieß, wenn Assur zur Zeit des Messias ins Land käme, so werde es an tüchtigen Helden und Herrschern nicht mangeln. Ebenso stimmt es nicht zu den folgenden Worten V. 5:

Und so rettet er vor Assur, wann er kommt in unser Land,
Und wann er betritt unsre Grenze.

Danach soll er nicht in seinem Lande von den Israeliten zurückgehalten werden, so daß er nicht über seine Grenzen hinaus könne, sondern, wenn er in Palästina wieder einfällt, soll er mit dem Schwerte in sein

Land zurückgetrieben oder geweidet werden, wie es vorher hieß. Es ist unstreitig ein uralter Schreibfehler hier eingedrungen. Das Jod ist versetzt und muß vor dem ה gelesen werden; dann ist zu punctiren פְּתִדָּה, das entblößte, gezückte Schwert, wie Ps. 55, 22, (wo der Plural. vorkommt) statt פְּתִידָה. Dadurch ist auch der Parallelismus vollständig hergestellt:

Und die weiden dann das Land Assur mit dem Degen
Und das Land Nimrod's mit gezücktem Schwerte.

Schon die Vulgata hat bei dem Worte an eine Waffe gedacht und übersetzt: in lanceis eius. Ebenso mehrere griechische Uebersetzer, z. B. Aquila; ferner Aben Esra und Kimchi: mit ihren gezückten Schwertern! Allein weil חֶרֶב ein Femin. ist, so kann der Plural. nicht פְּתָחִים heißen, sondern müßte als ursprüngliches Epitheton zu חרב ebenfalls wie Ps. 55, 22 als Feminin. flectirt seyn. Außerdem ist das Suffix unklar; es müßte doch wohl das Mascul. stehen, weil es sich nur auf die Menschen beziehen kann. Allein es ist jedenfalls genug, daß schon die Alten die Härte der masoretischen Lesart gefühlt haben.

5) Nahum 2, 8.

Um das schwierige הֻצַּב zu erklären, müssen wir den vorhergehenden und nachfolgenden Vers, die beide gleich schwer und vielgedeutet sind, hinzunehmen und kurz erläutern. Nachdem Kap. 2, 5—6. die Gegenrüstung der Assyrer geschildert ist, wird von V. 7. an ausgeführt, wie der Feind trotzdem unaufhaltsam in die Stadt dringt. „Die Thore der Ströme werden geöffnet;" — die Thore der Ströme sind offenbar solche Thore, die durch Canäle und Wasserleitungen vom Tigris her geschützt waren. Zu vergleichen ist für diesen Ausdruck Herod. I, 191., wo die Perser unter Cyrus durch das abgeleitete Bett des Euphratstromes in Babylon eindringen. Allein, sagt Herodot, wenn die Babylonier die zu dem Flusse führenden Thore (πάσας τὰς ἐς τὸν ποταμὸν

πυλίδας ἐχούσας) geschlossen hätten, so würden sie die Perser, ohne sie so ruhig in die Stadt kommen zu lassen, bei dem Durchzuge übel zugerichtet haben. Diese Thore mußte man also durch das Wasser für hinlänglich geschützt halten. Ebenso sind unter den Stromthoren oder umströmten Thoren in Ninive offenbar die Hauptthore der Stadt gemeint. Die werden geöffnet, worauf der Feind hineindringt, „und der Palast wird überfluthet," natürlich von der wogenden, beutelustigen Menschenmasse, in welcher Bedeutung נמג auch 1 Sam. 14, 16. sich findet und hier keineswegs, wie man gemeint hat, ein zu schwaches Bild gibt. Hitzig versteht unter den Thoren der Ströme Schleusen, die man aufgezogen und dadurch den Palast unter Wasser gesetzt habe. Allein das kann schwerlich der Sinn seyn. Auch spätere geschichtliche Vorfälle geben für diese dichterische Anschauung keine Aufklärung; sie kann nur aus sich selbst und aus dem Zusammenhange des ganzen Stücks richtig verstanden werden. Daß das Wasser überhaupt ein Bild der Menge und großen Fülle ist, weiß ein Jeder; namentlich aber liebt Nahum dieses Bild. So steht sogleich V. 9. Wasser für Menschenmasse, wie es Jedermann annimmt: „Ninive ist ein Wasserteich = Zusammenfluß vieler Menschen." Näher jedoch für das Verständniß unserer Stelle ist 1, 8. zu vergleichen, wo gedroht war: mit überschwemmender Fluth wolle Jahve Ninive zerstören, d. i. durch Ueberströmung von Feinden; vgl. Jes. 8, 8. 28, 15. Daß Nahum außerdem nicht gerade an eine Zerstörung durch Wasser gedacht hat, scheint aus 2, 14. hervorzugehen, wonach es durch Feuer und Schwert untergehen soll; vgl. 3, 15. Beide Elemente würden sich doch nicht gut mit einander vertragen, und wenn sie die Vorstellung des Propheten wirklich zusammengebracht hätte, so würde im Folgenden die Plünderung und Verheerung der Menschen wohl

Digitized by Google

nicht als die Haupturſache des Untergangs, ſondern unſtreitig auch das Element des Waſſers hervorgehoben ſeyn. Vor Allem aber geht aus Vers 8. hervor, daß von Waſſer im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede ſeyn kann; denn nach dieſer Ueberfluthung des Palaſtes wird ſogleich die Gefangennehmung der aſſyriſchen Königin Hußab gemeldet, weßhalb der Prophet nur die Vorſtellung gehabt haben kann, daß die königliche Burg von Feinden überſchwemmt werden würde. Die Worte lauten: „Und Hußab wird gefangen fortgeführt, indeß ihre Dienerinnen ſeufzen gleich dem Geſchluchz der Tauben.“ Schon der Chaldäer, ſowie die meiſten jüdiſchen Ausleger und unter den neuern Erklärern Kalinsky, Rückert und Ewald verſtehen הַצָּב einzig richtig von der damaligen Königin in Ninive. Die folgenden Worte verlangen ſo durchaus dieſe Annahme, daß jede andere Deutung nothwendig mißrathen muß. Hitzig und de Wette z. B. überſetzen: Aber es iſt beſtimmt! d. h. der göttliche Rathſchluß ſteht feſt und die Gegenrüſtung hilft ihnen nichts. Allein das müßte jedenfalls anders ausgedrückt ſeyn und gibt zudem keinen guten Sinn. Ebenſo ungeſchickt ziehen es Michaelis, Grimm und Geſenius noch zum vorigen Verſe: der Palaſt zergeht und zerfließt, von צבב nach dem Arabiſchen, eine Bedeutung, die im eigentlichen Sinne, wie bereits gezeigt worden, zu der ganzen Stelle ohnehin nicht paßt. Es kann ſich nur noch darum handeln, was der Name Hußab etymologiſch bedeutet. Die Ableitungen aus dem Semitiſchen ſind ſämmtlich verunglückt; allein aus dem Perſiſchen läßt er ſich vielleicht noch richtig erklären. Er ſcheint nämlich ein Compoſitum von خوش, ſchön, herrlich, und آب, 1) Waſſer, 2) Glanz; alſo خوشاب: die von herrlichem Glanze, die Schönſtrahlende. Das kurze a und der weichere Hauchlaut wür-

den nicht stören, obwohl man richtiger הַצֵּב punctiren könnte. Aehnliche Zusammensetzungen mit خوش sind häufig, z. B. خوشبوي, lieblich, duftend, خوشخوي, schön gesittet, خوش الحان, schön tönend u. s. w.

6) Habakuk, 3, 9.

Die Worte שְׁבָעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר waren schon ein Kreuz für die ältern Exegeten und sind auch durch die neuern Erklärungen keineswegs zu einem genügenden Verständnisse gediehen. Hitzig z. B. übersetzt: geschworen sind die Ruthen des Wortes. Die Ruthen wären Bild der Züchtigung und das Wort bezöge sich, wie er meint, auf das 2, 4. Verheißene zurück. Allein an sich ist der Ausdruck schon zu gesucht und in diesem Zusammenhange durchaus störend. Außerdem ist 2, 4. nicht einmal eine Züchtigung gedroht. Endlich, und das ist die Hauptsache, bezieht sich der Hymnus 3, 3—15. nicht auf die Gegenwart, sondern auf die alten geschichtlichen Sagen, wie Jahve einst sein Volk wunderbar gerettet, und daraus schöpft der Dichter dann neue Hoffnung für die Gegenwart. So wird V. 3—5. die erste Erscheinung Jahve's am Sinai in Licht und Glanz geschildert; sodann 6—9. sein Zug vom Sinai nach der Wüste und dem Meere hin, und wie Alles sich vor ihm beugen muß, die ganze Natur wie die Menschen. Mithin ist jene Beziehung ganz unstatthaft. Ewald faßt שְׁבָעוֹת als Haufe von sieben, daher siebenfach, wie schon Herder; siebenfache Geschosse des Wortes, weil doch das Wort die wahre Waffe Jahve's sey. Allein mitten in dieser kriegerischen anschaulichen Schilderung ist ein so abstractes Bild doch störend und nicht dichterisch genug. Auch ist die Bezeichnung der Zahl anstatt שִׁבְעָה sonst unerhört und hat hier außerdem keine rechte Bedeutung; man müßte wenigstens das richtige Zahlwort emendiren, wie Ez. 45, 21. ebenfalls unrichtig שְׁבֻעוֹת

statt שִׁבְעָה steht, das die LXX. noch gelesen. Am deutlichsten zeigt aber der Parallelismus, daß dieß nicht der ursprüngliche Sinn der Stelle seyn kann; denn der Satz bildete so entweder eine Apposition zu קַשְׁתּוֹ: du entblößest deinen Bogen, d. i. siebenfache Geschosse des Wortes, oder sonst müßte das Verbum supplirt werden: du entblößest deinen Bogen, entblößest siebenfache Geschosse des Wortes; allein in beiden Fällen will sich kein guter Sinn und Zusammenhang herausbringen lassen.

Dem Richtigen näher kommt offenbar schon die alte syrische Uebersetzung. Sie las שׂ statt שׁ und sprach das Wort aus שָׂבְעָה und gesättigt werden. Für diese Lesart haben sich auch mehrere Ausleger entschieden, ohne sie jedoch mit den folgenden Worten passend zu verbinden. So de Wette, der einen Gedankenstrich macht, damit der Leser sich einen beliebigen Zusammenhang denken möge. Allein in der Uebersetzung: „entblößt ist dein Bogen, gesättigt die Pfeile — Siegesgesang! Ströme bricht auf die Erde," kann ich ihn nicht finden. Es scheint dieß auch nicht möglich, wenn wir den masoretischen Text nicht ändern. Der Zusammenhang erfordert eine weitere Schilderung der kriegerischen Rüstung. Das erste Glied sagt nur, daß Jahve den Bogen entblöße; das dritte erzählt die Wirkung des Geschosses, wie es die Ströme zerspalte, folglich erwartet man im zweiten Gliede etwa den Gedanken, daß er den Bogen gespannt oder Pfeile darauf gelegt habe. In der ganzen Schilderung steht außerdem die zweite Person a), und es scheint mir nicht

a) Alle neuern Ausleger fassen zwar das תֵּעוֹר als dritte Pers. fem.: es entblößt sich dein Bogen, während vorher und nachher die zweite Person steht, die bereits die LXX. (ἐντείνεις), die Vulg. der Chaldäer, Luther, Herder u. A. richtig hier verstanden haben. Das Niphal bekommt zuweilen wieder einen ac-

zweifelhaft, daß wir das Vav ſtreichen und die zweite Perſon perf. piel von שָׂבַע leſen müſſen, alſo שִׂבַּעְתָּ, wie ſchon ein griechiſcher Ueberſetzer es durch ἐχόρτασας wiedergibt. Sättigen bedeutet dann ſo viel als füllen, reichlich anfüllen.

מַטּוֹת ſind eigentlich Wurfſpieße; dann ſteht es wie telum auch von Pfeilen, die hier ſchon des Plur. wegen zu verſtehen ſind. Denn gewöhnlich hatte ein Krieger nur einen Speer, aber natürlich einen ganzen Köcher mit Pfeilen gefüllt; vgl. V. 11. Der Syrer, Luther u. A. haben es richtig überſetzt. — אֹמֶר endlich muß wie Pſ. 68, 12. Siegesgeſang bedeuten, eigentlich Sage, dann Sang, Geſang, oder allgemeine Kunde=Ruhm, wie Pſ. 19, 3. Alſo heißen die Worte: Hell entblößeſt du deinen Bogen, ſättigſt, d. i. fülleſt — nämlich ihn, was leicht zu ſuppliren iſt, — mit Geſchoſſen des Siegesgeſangs, d. i. mit ſieggekrönten Geſchoſſen. Ebenſo ſtanden V. 8. die ſieggewohnten Kriegeswagen. Zerſpalteſt die Ströme zu Land — — ſo daß man alſo hindurchgehen kann. אֶרֶץ iſt zweiter Accuſativ. Nun aber iſt der ganze Vers noch abhängig von כִּי (Vers 8.); deßhalb müſſen wir überſetzen:

8. Iſt auf Ströme entbrannt, o Jahve!
Oder auf die Fluthen dein Zorn,
Oder auf das Meer dein Grimm,
Daß du daherfährſt auf deinen Roſſen,
Auf deinen ſiegenden Kriegeswagen?

---

tiven Sinn und kann ein Object zu ſich nehmen, beſonders wenn Kal nicht mehr gebräuchlich iſt; z. B. נָסַב, umgeben, eig. ſich herumſtellen (Richt. 19, 22.); נִקְרַב, ſich nähern (Exod. 22, 7.); נִשְׁמַע, gehorchen (Pſ. 18, 45.) So verlangt die lebendige Schilderung auch hier einen activen Sinn: du entblößeſt deinen Bogen. Das Niphal drückt ſo mehr die freie Selbſtthätigkeit aus.

Digitized by Google

9. Daß schier du entblößest deinen Bogen,
Ihn füllst mit sieggekrönten Geschossen,
Und Ströme zerspaltest zu Land?

Ueber den dichterischen Wechsel des Imperf. und Perf. vgl. V. 3. und 4. und Ewald, hebr. Gr. §. 264.

7) Zacharja 12, 10.

Sahen wir uns bisher genöthigt, den masoretischen Text an mehreren Stellen zu ändern, so müssen wir umgekehrt bei dem angeführten Verse die Ursprünglichkeit der masoretischen Lesart gegen gemachte Emendationen in Schutz nehmen, eine Aufgabe, die nur scheinbar minder schwer und gefährlich ist, als eine Correctur des Textes. Es handelt sich hier nämlich um die Lesart אֵלַי. Die Strophe V. 10—14. sagt im Allgemeinen aus, daß nach dem Falle der Feinde die messianische Zeit beginnen werde. Die Worte heißen zunächst: Dann werd' ich ausgießen über das Haus David's und über die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Gnadesuchens, d. i. einen Geist, den die göttliche Gnade frei ertheilt und der dann im Menschen denselben Zustand bewirkt und sich als ein Suchen und Ringen nach Gnade, nach voller Versöhnung mit Gott kundgibt. Davon ist die weitere Folge: Und dann werden sie hinschauen auf mich, den sie durchbohrt haben werden; weil Alles auf die Zukunft geht, ist das zweite perf. als fut. exact. zu fassen. Wie ist aber der Ausspruch zu verstehen? Wie kann man auf Jahve als einen Durchstochenen, also Getödteten hinblicken? Es sind seit alter Zeit viele Versuche gemacht, die Schwierigkeit zu lösen. Seit Calvin bis auf Maurer herab nehmen Viele das Verbum דקר in der Bedeutung: mit Worten durchbohren, d. i. lästern, schmähen, wie es schon ähnlich die LXX. und Hieron. verstanden. Allein das Folgende widerspricht dem. Es ist sogleich von der Todtenklage über diesen Durchbohr-

ten die Rede, weßhalb דקר nur seine eigentliche Bedeutung, in der es sonst und auch in diesem Stücke 13, 3. vorkommt, hier haben muß.

Einen zweiten, noch ältern Lösungsversuch haben wir in einer abweichenden Lesart אֵלַי statt אֵלָי, für die sich Mehrere auch neuerdings entschieden haben. Dann blicken sie auf ihn, den sie durchbohrten. Ewald versteht dieß so, daß ein Märtyrer alsdann nicht umsonst von den Heiden getödtet, sondern von dem Geiste wahrer Liebe allgemein betrauert werden würde. Allein wie dieß gerade als erste Folge der Ausgießung des göttlichen Geistes hervorgehoben werden konnte, ist nicht ganz klar. Außerdem gehen die Worte bestimmt auf ein ausgezeichnetes Individuum, das die vornehmsten Geschlechter, namentlich das davidische, betrauern werden und zwar auf's innigste, wie man einst trauerte über den Tod des edlen Königs Josia. Ein Wechsel der Subjecte aber, wie ihn jene Auffassung verlangt, ist im Texte nicht angedeutet, vielmehr müssen die, welche zerknirscht und reuevoll auf den Ermordeten hinblicken, dieselben seyn, die ihn durchstochen haben. — Fragen wir endlich nach der sonstigen Autorität dieser zweiten Lesart, so ist sie auch äußerlich sehr wenig beglaubigt. Die ältesten Uebersetzungen, die LXX., der Syrer, Vulgata, Theodotion, Chaldäer u. s. w., so wie die meisten und besten Codices stimmen mit dem masoret. Texte überein. Man begreift auch nicht, wie das leichtere אֵלַי, wenn es die ursprüngliche Lesart war, je in die weit schwerere אֵלָי so allgemein hätte verwandelt werden können. Vielmehr gibt sich jene zweite Lesart durchaus nur als spätere Correctur und als Erleichterung des Grundtextes kund; vielleicht floß sie auch erst aus der freien Citation dieser Stelle in der Apokalypse 1, 7., wo der Zusammenhang und die Anwendung des Verses die dritte Person verlangt, in die Handschriften, wie sie offenbar Joh. 19, 37. schon sich gefunden

haben muß, und treuer, als in der Apokal. überſetzt wird, ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Aus dogmatiſchem Intereſſe ſcheint jedoch dieſe Aenderung nicht hervorgegangen zu ſeyn.

Daß nach dem maſoret. Texte Jahve ſelbſt der Getödtete ſey, läßt ſich nicht ſo allgemein und ohne weitere Beſtimmung behaupten. Es heißt nämlich vorher, daß Jahve einen Geiſt der Gnade und des Gnadeſuchens ausgieße, wovon die Folge iſt, daß ſie reuevoll auf den hinblicken, den ſie durchbohrten, aber natürlich vor der Mittheilung des göttlichen Geiſtes; denn durch dieſe eben werden ſie mit tiefſter Trauer über den Ermordeten erfüllt. Indem dieſer Durchbohrte alſo freilich Jahve ſelbſt iſt, ſetzt er ſich dennoch nicht als getödtet; denn er theilt nachher ja noch ſeinen Geiſt mit. Hieraus folgt, daß Jahve ſich nur mit dem Durchbohrten identificirt; es iſt ſein Geſandter, ſein Stellvertreter, in deſſen Perſon er ſich ſelbſt gleichſam getödtet ſieht. (Vgl. Hoſ. 9, 8.) Daher wird das Suffix in erſter Perſon auch nicht fortgeſetzt, ſondern geht ſogleich in das der dritten Perſon über, wie das bei prophetiſchen Ausſprüchen auch ſonſt ſehr häufig geſchieht. Es fragt ſich deßhalb nur: was für eine Perſönlichkeit beſtimmter der Anſchauung des Propheten hierbei vorſchweben konnte.

Hitzig nimmt an, es ſey ein Prophetenmord gemeint. Allein dieß iſt zu allgemein und es bleibt dabei immer unerklärt, weßhalb über dieſen gerade ſo große Trauer erhoben werden ſolle; ja es fehlt bei dieſer Annahme alle ſichere Hindeutung, in welchem Zuſammenhange der Verf. die Ermordung des Propheten mit dem Beginn der meſſianiſchen Zeit überhaupt nur ſich gedacht habe.

Alles führt vielmehr darauf hin, daß in dieſen Verſen die Ermordung des Meſſias geahnt wird. Zwar wird er ſelbſt im ganzen Stücke nicht ausdrücklich genannt; allein dieſe Vorſtellungen waren damals vollſtän-

Digitized by Google

dig ausgebildet, daher für die Zeitgenossen nur kurz darauf hingedeutet werden durfte, um sich verständlich zu machen. So ist offenbar V. 8. schon an den Messias gedacht. Dort heißt es: In jener Zeit wird das Haus David's wie ein Gott seyn, wie der Engel Jahve's das Volk anführend. Diese hohen Prädicate passen nicht auf einen gewöhnlichen Herrscher und es darf uns deßhalb nicht mehr befremden, wenn Jahve auch Vers 10. mit dieser Persönlichkeit sich identificirt. Es handelt sich jetzt nur noch darum, wie die Vorstellung des ermordeten Messias hier sich finden könne.

Im babylonischen Exile entwickelte sich bestimmter der tiefsinnige Gedanke, daß das jüdische Volk, nach seiner Einheit und göttlichen Bestimmung als Knecht Jahve's dargestellt, nur durch Leiden und Tod zu seiner Verherrlichung eingehen könne (vgl. bes. Jes. 53.). Auch vom Messias, als der concreten Darstellung des allgemeinen Volksgeistes, konnten in jenen Zeiten ähnliche Ahnungen sich bilden. Sollte er nämlich das ganze Leben des Volkes darstellen, so durfte ihm auch das Leiden und die Erniedrigung desselben nicht fremd bleiben. Diese Anschauung konnte sich natürlich schon in der unseligen Zeit vor dem Exile bilden; allein wie unser Prophet dieß näher gefaßt und sich vorgestellt habe, läßt sich aus diesem Stücke, das wohl nicht sein einziges gewesen, keineswegs genauer angeben, weßhalb diese Stelle immer einige Dunkelheit behalten wird. Jedenfalls ist die Vorstellung vom Tode des Messias hier noch sehr jung und ohne die tiefe Dialektik, wie sie in ähnlicher Weise später der Knecht Jahve's darstellt; allein der Tod ist doch gewissermaßen als Vermittelung der vollen Versöhnung zwischen Jahve und dem Volke aufgefaßt und dadurch steht dieser Ausspruch merkwürdig und einzig da. Die Worte lauten nun im Zusammenhange:

„Dann werd' ich ausgießen über das Haus David's und über die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Gnadeverlangens, und dann schauen sie hin auf mich, den sie durchbohrt haben werden, und klagen über ihn, gleich der Todtenklage über den Einzigen, und weinen über ihn bitterlich, wie man bitterlich weint über den Erstgebornen. An jenem Tage wird groß seyn die Todtenklage in Jerusalem, gleich der Todtenklage zu Hadadrimmon im Thale Megiddo" u. s. w.

Zu vergleichen ist noch im Allgemeinen das geschichtlich geschilderte Gegentheil Jes. 57, 1.

8) Zacharja 14, 18.

Noch die LXX., der Syrer und einige Handschriften haben das dritte לֹא in dem angezogenen Verse vor עֲלֵיהֶם ausgelassen, oder vielmehr gar nicht gelesen, weil es den Zusammenhang gänzlich stört. Hitzig behält es zwar bei und faßt es als Frage: *Wenn das Geschlecht Aegyptens nicht heraufzieht u. s. w., wird dann nicht über sie fallen die Plage?* Allein das ist schwerlich richtig. Man sieht nicht ein, wie der Prophet über Aegypten, das sich so stark, wie nur ein Volk an Israel versündigt hatte, noch zweifeln und so matt fragen konnte, ob es bestraft werden solle wie die andern. Jedenfalls sollte der Deutlichkeit wegen alsdann הֲלֹא stehen, bestimmt bejahend, indem לֹא außerdem auch nur in kürzeren Sätzen durch den bloßen Ton die Frage anzudeuten pflegt. Im Folgenden ist die Bestrafung auch ganz entschieden ausgesprochen und die Negation hat in keiner Weise einen Sinn, weßhalb Ewald sie ganz streicht. Allein wahrscheinlich ist sie aus einer andern Lesart entstanden. Ohne Zweifel ist וְגַם statt וְלֹא zu emendiren, als den Nachsatz bildend, worauf dann auch עֲלֵיהֶם gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden ist. Die LXX. übersetzen es einfach durch *καὶ* wie das וְגַם Vers 14:

καὶ ἐπὶ τούτους ἔσται ἡ πτῶσις. Es scheint bloß ein alter Schreibfehler zu seyn, veranlaßt durch die Aehnlichkeit mit V. 17., sowie durch die Aehnlichkeit der Schriftzüge, namentlich, wo die ursprüngliche Lesart vielleicht erblichen war.

9) Obadja 16.

Indem wir die verschiedenen Auslegungen dieses Verses übergehen, namentlich die, daß שָׁתָה hier in doppelter Bedeutung stehen soll, zuerst vom Zechen bei der Siegesfeier und sodann vom Trinken des göttlichen Zornbechers, wodurch die Worte viel falsche Beziehungen haben erleiden müssen, suchen wir nur kurz die Unrichtigkeit der Lesart תָּמִיד zu erweisen. Daß es hier nicht „beständig" bedeuten kann, ist leicht zu sehen; denn die feindlichen Völker sollen nicht etwa immerfort von der göttlichen Strafe heimgesucht werden, wobei sie also noch forteristirten, sondern so heftig, wie es sogleich heißt, daß sie werden, als ob sie nie gewesen. Sie sollen gänzlich vertilgt werden. Besser würden wir es deßhalb mit Ewald durch sofort = bald übersetzen, wie continuo, obwohl das Wort in dieser Bedeutung sonst nicht vorkommt. Allein der Parallelismus mit dem heiligen Berge verlangt nicht sowohl eine zeitliche, als vielmehr eine räumliche oder geographische Bezeichnung, weßhalb wir mit vielen Handschriften und einigen ältern Ausgaben allein richtig סָבִיב statt תָּמִיד lesen werden. „Denn gleichwie ihr (Judäer) den göttlichen Zornbecher gekostet auf meinem heiligen Berge (indem die Chaldäer Jerusalem zerstörten), so sollen ihn auch kosten alle Völker ringsum; da trinken sie dann und lecken, und werden, als ob sie nie gewesen," u. s. w.

10) Obadja 20.

Dieser Vers ist unstreitig einer der corruptesten und deßhalb schwierigsten des ganzen A. T., der bisher un-

verſtanden daſteht und immer unverſtändlich bleiben wird, wenn man nicht eine gründliche Correctur mit ihm vornimmt. Schwierig iſt zunächſt ſchon die Auffaſſung von חֵל, welches man gewöhnlich für gleichbedeutend mit חֵיל erklärt: die Gefangenen dieſes Heeres von den Söhnen Iſraels. Allein einmal kann das Wort nicht ſo willkürlich anders geſchrieben werden und kommt auch V. 11. und 13. richtig vor, ſodann aber waren die Weggeführten nicht bloß Soldaten. Ewald faßt es deßhalb als aramäiſche Schreibart für חוֹל, Sand, und dieß für Küſte, indem der Prophet auf die Gegend hinzeige, wo er mit den Verbannten lebe. Doch dadurch wird der Parallelismus geſtört; denn es entſpricht den Gefangenen Jeruſalems, d. i. den aus Jeruſalem Fortgeführten; folglich müßten die Gefangenen der Küſte ſolche ſeyn, die man von der Küſte Paläſtina's weggenommen; allein das paßt wieder nicht; denn die Juden wohnten ja nicht an der Küſte; dieſe war vielmehr von Phöniken und Philiſtäern beſetzt. Will man die Lesart חֵל beibehalten, ſo wird man am einfachſten חֵל punctiren, entweder als scriptio defect. für חוֹל, Kreis=Bezirk, Landſchaft, oder von חָלַל, das Offene, für das freie, offene Feld in demſelben Sinne, wodurch wir einen Gegenſatz zu den Gefangenen der Stadt Jeruſalem bekämen, wie die Stadt und das flache Land auch Jer. 48, 7 f. zuſammenſtehen. Zu vergleichen iſt für dieſe Bedeutung das chald. חֵיל, und näher noch חוֹל Gen. 10, 23., الْحُولَة, Thal, eine Thalebene am Fußedes Antilibanon. Allein näher betrachtet, ſtimmt auch dieſe Erklärung nicht zum Ganzen. Schon vorher iſt das nördliche Reich erwähnt und ſo ſtehen auch hier offenbar Iſrael als das nördliche und Jeruſalem als Mittelpunkt des ſüdlichen Reiches ſich gegenüber, weßhalb Iſrael ganz natürlich den fruchtbaren Norden und Jeruſalem die

Städte und Länderstrecken des Südens bekommen soll. In der zweiten Hälfte des Verses ist nun deutlich ein Ort oder eine Gegend genannt, wo die Gefangenen Jerusalems lebten, und eine ähnliche Bezeichnung verlangt man auch im ersten Gliede, wenn der Parallelismus vollständig seyn soll. Es scheint mir deßhalb nicht unwahrscheinlich, daß anstatt הֶחָל הַזֶּה zu lesen sey: בְּחַלַּח, die Gefangenen in Chalach, einer Provinz Assyriens, an den Quellen des Tigris, wohin Salmanassar nach 2 Kön. 17, 6. 18, 11. die Samaritaner zum Theile verpflanzte. Strabo nennt diese Landschaft *Καλαχάνη*, und vielleicht gab es dafür auch im Hebräischen eine längere Form mit der Endung נה, woraus später, zumal wenn man den Namen nicht mehr kannte, leicht die jetzige Lesart als Correctur hervorgehen konnte. Weßhalb aber gerade die in jener Provinz verbannt Lebenden hier genannt werden, läßt sich aus Mangel an geschichtlichen Nachrichten nicht mehr angeben, obwohl es wahrscheinlich ist, daß sie mit Jerusalem in näherer Verbindung als die übrigen Exilirten des Zehnstämmereichs geblieben waren.

Anstatt אֲשֶׁר im ersten Gliede ist sodann mit den LXX. אֶת־אֶרֶץ zu lesen (ähnlich die Vulg.: omnia loca Chananaeorum), oder einfacher vielleicht bloß אֶת, die Kananiter, für Städte und Oerter der Kananiter, wie vorher אֶת־פְּלִשְׁתִּים. Also: Die Gefangenen in Chalach von den Söhnen Israels werden das Land der Kananiter bis Sarepta (einer phönikischen Stadt im Norden) und die Gefangenen Jerusalems, die in Sepharad sind, werden die Städte des Südens besitzen.

Schwer und wohl unmöglich ist es nun aber, mit einiger Gewißheit oder nur Wahrscheinlichkeit anzugeben, welches Land oder welche Stadt unter Sepharad gemeint sey. Der Syrer, Chaldäer und danach die

Rabbinen verstanden es sonderbarerweise von Spanien. Der jüdische Lehrer des Hieronymus sagte, der thracische Bosporus heiße so, wahrscheinlich weil er die Präposition בְּ für radical hielt. Danach hat es Hieronymus in die Vulgata genommen, obwohl ihm die Erklärung selbst nicht genügte. Er suchte deßhalb eine appellative Bedeutung und leitete es aus dem Assyrischen her, wo es Grenze bedeuten soll. — Andere denken an Sipphara in Mesopotamien; allein die Stadt heißt anders (2 Kön. 17, 24 ff.). Endlich hat man auf einer Keilinschrift einen ähnlichen Namen: Saparad, welches eine Landschaft im Norden oder Westen Kleinasiens seyn muß, gefunden, und den hält Hitzig an unserer Stelle fest. Allein hierbei fällt einmal schon die unbestimmte Lage des Ortes auf, vor Allem aber, weßhalb der Prophet für die aus dem südlichen Reiche nach Babylon Verbannten nur eine einzelne Stadt oder einen Landstrich nennen sollte, und zwar einen so gänzlich unbekannten, wo auch ohne Zweifel nicht die Mehrzahl lebte. Man erwartet hier wenigstens eine allgemeinere Bezeichnung; denn eine Beschränkung, wie im ersten Gliede, hätte hier keinen rechten Sinn. Wir müssen uns durch andere Lesarten den Weg bahnen, um vielleicht das Richtige auf nicht allzu gewaltsame Weise herzustellen.

Die LXX. nämlich und danach der Araber übersetzen: bis Ephrata, ἕως Ἐφραθά, was so zwar keinen Sinn gibt, aber auf eine schon damals abweichende Lesart hinführt. Statt ד am Ende lasen sie also ת, statt ס ein א und statt ב die Präposition עַד. Diese Lesart עַד אֶפְרָת (vgl. Genes. 48, 7.) steht der vielleicht ursprünglichen sehr nahe; denn es scheint mir wahrscheinlich, daß עֲבֹר פְּרָת zu lesen sey: die Gefangenen Jerusalems, die jenseit des Euphrat sind, womit wir eine deutliche Bezeichnung für die in Babylon Gefangenen hätten. Für die Richtigkeit dieser Correctur stimmt nicht nur der Zusammenhang, sondern auch dieß, daß die abweichenden

Lesarten sich leicht daraus erklären lassen. Was zunächst den masoretischen Text betrifft, so ist ר wie öfters in Handschriften mit ס verwechselt (z. B. Jes. 60, 13. תדהר, bei Ken. auch תרהר und תסהר; ebenso ד und ס Jer. 45, 2.), und so konnte, wo das ס undeutlich geworden war, leicht בְּסַפָּרַת oder בספרד emendirt werden, wobei man unstreitig einen bestimmten Ort im Sinne hatte. Noch leichter erklärt sich die zweite Lesart, die den LXX. vorgelegen. Statt der zwei ersten Radicale עב haben sie עד gelesen, eine gleichfalls nahe liegende Verwechselung, besonders wenn die Handschrift verblichen war und da außerdem das vorhergehende Glied mit einer solchen Ortsbestimmung schloß, die man deßhalb um so eher auch hier vermuthen konnte, wenngleich sie völlig sinnlos ist. ב und ד sind auch V. 16. und sonst verwechselt. Aus ר haben die LXX. dann א gemacht oder gerathen, oder sie haben es in einer schlechten Handschrift bereits vorgefunden und wörtlich wiedergegeben. Der ganze restituirte Vers heißt nun aber:

וְגָלֻת בַּחֲלַח לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל
אֵת־כְּנַעֲנִים עַד צָרְפַת
וְגָלֻת יְרוּשָׁלַם אֲשֶׁר עֵבֶר סְרַת
יִרְשׁוּ אֵת עָרֵי הַנֶּגֶב

4.

Ueber Ex. 1, 16. Jerem. 18, 3. Sprüchw. 25, 11.

Von

Dr. Ernst Meier,
Privatdocenten in Tübingen.

Obwohl die verehrliche Redaction der theologischen Studien und Kritiken bereits 1834 nach den längern Abhandlungen von Rettig, Böttcher und Redslob die Acten über einen so speciellen Punkt, wie über den schwierigen Ausdruck על האבנים für ihre Zeitschrift als geschlossen erklärte, so wage ich dennoch, mit einem neuen Versuche, der die Sache anders als alle Vorgänger betrachtet, hervorzutreten, und hoffe namentlich, die bis jetzt keineswegs genügend erklärte Stelle Ex. 1, 16. einem sichern Verständnisse näher zu bringen. Da der Gegenstand gerade in diesen Blättern schon so weitläufig besprochen ist, so wird man der folgenden kurzen Darlegung wohl noch ein paar Seiten einräumen.

Daß die gelehrte und gekünstelte Erklärung von Rettig und Böttcher nur eine Notherklärung ist, bedarf kaum noch eines weitern Erweises. Auch die scheinbar treue und scharfsinnige von Redslob, האבנים, die beiden Steine, euphemistisch für testiculi, kann, genauer betrachtet, nicht die richtige seyn. An sich schon ist die Uebertragung höchst sonderbar, zumal wenn man den sonstigen Ausdruck dafür, אשׁך, vergleicht; der Zusammenhang des Verses jedoch läßt über die Unzulässigkeit dieser Erklärung keinen Zweifel. Die Worte lauten nach Redslob:

„Wenn ihr die Hebräerinnen entbindet, so beachtet die Testikeln."

Digitized by Google

Es ſollen alſo die Hebammen nach den männlichen Geſchlechtstheilen ſehen. Allein dieſer Befehl enthält ſchon eine auffallende und durchaus ſtörende Beſchränkung. Denn während der Ausdruck Teſtikeln natürlich nur von den männlichen Kindern geſagt ſeyn könnte, wird im Folgenden ſogleich auf beide Geſchlechter Rückſicht genommen. Es heißt nämlich: „Wenn es ein Knabe iſt, ſo tödtet ihn, wenn es aber eine Tochter iſt, ſo mag ſie leben.“ Daraus iſt klar, daß jener Ausdruck nicht ausſchließlich die männlichen Geſchlechtstheile, ſondern das Geſchlecht überhaupt bezeichnen muß. Es fragt ſich nur, wie wir zu dieſer Bedeutung kommen.

So wichtig auch für die Erklärung der ſchwierigern Wörter im Hebräiſchen, namentlich der ἅπαξ λεγόμενα, die Vergleichung ähnlicher Ausdrücke theils im Hebr. ſelbſttheils in den Dialekten unſtreitig iſt, ſo wird man auf die Art allein doch nie zu voller Gewißheit über den urſprünglichen Sinn ſolcher Wörter gelangen. Man ſchlägt den umgekehrten Weg ein, den die Sprache bei der Entwickelung der Wortbedeutungen meiſtens genommen hat. Anſtatt die Bedeutung, über die der Zuſammenhang nur ſelten völlig rathlos läßt, aus den Wurzelelementen eines Wortes ſelbſt herzuleiten, ſucht man durch gelehrte Combinirung aus den verſchiedenen, zum Theile ſehr abgeleiteten Bedeutungen einen möglicherweiſe paſſenden Sinn zuſammenzuſetzen, wodurch natürlich nur eine Wortflickerei zu Stande kommen kann. Bevor jedoch die urſprüngliche Bedeutſamkeit der Wurzellaute nicht ſicher ermittelt iſt, wird dieſes Verfahren das einzig rathſame bleiben; auch wird man auf dieſe Art oft nicht ſehr weit vom Rechten abirren.

Was nun den obigen Ausdruck betrifft, ſo hat meines Wiſſens noch Niemand die Bedeutung der Wurzel זכר richtig angegeben und darauf auch die Benennung

Digitized by Google

des Steins, אֶבֶן, so wie die nothwendige Bedeutung von אבן zurückgeführt. Denn die Bedeutung: erbauen = בנה, welche Gesenius der Wurzel beilegt, ist schon eine abgeleitete. Offenbar ist בן die Urwurzel, weiter gebildet zu בין, בחן u. s. w. und zunächst verwandt mit מן und פן, ausgehend von der Vorstellung des Spaltens, Scheidens und Trennens. Daraus ist erst die Bedeutung: erbauen, בנה, herzuleiten (vgl. אֹמֵן, faber, eig. Späl-ter). Ebenso geht ברא, schaffen, bilden, von derselben Vorstellung aus. Als Verbum kommt zwar אבן im Hebr. nicht vor, allein zu vergleichen ist das Arab. أَبَنَ, nachforschen, eine Blutader abschneiden u. s. f.

Nach der wohl nicht zu bezweifelnden Grundbedeutung heißt אֶבֶן also eig. das Geschiedene, Gesonderte, Zerstückte, womit passend der Stein im Gegensatze zu dem zusammenhängenden Erdreiche, so wie zu den größern Felsmassen bezeichnet ist. Daher steht der Ausdruck freier auch von andern Gegenständen, die sich als gesonderte Einzelheiten darstellen, z. B. vom Hagel.

Aus jener Urbedeutung ist nun auch ohne Zweifel אֶבֶן abzuleiten, eig. das Unterscheidende, der Unterschied. Die Stelle heißt also: Wenn ihr die Hebräerinnen entbindet, so seht auf die beiden Unterschiede, d. i. auf die zwei Arten oder Gattungen (vgl. מִין, species = בִּין), ob die Kinder nämlich weiblich oder männlich sind. Wir können deßhalb wortgetreu übersetzen: so seht auf die (beiden) Geschlechter! Wenn es ein Knabe ist, so tödtet ihn, wenn es aber eine Tochter ist, so mag sie leben. Ueber den Gebrauch des Dualis vgl. Ewald, hebr. Gr. §. 362.

Jerem. 18, 3. kommt das Wort in einem etwas anderen, aber aus der Urwurzel leicht herzuleitenden Sinne vor. Die zwei Spalten, Scheidungen oder Sei-

Digitized by Google

ten ſind dort die zwei Scheiben, welche der Töpfer zur Zubereitung ſeiner Gefäße gebraucht. — Die von Lee und Benary in den berliner Jahrbüchern 1841 angenommene Bedeutung: Wendung, hat אבן nicht. Die Wurzel אפן und פנה iſt zwar verwandt, allein die Bedeutung: wenden, iſt erſt von der des Trennens und Scheidens abgeleitet, wie הפך wenden, umkehren, von der Urwurzel פך = בך = בק ausgeht und urſprünglich ebenfalls ein Spalten und Trennen bezeichnet.

Dieſe erſte Bedeutung möchte ich auch für אפן in der von jeher ſchwer gefundenen Stelle Sprüchw. 25, 11. in Anſpruch nehmen:

Goldene Aepfel mit ſilbernen Bildern
Iſt ein Wort, geſprochen nach ſeinen zwei Seiten,

d. i. nach ſeinen zwei Beziehungen oder, wenn man lieber will, Wendungen. Der Dual iſt nicht zu überſehen. Wahrſcheinlich iſt an den Doppelſinn der Gedanken- und Wortſpiele, die im Oriente ſo hohe Bedeutung haben, zu denken, und danach das Bild, ſo wie der Sinn des zweiten Gliedes ſehr einfach und klar. Die goldenen Aepfel entſprechen dem Worte, die ſilbernen Bilder dagegen dem zierlichen oder ſinnreichen Nebenſinne, den der Redende damit verbindet.

Was ſich gegen andere, meiſt zu künſtliche Auffaſſungen dieſer Stelle ſagen läßt, kann hier nicht wohl ausgeführt werden.

Digitized by Google

Recenſionen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die deutsche poetische Literatur seit Klopstock und Lessing. — Nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten. — Von Dr. Heinrich Gelzer. (Mit dem Motto: ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.) Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. 1841.

Mit Beziehung auf desselben Verfassers Schrift:

Die Religion im Leben oder die christliche Sittenlehre. Reden an Gebildete. Zürich bei Höhr. 1839.

Das neue Leben, das seit einigen Jahrzehnten auf dem religiösen Gebiete sich regt, muß natürlich auch dadurch sich offenbaren, daß man nach den verschiedenen Beziehungen fragt, in welchen Religion und Christenthum zu den mannichfaltigen Lebenssphären stehen. Denn Leben ist Berühren und berührt werden, Wirkung und Gegenwirkung. — Einen Beitrag zur Erkenntniß von solchen wechselseitigen Beziehungen bietet die hier anzuzeigende Schrift; sie faßt eine der wichtigsten Beziehungen auf, die deutsche poetische Literatur seit Klopstock und Lessing nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten; wichtig einerseits durch die Würde des Gegenstandes, indem in der Literatur eine ganze Zeit mit all' ihrem Denken und Fühlen sich ausspricht, andrerseits durch die Möglichkeit, an die weiter verbreitete Kenntniß der Literatur die in das eigentliche Bewußtseyn der Zeit noch weniger eingedrungenen ethischen und religiösen Anschauungen des Christenthums anzuknüpfen und dieselben einem weitern Leserkreise zugänglich zu machen.

Den Beruf zu solch einer Arbeit hat Herr Gelzer schon durch eine frühere Schrift kundgethan, auf welche er in dem Vorworte zu dem jetzigen Werke zurückweist, als auf eine Schrift, in welcher, wie in seinen Vorlesungen über vaterländische (schweizerische) Geschichte, die Grundgedanken seiner ethisch-religiösen Ueberzeugungen dargelegt seyen. — Es geziemt sich daher, den Hauptinhalt dieses Buches, das wir in der Hand eines jeden Gebildeten wünschen, wenn auch nur in den kürzesten Zügen, hier anzudeuten. Es führt den Titel: die Religion im Leben oder die christliche Sittenlehre. Reden an Gebildete — und stellt in einfachen, aus der Tiefe des Lebens geschöpften Grundanschauungen, in übersichtlichem Gange und inniger, beredter Sprache den Organismus der Sittenlehre dar. Die Sittenlehre erscheint als das christliche Lebensgesetz, nach welchem das gesammte Leben in allen seinen Richtungen sich bestimmen, leiten und beherrschen lassen muß; das Christenthum verwirkliche eben beides, die Sittlichkeit der Religion und die Religion der Sittlichkeit. Zunächst wird das natürliche Leben betrachtet in seinem Verhältnisse zum christlichen Leben, der christliche Geist dargestellt als herrschend zuerst in dem persönlichen Leben und dann im gesellschaftlichen Leben. Den Trieb nach Glück, der in jedem Herzen lebt, sucht der Mensch zu befriedigen; es ist der Trieb nach Genuß, nach Besitz und nach Macht; in diesem Suchen geräth er in die Macht der Natur, und diese drei Grundtriebe schlagen dann zu ebenso vielen Hauptsünden aus. Durch eigene Kraft strebt nun der Mensch, von dieser dämonischen Gewalt sich zu befreien, sey's durch Entsagen, sey's durch Vergeistigung, sey's durch Tugend oder Gesetzmäßigkeit — — Strebungen, die indessen gerade das Bewußtseyn der Entzweiung zwischen Ideal und Wirklichkeit erwecken und nähren. Dieses Bewußtseyn der Entzweiung spricht sich in den

verschiedensten Stimmen der Zeit aus, aus dem Munde gerade der edelsten Geister. Es gibt aber eine höchste sittliche Vollendung in der Person des Erlösers, und die Frage entsteht nun, ob ein Uebergang stattfinden könne von unserer Entzweiung zu jener Einheit. Allerdings, durch den Tod unseres selbstsüchtigen Sinnes, da wir uns dann mit aufgenommen fühlen in den Plan der göttlichen Liebe. Und von hier aus entfaltet sich ein ansprechendes Bild von dem persönlichen Leben in der Freiheit, so wie von dem sittlichen Leben in der Gemeinschaft als Familie, Kirche und Staat. —

Es ist die rechte Freiheit und der wahre Adel des Geistes, mit welchem der Hr. Verf. die sittlichen Verhältnisse betrachtet; gleich weit entfernt von engherzigem Rigorismus, wie von weitschichtiger Laxheit, hält er die Grundsäulen des sittlichen Lebens mit vollem, geradem Ernste aufrecht, und das Alles in der reichsten Sprache echter Bildung mit der Begeisterung und dem weiten Blicke der Liebe. So finden wir Hrn. Gelzer unter den Reihen derjenigen, die Bildung mit Religion und Christenthum nicht etwa durch falsches Capituliren versöhnen wollen, indem sie beides abschwächen, die es aber schmerzlich fühlen, daß so oft ein unausfüllbarer Riß zwischen Bildung und Christenthum sich ausgedehnt zu haben scheint, und die, so viel an ihnen liegt, Alles anwenden, die wahrhaften Verbindungslinien aufzusuchen. Da sie selber an beidem, an Religion wie an Bildung, Theil nehmen, da sie mithin die Wahrheit ihres Satzes, beides stehe in keinem nothwendigen Gegensatze, als innerste Lebenserfahrung in sich tragen, so fühlen sie sich ebendadurch gedrungen, an die Welt der Bildung sich zu wenden, dieselbe darüber aufzuklären, was sie verliere, wenn sie die tiefste Quelle aller Bildung verschmähe; ja sie machen es sich zur eigentlichen Mission, in den Ahnungen, Vorstellungen, Strebungen der Welt dunkle

Weissagungen auf die Wahrheit des Christenthums, das Religion und Bildung vereint, aufzuzeigen a).

Der Gang des hier näher anzuzeigenden Werkes ist dieser: nach einer kurzen Einleitung, in welcher die Stellung unseres Vaterlandes in der Art hervorgehoben wird, daß unsere geistige Arbeit ebenso sehr eine religiöse wie eine wissenschaftliche Aufgabe habe und daß in der Vereinigung beider die wahre Bedeutung der Mission Deutschlands liege, — werden uns die einzelnen Männer vorgeführt, welche den wirksamsten Einfluß auf die Gestaltung der neuern Literatur ausgeübt haben; die biographischen Notizen sind kürzer gefaßt, ausführlicher ist die Darstellung der innern Bedeutsamkeit der geschilderten Schriftsteller, eine Darstellung, die meistens auf den eigenen Aeußerungen derselben beruht. Die einzelnen Gestalten verbinden sich indessen immer zu Gruppen; so treten uns Klopstock, Lessing, Hamann zuerst entgegen, durch einen innern Zusammenhang verknüpft, als Gründer des ersten Zeitalters der neuen Literatur, die drei Hauptrichtungen des deutschen Geistes in der neuern Zeit ankündigend: eine dichterisch-religiöse, eine ästhetisch-kritische, eine philosophisch-christliche. Im Einzelnen erscheint Klopstock als Dichter des zum Ideal aufstrebenden menschlichen Herzens; sein Messias ist ein Schritt, den damals vielfach gebundenen, versteinerten Glauben in lebendige Religiosität umzusetzen; in Lessing, dem Suchenden, hat die eine, die subjective Richtung des Protestantismus ihren Gipfel erreicht (dieser Gipfel hat sich indessen in den bekannten kritischen Erscheinungen dieser Tage bedeutend erhöht); Hamann ist der Mann der Zukunft, der die alte und neue Zeit verband und, bis zu den letzten Gründen des Erkennens vordringend, den Zwiespalt von Glauben und Wissen vereinigte. Wieland's Geschichte ist nicht bloß die seinige; sie ist zu gleicher Zeit die Ge-

a) Vergl. Vorred. zu vorliegender Schr. VII. VIII. XI.

Digitized by Google

schichte Unzähliger, die, wenn sie einer angelernten, angedichteten oder angezwungenen Religiosität sich entwachsen glaubten, nun mit sinnlicher Frische offen und insgeheim, mit Gelüsten oder Thaten in die Ströme des Weltsinns untertauchten. — Ohne Vermittelung werden wir zum Hainbunde geführt, dessen Bedeutung in dem Zurückgehen von der Kunst zur Natur liegt, von der Schule zum Leben, vom Gesetzlichen, Herkömmlichen zur Empfindung, zur Originalität. Einen unverhältnißmäßig großen Raum — wir müssen dieß trotz der versuchten Entschuldigung S. 131. sagen — nimmt Stollberg und dessen Uebertritt zum Katholicismus ein; ohne das allgemein culturhistorische Element, das in diesem Schritte liegt, zu übersehen, scheint es doch, es müsse bei Stollberg das Individuelle gar sehr mit in Anschlag gebracht werden; gewiß gibt es einen viel großartigeren und schwereren Kampf zwischen Katholicismus und Protestantismus, als den uns Stollberg repräsentirt; ihm trat der Protestantismus nur in der Verwässerung und Gehaltlosigkeit der Aufklärerei entgegen, und sein weiches Gemüth bedurfte eines Anhaltpunktes, den ihm die katholische Kirche gewährte. — Claudius, Stilling, Lavater erscheinen inmitten der neuen, dem specifischen Christenthum abgewandten Tendenzen als Träger des bestimmt christlichen Geistes; wir setzen hinzu: in der doch meistens freundlichen Berührung dieser Männer mit jenen, welche die neue Saite in der Literatur anschlugen (abgesehen von dem spätern Verhältnisse Goethe's zu Lavater), dürften wir ein Symbol erblicken von der innern Verbindung zwischen Religion und Cultur, als den beiden nothwendigen Seiten der Menschheit.

Gleichfalls ohne nähere Vermittelung befinden wir uns vor den Gestalten Goethe's und Schiller's. Die Bildung, welche beide erstreben, wird als eine solche bezeichnet, die, ganz selbständigen Geistes, ihren Maß-

ſtab und ihr Geſetz in ſich ſelber tragen, die der Kirche und dem Staate gegenüber oder abgeſehen von ihnen, dem Menſchen eine völlig unabhängige innere Exiſtenz erringen will. Schiller hat in ſeiner Jugendzeit zu ringen mit einem doppelt ſchweren Widerſpruche, einem innern der religiöſen und philoſophiſchen Ueberzeugung und einem äußern ſeines innern Berufes mit ſeiner Lebensſtellung. Er erfährt eine Umwandlung ſeines Innern durch Gründung eines häuslichen Lebens, durch ſeine geſchichtlichen und philoſophiſchen Studien; ein Prieſterthum der Poeſie, der Kunſt war der eigentliche Gedanke ſeines Lebens; all ſein Streben ging auf in dieſem Berufe (S. 225.). — Wir müſſen uns verſagen, den weiteren Ausführungen des Hrn. Verf. hier nachzugehen; die bekannten Quellen über Schiller ſind natürlich alle benutzt und in ein anſprechendes Bild verarbeitet; was uns hier die Hauptſache iſt, von der Beziehung Schiller's zum Chriſtenthume heißt es S. 243., er gewähre den ſeltenen Anblick, wie der Zug ſeiner *tiefen* Seele ihn — ſo zu ſagen — zum Nervengeflechte chriſtlicher Religioſität hinführt, ohne daß er ſich auch nur einmal aufgefordert fühlte, mit ihr in Verhältniß zu treten; als wäre ſie nicht vorhanden, macht er das, was jene als ihr Eigenthum betrachtet, zur ungelöſten Aufgabe menſchlicher Bildung. Was im Chriſtenthum als das Höchſte innerer Entfaltung, als der Inhalt des reinſten religiöſen Bewußtſeyns gilt, das betrachtet er als die zu erringende Krone höherer Cultur. Die geſchichtliche Seite unſerer Religion blieb ihm verſchloſſen, in ihre ſittliche Bedeutung that er einen tiefen Blick. — — Bei Goethe unterſcheiden ſich nach S. 255. die Perioden: Jugend, ſpäteres Mannes- und Greiſenalter, die Zeit des höchſten Strebens, künſtleriſcher Ruhe und endlich ſinnig-ſtiller Betrachtung. Unter einigen Briefen, welche Goethe in ſeiner werther'ſchen Epoche ſchrieb und die bis jetzt der Oeffentlichkeit entzogen geblieben, die aber dem Hrn.

Digitized by Google

Verf. ein günstiges Geschick in die Hände geführt hat, findet sich ein Blatt von einem Freunde Goethe's, der für sein Tagebuch die Charakterzüge des Dichters aufzeichnete (vom Jahre 1772). Hier heißt es unter Anderem, die Religion, das Christenthum achte er an Andern hoch, er selber aber bleibe der kirchlichen Gemeinschaft fern und gestehe selbst, daß er selten mehr beten könne. Den Skepticismus liebe er nicht; man müsse sich, sey seine Meinung, über gewisse nothwendige Voraussetzungen determiniren. — Hierzu kommen denn noch die Aeußerungen Goethe's aus seinen bekannten Briefen an Lavater und dem Schlußbriefe an die Gräfin Auguste von Stollberg. Der Uebergang, welchen die italienische Reise im Leben Goethe's hervorbrachte, offenbarte sich auch in seinen Folgen für Geist und Gesinnung; denn auch im Religiösen und Sittlichen trat ein Uebergang ein, der sich als bittere Abwendung von den früheren Freunden ankündigte und der zeigt, daß der feinste Sinn für die Form die innere Läuterung nicht in sich schloß. In seiner späteren Lebensansicht verlor sein Urtheil alles Schroffe und übereilt Absprechende; die Bedeutung des Christlichen für die sittlichen Interessen, wie für das religiöse Bedürfniß der Menschheit schlug er jetzt um Vieles höher an; er weiset jetzt hin auf das Göttliche des Leidens, auf das Heiligthum des Schmerzes. Im Faust spricht sich der Grundgedanke Goethe's aus über Bedingung und Möglichkeit der Erlösung, nämlich theilnehmende Liebe von oben und eigene rastlose Thätigkeit, — ein Gemisch von Wahrheit und von materialistischem Wesen, woraus eine mechanische Industriereligion hervorblickt (S. 308.). Als letzte Stufe goethischer Religiosität bleibt es bei einer mittelalterisch-katholischen Färbung der antiken Naturreligion. Bei der Vergleichung von Schiller und Goethe (S. 311.) stellt es sich heraus, daß das Wahre, Bleibende in der Lebensansicht beider Männer in der christlichen längst vereinigt ist, da sie in

den reinen Aether göttlicher Ideen erhebt, diese aber an dem Unscheinbarsten des wirklichen thätigen Lebens weckt und nährt, da sie uns die höchste Bestimmung in der Zukunft vorhält und doch in der unmittelbaren Gegenwart die höhere Gesinnung bethätigen lehrt.

Eine neue Gruppe empfängt uns jetzt: Herder, Jacobi, Jean Paul (welch letzterem Hippel etwas sonderbar erst folgt). Die Vermittelung der Religiosität mit der Bildung, das Verflechten des Baumes der Erkenntniß mit demjenigen des Lebens, die Verknüpfung der beiden Stammkräfte der Menschheit — darin sehen wir den leitenden Ton, das unvergängliche Verdienst des herder'schen Strebens. Herder hat den Glauben nicht sowohl gelehrt, als gezeigt; er hat die Religion nicht bewiesen oder reformatorisch entwickelt, sondern den Sinn für sie geweckt und genährt; so stand er neben allem Dogmatismus und Skepticismus. Der Vorwurf, Herder's Religiosität sey in den spätern Perioden seines Lebens sichtlich ermattet, ja sie habe sich *im Wesentlichen* verflüchtigt, wird vom Verfasser dahin abgelehnt, es sey jener Uebergang in seiner Bildung und im Wesen seiner Religiosität begründet gewesen, die Unbefangenheit des Gefühls, die Sicherheit des innern Sinnes sey ihm durch die Angriffe der Gegner verkümmert worden, er hätte daran denken müssen, für sein Ahnen und inneres Schauen eine Unterlage von Begriffen und Gedanken zu bauen, jene in diese umzusetzen. — Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß es ein Bestreben Herder's war, so viel als möglich von dem zu erhalten, was angegriffen ward, daß er darum die Ausdrücke, in die er seine Anschauungen und die angegriffenen Ideen rettete, weiter und allgemeiner faßte, Ausdrücke, die für ihn eine größere Fülle und einen reicheren Gehalt bargen, als für die, welche sie ihm nachsprachen. — Was Herder in der Theologie, war Jacobi in der Philosophie, die freie Bewegung des Geistes gegen die Abgeschlossenheit der Systeme, die

Rechte des Herzens gegen den Despotismus und die lieblose Kälte der Selbstsucht beschirmend. Man sieht Jacobi nach allen Seiten hin mit dem edelsten Triebe nach Wahrheit, dem tiefsten Bedürfnisse nach seiner Befriedigung Wahn und Täuschung bekämpfen, die Götzen niederwerfen, aber selten in sichern Port einlaufen (S. 351.). Das geistige Erbe beider Männer geht auf Jean Paul über; die Tendenz seiner Schriften ist: Errettung und Verherrlichung des religiösen und sittlichen Sinnes, während die Humoristik als ein freies, das Leben belächelndes Spiel nebenhergeht. Die Abwendung J. Paul's vom positiven Christenthume bleibt indessen nicht unberührt (S. 373.).

Was endlich die neue Schule, die Romantik, betrifft, so stellt sich als gemeinsamer Charakter dar: Naturphilosophie, religiöse Mystik, Geltendmachen der romantischen Literatur, der altdeutschen und englischen, spanischen und italienischen. Als Erster in dieser Reihe erscheint Novalis, dessen Streben ist: Verklärung der Natur durch die Poesie, mit Gefahr ins Pantheistische zu verschwimmen, aber auch mit großer religiöser Innigkeit. Bei dem Uebertritte Fr. Schlegel's zum Katholicismus stoßen wir auf die ebenso einfache als selten gemachte Bemerkung (S. 413.), es dürfe nie übersehen werden, daß Schlegel nicht aus der lebendigen Gemeinschaft der evangel. Kirche, sondern aus einem ästhetischen Heidenthume zur katholischen Kirche übergetreten sey, — so wie auch die Bemerkung über Tieck als eine bedeutsame hervorzuheben ist (S. 426.), was Tieck quäle, sey die Wahrnehmung eines Widerspruchs, der in der Geschichte alles religiösen Lebens eine unermeßliche Bedeutung habe, nämlich des Widerspruchs zwischen dem Gesetz und der Poesie der Religion, zwischen innerer Selbstbeschränkung und Bewachung und dem zuversichtlichen Ergreifen des Lebens und der frischen Gegenwart, zwischen der Zucht des Gewissens und der Freiheit des Ge-

Digitized by Google

fühls, zwischen der ethischen und der mystischen Quelle des Christenthums. — Den Schluß des Werkes bildet die Betrachtung der neuesten Dichter, ein Schluß, der dem Werke keine rechte abgegrenzte Gestalt verleiht; man sollte kein Geschichtswerk, das seiner Natur nach etwas Plastisches hat, bis in die fließende Gegenwart hereinführen, wenn man nicht prophetische Blicke in die Zukunft werfen will, vollends nicht, wenn es sich um unsere Literatur handelt; denn diese ist in den neuesten Zeiten vorherrschend lyrisch und gestaltenlos geworden, ein Ausdruck mehr von poetischer Empfänglichkeit, als von poetischer Production.

Einem Buche, das, wie das vorliegende, aus einem Gusse der Begeisterung herausgearbeitet und nicht etwa nur das Erzeugniß compilirender Detailgelehrsamkeit ist (wobei wir indessen die Studien, die für solch eine Arbeit zu machen sind, nicht gering anschlagen), sondern das eine bestimmte Lebensanschauung gewährt, solch einem Buche kann man nicht, an Einzelnem mäkelnd, entgegentreten, sondern die Kritik muß sich auf den Gegenstand selbst einlassen und auch bei dem Auseinandergehen der Gesichtspunkte als Bundesgenossin der positiven Darstellung sich ansehen und in diesem Geiste verfahren.

Wir fassen daher die Bemerkungen, zu welchen die vorliegende Schrift uns veranlaßt, in folgende Punkte:

1) Ein Mißstand, welcher den rechten Gesichtspunkt des Buches zu verrücken droht, ist, daß nicht sorgfältig unterschieden wird zwischen den eigentlich künstlerischen Productionen und den Persönlichkeiten der Schriftsteller. Der Hr. Verf. will die neuere poetische Literatur nach ihren religiösen und ethischen Momenten an uns vorüberführen, er läßt uns aber nur durch eine Gallerie der bedeutendsten Dichter und wer sonst noch auf die Literatur erfolgreich einwirkte, hindurchwandern und stellt diese Lebensbilder höchstens in Gruppen zusammen. Es

ist aber eine andere Frage, das Verhältniß der deutschen Literatur seit Klopstock zum Christenthume aufzusuchen, eine andere, dieses Verhältniß an den hervorragenden Männern dieser Zeit nachzuweisen. Daß die Gestaltung eigentlich poetischer Werke von dem inneren Leben der Dichter, wie dieses in ihren sonstigen Aussprüchen sich darstellt, nicht völlig abgetrennt werden dürfe, dieß ist freilich klar; wer möchte unsere Literatur verstehen ohne die reiche Sammlung von Briefen, die von fast allen bedeutsamen Persönlichkeiten aus der letzten großen Periode aufbehalten sind und die Gervinus irgendwo so treffend mit den französischen Memoires vergleicht? Wer könnte überhaupt irgend eine Dichtung der neuern Zeit, dieser von individuellen Eigenthümlichkeiten so bewegten und bestimmten Zeit verstehen, ohne daß er Vieles von den persönlichen Beziehungen des Dichters wüßte? Wo gibt es in der neuern Zeit einen Dichter, der nicht auch sein eigener Scholiast wäre? — Aber man kann in der Benutzung dieser Quellen doch zu weit gehen, und es scheint, als ob unsere Literaturgeschichte auf dem Wege sey, in dieser Richtung hin sich zu verirren. Ueber all dieser Kenntniß der Motive, der verschiedenen Plane, die der Dichter gefaßt hatte, der Beziehungen, die er in sein Werk hineingelegt, übersehen wir fast die Dichtung selbst und ihren inneren, durch sich selber getragenen Organismus; die Werkstätte gilt uns mehr, als das Werk; bei all unserer theoretischen Anerkenntniß, daß ein schöpferischer Genius in der Hervorbringung eines Kunstwerks walte, daß dasselbe einem Theile nach aus einem unmittelbaren, seiner unbewußten Triebe des Künstlers hervorwachse, beruhigen wir uns doch nicht eher, bis wir Alles im Kunstwerke zerlegt und zerpflückt, bis wir durch fortgesetztes Nachgraben die Quelle verschüttet haben, aus welcher die Schönheit des Werkes entspringt. Ist ein Werk in der That ein Kunstwerk,

ein in sich zusammenhängendes Ganzes, dessen letztes und kleinstes Glied von der Idee des Ganzen beseelt ist, so muß es sich auch durch sich selbst erklären. Wie Geistliches geistlich, so muß Aesthetisches ästhetisch gerichtet werden. Faust, die Wahlverwandtschaften, Braut von Messina haben ihre inneren, ewigen Beziehungen auf religiöse und ethische Ideen, Beziehungen, welche die Werke selbst viel tiefer durchdringen, als die Urheber derselben, weil sie von jener Seite her ausgehen, nach welcher die Dichtung aus einem Geiste geboren wird, der höher liegt, als der Geist des einzelnen Künstlers. In dem Maße, in welchem der Dichter sich zum Organe dieses höheren Geistes macht, wird er Werke schaffen, die, wo er sich diesem Geiste ganz zu eigen gibt, ewiger Natur, wo er sich seinem eigenen Wesen überläßt, zufälliger und eigenartiger Natur sind. Ja es können in einem und demselben Werke die Spuren von beidem zu erkennen seyn, und wo Theile vorkommen, welche diesem höheren und allgemeinen Geiste nicht entsprechen, so mag uns dieß als eine Verschuldung des Künstlers erscheinen, der die ganze Höhe seiner Aufgabe nicht begriff und, nur dem Triebe des Bildens folgend, seine menschlichen Erregungen und Stimmungen durch den göttlichen Zug des Geistes nicht reinigte und verklärte. Nitzsch hat in seiner protestantischen Beantwortung der möhler'schen Symbolik auf den Unterschied zwischen den Bekenntnißschriften unserer evangelischen Kirche und den Privatschriften der Reformatoren hingewiesen; diesen Unterschied tragen wir hier in unser Gebiet über als den Unterschied zwischen den eigentlich poetischen Gestaltungen und den Privatäußerungen der Urheber von jenen Kunstwerken. Oder jene vorhin angeführten Dichtungen — konnten sie etwa anderswo entstehen, als auf christlichem Boden? Die Idee der erlösenden Gnade im Faust — konnte sie sich anderswo anbieten, als innerhalb des Christenthums, so

sehr sie auch allerdings durch den behandelnden Dichter, wie ich Hrn. Gelzer vollkommen beistimme, einen irdischen Beigeschmack erhalten hat? Die Bedeutung der Ehe und die furchtbaren Collisionen und Katastrophen, welche die Verletzung dieses Heiligthums herbeiruft, — wann anders, als in einer christlichen Zeit nur konnte dieß Gegenstand eines Kunstwerkes werden, wie sehr auch der Dichter in der ihm anvertrauten Ausführung, Schuld und Heiliges einander nahe bringend, beides mit derselben schönen Form umkleidet?

2) Dieß führt denn zu einer andern Frage, ohne deren Beantwortung das vorliegende Verhältniß der neueren deutschen Literatur zu dem christlichen Geiste zu keinem klaren Bewußtseyn gebracht werden kann. Es ist die Frage nach dem Verhältnisse der Kunst zu dem Religiösen und Ethischen. Weit entfernt, dieses Verhältniß hier in seinen letzten Gründen zu untersuchen, was weder die Bestimmung dieser Anzeige, noch der hier vergönnte Raum gestattet, soll nur Einiges berührt werden, was sonst bei Darstellung dieses Verhältnisses seltener betrachtet wird.

Das Ungenügende in der Beantwortung der hierher gehörigen Fragen kommt vornehmlich daher, daß man den großen Widerspruch, der durch die Sünde in die Menschenwelt gekommen ist, übersieht. Statt den Blick zu öffnen und eine überall in die Augen springende und wahrlich handgreifliche Thatsache anzuerkennen und darin den Schlüssel zu tausend sonst unbegreiflichen Erscheinungen zu finden, läßt man, abgesehen von dieser Erkenntniß der Sünde, einen Erklärungsversuch den andern jagen, eine eigentliche Sisyphusarbeit. — Die Kunst als solche kennt nur Vollendung; für sie existirt nichts Böses; sie ist der Nachklang der Stimmen des Paradieses; der blühende Garten Edens liegt noch in der Erinnerung des Menschengeschlechtes, und da das Böse die Empfänglichkeit für das Gute dem Herzen nie völlig entreißt, also

ein Zusammenhang des Lebens mit seinem ursprünglichen Zustande aufrecht erhalten wird, so ist es eben diese Empfänglichkeit, dieser Zusammenhang, der in der Kunst als positive Darstellung sich ausdrückt. Daher die Kunst als solche — theologisch zu reden — dem Pelagianismus zugekehrt ist; man weiß, welch ein Anstoß die augustinische Lehre für Goethe war, wie dieß der Punkt blieb, der ihn von dem positiven Christenthum abkehrte; daraus erklärt sich ferner die unmittelbare Verbindung des Katholicismus mit der Kunst im Mittelalter, ja das ganze Heidenthum ward innerlich nur gehalten wie durch dunkel nachglühende Träume der goldenen ersten Zeit — was bei den Griechen in Gestalt und Wort zum höchsten Zauber der Kunst sich verklärte. Der Stoff nun, den die Kunst behandelt, ist alles Leben, das sich äußert, auch abgesehen von sittlicher Berechtigung; nicht der innere Gehalt ist es, der als solcher irgend ein Gebilde zu einem Kunstwerke macht, sondern die Form; alles erscheinende Leben wird mit der Form der Vollendung umkleidet, und diese Schönheit und Keuschheit der Form ist es, welche auf das Gemüth einen beruhigenden Einfluß ausübt, selbst wenn der Inhalt ganz dem natürlichen Leben mit all seiner Leidenschaft angehört. Nimmt der Dichter einen wirklichen Antheil an dem Eiteln und Schlechten, das er darzustellen hat, so wird dieß auch durch die ganze Form des künstlerischen Productes hindurchscheinen; es gibt ein Pathologisches nach beiden Seiten hin, nach dem Edeln wie nach dem Gemeinen, eine Abkehr von der reinen Kunst. Für die Kunst liegt also die Gefahr darin, daß sie in Versuchung geräth, ein gefallsüchtiges Spiel zwischen Form und Inhalt zu treiben, daß der Dichter, vom Uebermuthe verlockt, die Göttlichkeit der Form mit hineinzieht in den Inhalt des natürlichen Lebens, daß er nicht die Herrlichkeit reiner Form als Wächter über allen Inhalt stellt. So ist der Inhalt

der goethe'schen Poesie das ganze natürliche Leben in allen seinen Höhen und Tiefen, in seiner Herrlichkeit und in seinen niedrigen Seiten, gleichwie Goethe selbst in seiner Persönlichkeit eines der vollendetsten Lebensbilder des natürlichen Menschen ist; gut und bös wie die Natur zu seyn, erklärt er selbst in seiner Jugend für den Inhalt seines Daseyns; Himmel und Hölle will er in seiner Brust verschließen. Dieser ganze leidenschaftliche Inhalt wird aber, ähnlich wie bei Mozart in der Musik, von der reinsten und gehaltensten Form umschlossen, die ein Abbild des ewigen Friedens und der göttlichen Harmonie ist und einen Strahl davon mitten durch den tiefsten Streit und Schmerz, welcher der Gegenstand der Dichtung seyn kann, in das Herz des Lesers hineinleuchten läßt. — Es erklären sich hieraus zwei Erscheinungen, zuerst: wie durch ganze Perioden der Geschichte hindurch, z. B. bei den Griechen, die Kunst als Heil- und Erziehungsmittel angesehen worden ist, wie man auch bei uns, gerade auf dem Höhepunkte unserer neuen Literatur, in welcher das classische Alterthum wieder auflebte, in der ästhetischen Erziehung das Heil suchte — ein vergeblicher Versuch, weil mit jeder Kunst Illusion nothwendig verknüpft ist, und dann: wie das Christenthum in dem Punkte seines Werdens, gerade da also, wo es das natürliche Leben vernichtet und auf Wiedergeburt dringt, durchaus in gar keinem Verhältnisse zur Kunst steht oder vielmehr in einem feindlichen, so daß von einem Verhältnisse vielmehr nur dann wieder geredet werden darf, wenn das Christenthum aus dieser seiner Geburt heraus zur Breite seiner Existenz, zur ethischen Fülle gediehen ist.

Das Christenthum ist allerdings die Einheit von Religion und Sittlichkeit, aber eben dieß zeigt an, daß Religion und Sittlichkeit an sich nicht identisch sind, und es gereicht den wissenschaftlichen Verhandlungen unserer

Zeit gewiß nicht zum Vortheile, daß die begriffliche Sonderung zwischen Religion und Sittlichkeit nicht hinlänglich hervorgehoben wird. Dem menschlichen Leben sind zwei Aufgaben vorgesetzt: sich zu bilden für die Ewigkeit — und die Erde zu bilden, sich einzubilden in das göttliche Leben — und die Ideen dieses Lebens einzubilden in das irdische Daseyn. Das Erste geschieht durch das Vernichten des natürlichen und das Aufnehmen des göttlichen Lebens, durch Religion; das Zweite durch das ganze System der Arbeit. Wohin gehört nun die Kunst? (Die letzte Frage, den Complex der ethischen Thätigkeiten betreffend, wäre: wohin gehört das Denken?) Ein Bilden ist auch die Kunst; eine göttliche Form gestaltet sie in einen irdischen Stoff; es schiene also, sie gehöre zum Systeme der Arbeit; durch zweierlei aber unterscheidet sie sich von demselben, einmal dadurch, daß das Bilden in der Kunst dem Aufnehmen, dem Empfangen äußerst nahe steht, ja, um es recht zu sagen, daß die Kunst auf dem Grenzpunkte sich findet, wo das Empfangen zum Bilden sich gestaltet, und dann dadurch, daß das Bilden der Kunst nicht durch die Vermittelungen hindurchgehen muß, wie die Arbeit, daß Wirken und Gewirktes ineinanderfällt. Aber auch nicht zum Gebiete der Religion gehört die Kunst; daß künstlerisches Bilden von der Religion ausgegangen, spricht nicht dagegen; denn jedes Lebensgebiet stand ursprünglich innerhalb des engsten Kreises der Religion. Die Religion ist dem Ewigen, dem Jenseits zugekehrt; sie ruht in ihrer eigenen unendlichen Fülle und kehrt sich eher von allen äußerlichen Bildungen ab — — und doch liegt in der Kunst, eben weil wir auf ein Empfangen in ihr stoßen, auch ein religiöses Element, gleichwie in ihrem Bilden ein sittliches Element erscheint. Es wird die Kunst mithin eine eigenthümliche Function des Menschen seyn, ebenso nothwendig in dem Ganzen seines Wesens, wie die übri-

gen ethischen Functionen (ethisch, d. i. was zum Wesen des Menschen als des göttlichen Ebenbildes gehört), d. h. die Functionen der Religion, der Arbeit, des Gedankens. Wir dürfen die Kunst nicht auffassen als etwas der allgemein menschlichen Natur Fremdes; wie sehr sie auch nur in einzelnen wenigen Geistern zur höchsten Aeußerung kommen mag, die Empfänglichkeit für sie, die sich in jeder gesunden Natur zeigt und freilich öfters als Production erscheint, bürgt für die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs, in das System des ethischen Menschen als ein nothwendiges Element aufgenommen zu werden. Der Sinn, mit welchem die Seele sich mit der Außenwelt verbindet, vermag sich im Kunstwerke zu verkörpern. Darum versteht der Künstler, das Natürliche unmittelbar mit dem Ideenhaften zu vereinen, und sieht sich losgesprochen von der Arbeit, das Natürliche erst durch schweren Kampf zu überwinden, wenn er auch in seiner Technik ein Analogon zu den Vermittelungen der Arbeit hat. Wie das Spiel der Arbeit vorangeht, so folgt die Kunst der Arbeit; sie ist das Gegenbild des Spiels, das Spiel, auf die höchste Stufe der Verklärung gehoben. Aber es kann auch ein Spiel geben nach der Arbeit, als Zeugniß der vollbrachten, der bezwungenen Arbeit. So ist es das Ideal der Kunst, nicht etwa nur Vorstufe der Sittlichkeit zu seyn, diesseits der Arbeit zu stehen, sondern als Zeugniß der schon überwundenen Arbeit, des reinen Daseyns zu leuchten.

3) Dazu gehört aber auch eine entsprechende Gestaltung des ganzen Lebenszusammenhanges. Wir sind noch mitten in der Arbeit der Geschichte und dieß wird wahrlich gar sichtbar auch an unserer Literatur. Unsere neuere Literatur darf daher keineswegs nur als Ausdruck der künstlerischen Function angesehen werden, sondern es hat sich darein das ganze Gemüth, es haben sich alle Kräfte, auch des handelnden Lebens darein concentrirt. Es wird in unserer Literatur wirklich etwas erstrebt;

es ist ein Ziel, dem man zugeht, und darin liegt denn das Recht, die Literatur nicht bloß ästhetisch, sondern auch culturhistorisch zu betrachten.

Zu dieser Erscheinung wirken verschiedene Ursachen. Einmal unser deutscher Nationalcharakter; wir sind mehr geneigt, zu concentriren, als zu scheiden; wo wir irgend einen Ton, eine Melodie anschlagen, umgeben wir diese gerne mit der ganzen Harmonie der begleitenden Stimmen. Namentlich aber beziehen wir Alles gerne auf sittliche Zwecke; wie bei uns schon die Mährchen und Volksbücher eigentliche Exempelbücher sind, die einen moralischen Zweck haben, während dieselben Stoffe unter den Händen romanischer Dichter zum heiteren Spiele der Dichtung wurden, ohne Tendenz, wenigstens ohne moralische, so dringt dieser moralische Zug fast durch unsere ganze Literatur. Es ist uns nicht zu thun um Spiel und Ergötzung; auch auf diesem Felde wollen wir arbeiten. Und daß wir den letzten Punkt nicht vergessen, da bei uns ein großer Verkehr des öffentlichen politischen Lebens fehlt, so wurde die Literatur zur Rednerbühne gemacht, wo alle Ansichten, Vorschläge, Träume und Hoffnungen ziemlich gefahrlos sich aussprechen durften. Man denke an Romane von Klinger, Wieland, Heinse u. A. — Dieß Alles ist nun von großen Mißständen begleitet; es erzeugt sich jene Vermischung von reiner Poesie und von Tendenzpoesie, an welcher unsere Literatur so sehr krankt. Die Literatur wird dann kein Spiegel der Zeit, sondern nur ein Symptom derselben, das Handeln wird zurückgedrängt durch das Betrachten, die Reinheit des Betrachtens getrübt durch den Blick auf das Handeln. Das ist's, wovon Goethe sich frei zu erhalten suchte; er wollte nichts darstellen, als Kunst; wir verstehen ihn also nicht und müssen in dem Urtheile über ihn nothwendig irre gehen, wenn wir ihn von einem andern Gesichtspunkte aus betrachten, als von dem der

Digitized by Google

Kunst; Kunst ist seine Heimath; seine Poesie ist nicht etwa erst ein Eindringen in das Heiligthum der Kunst und ein Erobern ihrer Gestalten, sondern ein Sprechen aus der Poesie — ja, daß ich so sage, sein ganzes Leben entwickelt sich nach den Kategorien der Poesie; wenn Poesie immer beides vereinigt, glühendes Gefühl, Leidenschaft und freie Besonnenheit, welche die Darstellung möglich macht, so entfalten sich die goethe'schen Lebensepochen ganz nach dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem beide Factoren der Poesie zu einander stehen; in seiner Jugendperiode waltet die Leidenschaft vor, die Manneszeit ist die Harmonie von beiden, also die Blüthezeit seiner Kunst, das Alter läßt die Besonnenheit vorwiegen. Es entspringt aus allem diesem für Goethe ein großer Vorzug, wie ein großer Mangel — ein Vorzug, daß er die reine Form der Kunst erschöpft, weil er, ungeirrt von allem Andern, nur der Stimme der Kunst lauscht und ihr zu antworten für sein höchstes Gebot hält; — ein Mangel, weil er in dieser Function der Kunst einseitig sich festsetzt, gegen den sittlichen Inhalt des Lebens gleichgültiger bleibt und, auf das Gesetz der Kunst achtend, das Beschränkung heischt, Alles, was über ein bestimmtes Maß hinausgeht, alles Ueberschwängliche sich ferne hält. Die romantische Schule ist durch ein eigenes Geschick in den alten Fehler — und weil ein Rückfall — um so gefährlicher gefallen; an Goethe anknüpfend, verlangt sie eine reine, tendenzlose, poetische Poesie, und doch hat Niemand mehr Tendenzen verfolgt, als sie. Aus solcher Collision sich zu retten, gibt es nur Ein Mittel, das Drama, und Schiller hat es, dem Drange seiner Natur folgend, ergriffen.

Handelt es sich um die Anschauung der neueren deutschen Literatur nach ihren religiösen und ethischen Gesichtspunkten, so dürfen wir daher — ja dieß wird der Nerv der hierher gehörigen Untersuchung seyn — die hi-

storische Entwickelung jener ganzen Zeit nicht außer Acht lassen. Dieß aber vermissen wir hauptsächlich bei Herrn Gelzer, der sich nur mit einigen Andeutungen begnügt und hauptsächlich nur — indessen mit vollem Rechte — auf den oppositionellen Zug aufmerksam macht, der fast die ganze Literatur durchdringe (s. S. 90. 153. 201.). Wir sehen, die deutsche Literatur ist, abgesehen von Goethe, keine reine Kunstentwickelung, sondern zugleich Entwickelung des Nationallebens. Was bezeichnet nun jene letzten Zeiten des vorhergehenden Jahrhunderts und des Anfangs des jetzigen? Es war die Lösung von aller geschichtlichen Ueberlieferung, das Abbrechen aller Brücken, welche die Zeit mit der Vergangenheit verbanden. Wir können dieß mit dem Namen Rationalismus bezeichnen, in einem weiteren Sinne, der fast jeden in der damaligen Zeit bedeutend wirkenden Mann trifft. Die Zeit hatte sich von der Geschichte getrennt und wollte aus sich selbst eine eigene Lebensgestaltung hervorrufen; die neue Geschichte sollte sich bauen aus der eigensten Brust des Menschen; Ueberlieferung sollte Empfindung und Gedanke werden. Man wollte das Leben von seinen ersten Anfängen neu bauen; daher überall der Rückgang auf die Natur, in Frankreich bei dem Staate anhebend, also bei einem schon Gewordenen, das die Wurzeln seiner Existenz keineswegs in den bloßen Gedanken, sondern in Thatsachen und Naturbedingungen gesenkt hat, wo die Herrschaft des bloßen Gedankens demnach zur Revolution führen mußte; in Deutschland begann man bei den tiefsten Gründen und hielt sich innerhalb der idealen Gebiete, gegen die gegebenen Zustände, wie schon bemerkt, in künstlerischen Darstellungen ankämpfend, idyllisch im Hainbunde, dramatisch in der Sturm- und Drangperiode. Wir finden daher in jener Zeit ein Niederreißen des Alten, das Aufbauen eines Neuen. Das kritische, niederreißende Amt übernahm die Philosophie, das

aufbauende die Poesie; da, wo die Philosophie selber an das Bauen ging, wo sie construirte, verband sie sich in der Naturphilosophie mit Poesie. Wir haben die deutsche Literatur seit Klopstock wesentlich als einen Factor anzusehen, der mitwirkt in dem Processe der Neubildung unseres Lebens — einer Neubildung, die nicht etwa das Christenthum überflüssig macht, sondern ohne Christenthum gar nicht gedacht werden kann und gerade dazu berufen ist, die Schätze des Christenthums immer mehr zu heben. Stellte man das Objective in Frage, war man Willens, es preiszugeben, so sah man doch nicht allzu spät ein, daß es kein Leben gebe ohne objectiven Gehalt, und die Aufgabe lag vor, wieder zum Objectiven zu gelangen, und zwar jetzt auf subjectivem Wege. Daher denn dieses Schwanken und Bewegen, das die Literatur dieser Periode uns zeigt; diese Strebungen nach allen Seiten hin, dieses Mitleben der Dichter in ihren Gestalten, dieser weit verbreitete Idealismus. Es erscheint uns Herder, unglücklich wie jeder Prophet, der die Zukunft in sich trägt und von der Gegenwart sich verlassen sieht, Friedr. Jacobi in ewigem Widerspruche zwischen Kopf und Herz, Jean Paul, diesen Widerspruch verhüllend und zu heilen bestrebt im Spiele und Ernste seines Humors, Schiller, sein Leben hindurch kämpfend den Kampf zwischen Gesetz und Freiheit, in seiner Jugend beides mit Starrheit und Willkür verwechselnd, im reifern Alter diesen Kampf in der Geschichte verfolgend, endlich ihn versöhnend in der Schönheit der Kunst, eine Weissagung auf die wirkliche Versöhnung durch die Liebe. Der einzige Goethe rettet sich in die Objectivität der Natur; in ihren Armen lernt er entsagen, in ihrer steten Gegenwart entschlägt er sich aller Gedanken an die Zukunft, ja weiset Alles zurück, was ihn aus dieser Ruhe bringen, was ihm die Natur selbst in

furchtbaren Gegensätzen, in wildem Streite begriffen vorstellen könnte. — Wenn es nun aber gerade Kunst und Poesie ist, die beides in sich vereint, objectiven Gehalt und subjectives Erregtseyn, so war sie mithin ganz dazu geschickt, das Zeitalter allmählich auf das Leben hinzuführen, welches das Christenthum, wo es seine Kräfte ausschüttet, erweckt, und wir dürfen die Dichter dann nicht etwa von unserem neugewonnenen Standpunkte aus beurtheilen, den sie haben mit erklimmen helfen und der übrigens noch keineswegs allgemein ist — das persönliche Richten ist uns ohnedieß verwehrt — sondern wir haben auch in ihnen den λόγος σπερματικὸς zu verehren, den Clemens von Alexandrien in den Dichtern des Heidenthums anerkannt hat. Hatte sich die Kritik, die Philosophie zu dem Christenthume in eine feindliche Stellung gesetzt, so gab die Poesie dem Zeitalter wieder zurück, was die Philosophie zu rauben schien; derselbe Schiller, der von seinem philosophisch-kritischen Standpunkte alle Verbindung mit dem Christenthum abbrach, hat in der Poesie so oft zu ihm zurückkehren müssen; ein ähnliches Verhältniß treffen wir bei Jean Paul; da sich nun Poesie und Philosophie bei uns nicht leicht trennen, so erklärt es sich, warum wir die Privaturtheile der Dichter meist von diesem kritisch-philosophischen Standpunkte ausgehend finden, die Dichter selbst aber in ihrem poetischen Schaffen jeden Augenblick im Widerspruche mit sich, den Philosophen, sind. Wir aber halten uns an das Wort Schiller's: Nur der Dichter ist der ganze Mensch, der Philosoph der halbe.

Bildung einer neuen Zeit ist nun nicht möglich, ohne daß die Potenzen, welche die früheren Zeiten bewegten, ideell in die neue übergehen; die Frucht früherer Zeiten wird zum Keime der folgenden. Mag man die äußeren Brücken abbrechen, welche eine Zeit mit der vorhergehenden verbinden und die wohl morsch seyn mögen, die

ideelle Verbindung bleibt stehen. Diese Aufgabe der innern geistigen Verbindung der Zeiten, des Fortlebens in der Zukunft, wenn die leibliche Hülle der Gegenwart gefallen ist, ist wesentlich eine christliche Aufgabe; denn sie gründet sich auf die Einheit des Menschengeschlechts, die nur im Christenthume zu ihrer bewußten Geltung gekommen ist, zu ihrer Verwirklichung kommen wird. Die Nation, welcher vor andern diese Aufgabe anvertraut ist, ist die deutsche; denn der deutsche Geist vereinigt in sich beides, innerliche Tiefe und reiche Ausbreitung; er ist ebenso zugewendet der Andacht des Orients, wie er Sinn hat, wenn auch geringern, für die Klarheit der Griechen. Ja, der Deutsche sollte seine Aufgabe darin erkennen, die innerliche Tiefe in der klaren Form darzustellen; das, was die Griechen für sich, als ein Kunstwerk in ihrer besondern Nationalität darstellten, das soll das germanische Volk in sittlicher Art zu einem allgemeinen Gute bilden, ein gemeinsamer Heerd seyn für alle Völker — und darin beruht, beiläufig gesagt, der letzte culturhistorische Grund, warum in unsern Schulen die classischen Studien nie verstechen dürfen. Für solch ein Volk steht Religion und Bildung, d. i. Heil der eigensten Seele und Reich Gottes, Kirche als keimender Himmel und Staat als gebildete Erde, Christenthum und Humanität in keinem ewigen und nothwendigen Gegensatze. Ist nun die Literatur ein Element des Wiederaufbauens und zwar aus den innersten Erregungen des Menschenherzens, so wie aus dem ganzen idealen Boden der Menschheit heraus, so wird sich in der Literatur ein Gang nachweisen lassen, der uns ein reales Bild der sich in der Geschichte folgenden Hauptperioden vorzeichnet, diese Perioden in unserem Gemüthe wieder aufleben läßt. Wir kennen die Hauptseiten der Menschheit, wie sie sich in Orient und Occident aussprechen. Berühren sich im deutschen Wesen diese Seiten von Ursprung an, so wird

man in der Zeit, in welcher man seine Existenz von den ersten Gründen an auf's Neue bauen will, nothwendig diese beiden Seiten wieder aufrufen müssen, was denn zugleich ein Wiedererwecken unseres eigenen Lebens ist — haben wir Deutsche ja überhaupt keine andere Aufgabe, als uns selber kennen und ausbilden zu lernen. Dieses Wiedererwecken ist nun der eigentlichste Beruf der Poesie, das, worin sie noch über die Historie hinausgeht. Bei uns wird die Poesie diesen ihren erweckenden Zauberstab zunächst an das classische Alterthum halten, wegen unseres geschichtlichen Zusammenhanges mit demselben, und dann erst werden wir die orientalischen und mittelalterischen Bildungen hereinziehen. Die ersten Erscheinungen unserer Literatur werden daher, wie alle Keimbildungen, das zusammen enthalten, was die Entwickelung späterhin scheidet. So sehen wir in Klopstock beides vermischt, innerlich reiche Gluth und Halten auf classische Form, griechische Versmaße und nordische Mythologie, epische Form und Evangelium. Dieß wird sichtbar, so weit Klopstock's Einfluß reicht, insbesondere also bei dem Hainbunde. Innerlich bewegt wird dieser Bund von weichem, tiefem Gefühle; Lust und Schmerz verwebt sich in die innersten Falten des Gemüths, in griechischer Form aber bewegt sich meistens jede Aeußerung; bezeichnend sind Stollberg und Voß Glieder desselben Bundes. Nun scheiden sich die Richtungen; durch Winkelmann, Lessing, Voß wird das Alterthum auf's Neue unter uns geboren, den Damm bildend — möchte er nie durchbrochen werden! — gegen Geschmacklosigkeit und Ueberreizung; in Goethe hat sich dieß zur klaren Gestalt hervorgearbeitet, zur eigentlichen künstlerischen Darstellung, zur bleibenden Erfüllung aller der vorbereitenden Strebungen, die nach dieser Richtung hin unternommen waren. Das Mittelalter (woran sich der Orient schließen wird) mit seinem reichen Leben der An-

dacht und seiner Gefühlsinnigkeit ist in der Romantik aufgewacht, uns vor Erstarrung in der classischen Form bewahrend, und hat sich vornehmlich in Tieck seine künstlerische Gestaltung gegeben. Herder, Jacobi suchten Verbindungslinien zwischen diesen Richtungen und befruchteten die Gebiete der Theologie und Philosophie; Schiller endlich tauchte sich mit der ganzen Fülle seines Ernstes, dem ganzen Adel seines Geistes in die Geschichte, brachte die Poesie am kräftigsten in Verbindung mit nationaler Entwickelung, so daß die Weiterführung der Literatur an ihn sich knüpfen dürfte. Durch alles dieses ziehen sich Weissagungen auf das Christenthum in Wort und Person, wie in Hamann, Lavater, Claudius, Stilling.

Das Christenthum selbst, wie es eine an sich ewige, mitten in die Geschichte als Geschichte hineingetretene Thatsache ist, ist eben darum in fortwährender Entwickelung begriffen. Wo man die neuere deutsche Literatur vom religiösen und ethischen Gesichtspunkte betrachtet, wird man, viel mehr als es von Hrn. Gelzer geschehen ist, auf die Betrachtung der religiösen und ethischen Verhältnisse, wie sie während jener Literaturperiode sich gestaltet hatten, eingehen müssen. Es wird aber eine Zeit von Einer Idee umschlossen, die sich in allen Gebieten offenbart. War jene Zeit ein Aufgeben der überlieferten Geschichte, eine Zeit des Rationalismus, so wird sich dieß auch in der Auffassung des Christenthums gezeigt haben. Elemente zur innern Belebung und Umbildung barg in viel höherem Grade die Literatur in sich als die Theologie, und um diese Seite des Verhältnisses zwischen beiden zu berühren, sey nur auf die anfängliche Verbindung Schleiermacher's mit der romantischen Schule hingewiesen. Wir wissen nun, die Epochen des Christenthums sind wahrlich noch nicht beendet; wie das Christenthum durch so viele Jahrhunderte hindurch vornehmlich als dogmatisches

Christenthum hervortrat, so muß nun eine Zeit kommen, wo es sich wie in seinen Anfängen wieder recht eigentlich historisch zeigt, voll reicher Schöpfungskraft, als wirkender Lebensgeist, als Seele der Geschichte, und wie es sich nach allen Richtungen hin entwickelt, so wird es auch in dem Gebiete der Kunst eigenthümliche Schöpfungen erzeugen. Wie es eine Kunst des Mittelalters gibt, welche durch die ganze historische Idee, welche das Mittelalter durchdringt, bedingt ist und ohne Zusammenhang mit der Hierarchie gar nicht gedacht werden kann, so haben wir in den letzten Zeiten eine Literatur unter uns erblühen sehen, die durch den Charakter dieser neuen Zeiten, durch dieses Losreißen von geschichtlicher Ueberlieferung, durch Rationalismus, bedingt ist, gleichwie die Zeit der Reformation, diese Grenzscheide der mittleren und der neueren Zeit in all ihrer historischen Kraft und Tiefe, in ihrem weltrichterlichen Charakter in Shakespeare poetisch sich gestaltete, und so wird es auch eine Kunst geben, welche jener historischen Idee entspricht, in welcher die alle menschlichen Functionen umbildende und wiederherstellende Kraft des Christenthums ihr Daseyn vollständig kundgibt. Die Kunst ist ja eine treue Begleiterin einer jeden neuen Entwickelung in der Menschheit. Mag es seyn, daß Strauß auf Goethe und Schiller sich berufen kann, daß Feuerbach das Thema seines Buches über das Wesen des Christenthums vollständig in den Worten Goethe's findet, „das Ganze der Bekenntnisse einer schönen Seele beruhe auf den edelsten Täuschungen und auf der zartesten Verwechselung des Subjectiven und Objectiven" — wir haben hier nur wissenschaftliche Ausläufer oder vielmehr Extreme einer Richtung und Stimmung, deren letzte Wurzel im Rationalismus liegt. Der Dichter als solcher hat freilich den Vorzug, von einem positiven Geiste, von dem Geiste der Poesie, wenn auch nicht von dem heiligen Geiste, geleitet zu

Digitized by Google

werden und mithin Positives darzustellen. Bliebe ja, wenn Strauß und Feuerbach Recht hätten, als Erquickung der Seele nichts Anderes übrig, als die Poesie, das Evangelium der Welt, der, welcher so sehr gegen alle Illusion kämpft, wiese uns dann allein an die Illusion der Poesie.

In der Art, wie wir die Literatur der jüngst vergangenen Epoche ansehen, liegt selbst ein bedeutsames Mittel, uns für die Zukunft zu orientiren. Jede Literaturgeschichte ist eine Art Kanonbildung innerhalb der Literatur; sie scheidet, ohne daß sie dieß als ihren bestimmten Zweck ausgibt, das, was ewigen Werth hat, von dem Vergänglichen. Sie führt uns weder zu einem Cultus des Genius, noch impft sie frivole, pietätslose Kritik ein, aber eine Warte wird sie uns seyn, die in die Zukunft schauen läßt, ein Denkmal, an dem wir lernen können sowohl den Dank, den wir dem vorangegangenen Geschlechte schuldig sind, als auch die Größe der Aufgabe, die es uns hinterlassen, die wir auch unseren Nachkommen wohl noch überlassen müssen.

Friedrich Ehrenfeuchter.

Druckfehler

in den theolog. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1842.

Heft 2. S. 565. Z. 15. v. ob. statt: *wie lies nie.*

Digitized by Google

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Ueber die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Abhandlung von C. Ullmann. Vierte Auflage. 1 Thlr.

Beiträge zur Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung, insbesondere aus dem Gesichtspunkte des Cultus. Von G. Ch. H. Stip. Mit Musikbeilage vom Ritter S. Neukomm. In zwei Abtheilungen.

Es ist die Ueberzeugung verbreitet, daß sich eine neue Epoche für das kirchliche Gesangbuch vorbereitet und daß in Kurzem an die intelligenten Glieder der evangelischen Kirche die Zumuthung gestellt werden wird, sich auf diesem Gebiete gehörig umgesehen zu haben. Das vorliegende Werk eignet sich durch seinen Charakter, indem es nicht wieder das Hergebrachte, sondern die Ergebnisse neuer und sorgfältiger Studien in einer Darstellung, die zwar nicht auf das Volk, aber doch auf die classisch und kirchlich Gebildeten aller Stände berechnet ist, liefert, zu einem instructiven Führer nicht nur für angehende Theologen, Candidaten und Geistliche, sondern auch für die wissenschaftlichen Vertreter und Glieder der Gemeinden aus den Laien. Es enthält drei Abhandlungen: 1) die Auswahl; 2) den Text; 3) die Anordnung des Gesangbuchs betreffend, und knüpft seine Untersuchungen an die bedeutendsten Gesangbücher unserer Zeit an. Einen besondern Werth legen wir auf die Anhänge. I. und II. sind dem bekannten Versuche eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuches (Hamb. 1833) entnommen und Jedem unentbehrlich, der sich über die Besserung der neueren Gesangbücher unterrichten will. Da diese Anhänge, so wie der „Versuch" selber gänzlich vergriffen sind und auch bei der zu erwartenden neuen Auflage jenes

Digitized by Google

Gesangbuches nicht wieder mit abgedruckt werden, so ist es verdienstlich, sie hier in einem neuen Abdrucke gegeben zu haben. Anhang III. gibt Nachweisungen über den jetzt eben von verschiedenen Seiten neu geltend gemachten Opferbegriff für den Cultus, IV. über den kirchlichen Gebrauch der Gesänge, V. ein für unsere Zeit sehr lehrreiches Bruchstück aus der Geschichte des Gesangbuchs, namentlich die Einführung betreffend. Das ganze Werk bringt eine Fülle von historischen Datis und Factis, die dem Leser das Urtheil erleichtern und ihn in den Stand setzen, an der kirchlichen Reform, die gewiß nicht zuletzt auf dem hier behandelten Gebiete vor sich geht, bewußten Antheil zu nehmen.

Die Musikbeilage, enthaltend Psalmen, geistliche Lieder und eine Antiphone für die Confirmation, vom Ritter S. Neukomm, der sie auch bevorwortet und einen Kanon (Kol. 3, 16.) hinzufügt, componirt, wird eine Menge Fragen in Anregung bringen, die mit der Reform des Cultus auf's innigste zusammenhangen.

(Die erste Abtheilung dieses Werkes ist bereits versandt, die zweite ist unter der Presse.)

Johann Brenz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen von Julius Hartmann, Diakonus in Böblingen, und Karl Jäger, D., Pfarrer in Münchingen. Zweiter Band. VIII. u. 548 S. Preis $2\frac{5}{6}$ Thlr. (Beide Thle. 5 Thlr.)

Der vorliegende Band, mit welchem das Werk geschlossen ist, enthält die Zeit von 1535—1570, die Thätigkeit Brenz's für die Reformation in Würtemberg unter den Herzögen Ulrich und Christoph, die Wechselfälle in Folge des schmalkaldischen Kriegs und des Interims, die Bemühungen für die Anordnung des protestantischen Kirchenwesens in den meisten deutschen Ländern, wie in Preußen, Baden, der Pfalz u. s. w. und jenseits des Rheins, in Straßburg und Frankreich.

Wenige Monographien bieten einen so anziehenden Stoff und bei dem reichen Detail diese Einheit und Abrundung zu einem großen Ganzen dar. Theologische Leser finden für die Geschichte der dogmatischen Streitigkeiten im Reformationszeitalter zum Theil wesentliche Aufschlüsse aus Quellen, die selbst Plank unbenutzt gelassen. Lesern, die Ranke's Geschichte der Deutschen im Reformationszeitalter liebgewonnen, wird die in seinem Geiste unternommene und durchgeführte Bearbeitung einer der denkwürdigsten Specialgeschichten von Interesse seyn.

Meister Eckart. Eine theologische Studie von H. Martensen, Professor der Theologie an der Universität zu Copenhagen. 18 gl.

Inhalt: Einleitung (Historisches).
Meister Eckart's Predigt.
Das mystische Bewußtseyn, dargestellt nach Meister Eckart, Tauler, Suso und dem Verfasser der deutschen Theologie.
I. Das Mysterium.
II. Die Offenbarung.
III. Das höchste Gut und die Tugend.
Andeutung des Verhältnisses der Mystik zur Theosophie Jacob Böhme's.

Digitized by Google

Nachgelassene Schriften B. G. Niebuhr's, nichtphilosophischen Inhalts. 2 Thlr. 16 gl.

Griechische Heroengeschichten. Von G. B. Niebuhr, an seinen Sohn erzählt. 5 gl.

Unter der Presse sind:

Pelt, theologische Encyklopädie.
Julius Wiggers, kirchliche Statistik.

Literarische Neuigkeiten
von
Bahnmaier's Buchhandlung in Basel.

Sammlung von Gebetserhörungen aus der heiligen Schrift. 3½ ggl.

Naeman oder Altes und Neues. 18 ggl.

Anekdoten für Christen. 2. Auflage. 12 gl.

Eth, die alte Geschichte, systematisch geordnet in lateinischen Memorialversen. 4 gl.

Eschenmaier, Grundzüge der christlichen Philosophie mit Anwendung auf die evangelische Lehre und Thatsache. 12 gl.

Preiswerk, Morgenland. Jahrg. 1842. 1 Thlr. 8 gl.

Fliegel, zwölf christliche Lieder aus Spitta's Psalter und Harfe, in Musik gesetzt zu Gesang und Pianoforte. 2. Auflage. 9 gl.

Noten zum hebräischen Texte des alten Testaments, nebst einer Uebersetzung des Buches Hiob und einem grammatischen Anhang. 18 ggl.

de Valenti, Feierabendbüchlein. 4. Auflage. 9 gl.

— — Eschatologie, oder die Lehre von den letzten Dingen. 12 gl.

— — die Parabeln des Herrn für Kirche, Schule und Haus. I. Th. 10 ggl.

— — das Mysterium der Bosheit, geoffenbart in der Gräuelgeschichte einer Schwärmerei aus der neuesten Zeit. 4 gl.

— — Thesen über die Lehre von der Kirche, nebst einem Anhange, Lutherthum, Union, so wie alte und neue offenbarungsgläubige Theologie. 8 gl.

— — Stein der Weisen. 2 gl.

Zeller, über Kleinkinderpflege. 2 gl.

— Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armen-Schullehrer. Wohlfeile Ausgabe 1 Thlr. 8 gl. Bei Abnahme von 12: 1, bei 25: 3, bei 50: 7, bei 100: 15 Freiexemplare.

So eben ist bei Meyer u. Zeller in Zürich erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die

KIRCHE CHRISTI

und ihre Zeugen

oder

Kirchengeschichte in Biographien

von

Friedrich Böhringer,

Pfarrer in Glattfelden, Cant. Zürich.

Ersten Bandes erste Abtheilung.

gr. 8. Preis brosch. 2 fl. 42 kr. — 1 Thlr. 12 gl.

Wir erlauben uns, Jedermann, der sich für Christenthum und dessen Geschichte interessirt, auf dieses Werk des geistreichen Verfassers aufmerksam zu machen. Für das gebildete christliche Publicum wird dasselbe aufser dem natürlichen *Interesse*, welches biographische Werke überhaupt *besitzen*, auch grofsen erbaulichen Werth haben. Wissenschaftlich gebildete Leser, zumal Geistliche und Studirende werden darin wohl das vollständigste vorhandene Handbuch der Dogmengeschichte finden. Auch gelehrte Theologen, welche Quellenstudium, so wie objective und lebendige Darstellung der Geschichte zu schätzen wissen, werden das Buch kaum unbefriedigt aus der Hand legen. — Darauf aber glauben wir ausdrücklich aufmerksam machen zu müssen, dafs sich das Buch nicht für schnelle Lectüre, sondern vielmehr als Handbuch für wiederholten und dauernden Gebrauch empfiehlt.

Das Ganze wird in 3 Bänden oder 6 Lieferungen innerhalb der Frist von drei Jahren erscheinen und circa 10 fl. kosten.

BEOWULF.

Heldengedicht des 8. Jahrhunderts.

Zum ersten Male

aus dem Angelsächsischen in das Neuhochdeutsche übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen

von

Ludwig Ettmüller.

Mit einem Kärtchen. br. 1 fl. 42 kr.

Digitized by Google

Welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Zeit? Eine Abhandlung als freie Ueberarbeitung seiner am 1. Mai an der Hochschule in Zürich gehaltenen Antrittsrede von J. P. Lange, D. der Theologie, ord. Professor an der Hochschule zu Zürich. 8. Preis brosch. 9 gl. od. 40 kr.

Bei A. Wienbrack in Leipzig ist so eben erschienen und an alle Buchhandlungen versandt:

Freimüthige Beleuchtung des officiellen Verfahrens wider Niemeyer's Lehrbuch der Religion. Ein Beitrag zur neuesten Religionsgeschichte von Dr. E. F. Vogel. gr. 8. geh. $^1/_2$ Thlr.

Das vor Kurzem in Preußen erlassene Verbot wider Niemeyer's Lehrbuch der Religion wird hier freimüthig beleuchtet und diese Schrift um so größeres Interesse erwecken, als sie auf echt wissenschaftlicher Grundlage beruht und mehr denn einen wunden Fleck der neuen Pädagogik, Theologie und Philosophie mit Klarheit und Scharfsinn vor den Richterstuhl der öffentlichen Meinung zieht.

Was lehrt das neue Testament über den Tod Jesu? Eine dogmatisch-ascetische Betrachtung von F. Karig. geh. Preis $^1/_2$ Thlr.

Diese Schrift entstand zuerst aus wissenschaftlichen Unterredungen theologischer Convente. Was unser Christenglaube über den Tod Jesu lehrt, die Verpflichtungen, die er daraus herleitet, die Verheißungen, die er damit verbindet, die Aussichten, die er eröffnet, Alles dieses ist hier nach Aussprüchen des neuen Testaments zusammengetragen und zu einem harmonischen Ganzen vereint.

Pragmatische Geschichte der gegenseitigen politischen und religiösen Verhältnisse zwischen England und Irland, vom ersten Beginn des socialen Verkehrs beider Länder bis auf unsere Tage. Von D. E. F. Vogel. gr. 8. geh. $^5/_6$ Thlr.

Von demselben Verfasser:

Historisch-kritische Betrachtungen über die allmähliche Gestaltung und besondere Eigenthümlichkeit der englischen Episcopalkirche im Verhältnisse zu den Grundsätzen und Ansprüchen des echten Protestantismus. gr. 8. geh. $^1/_2$ Thlr.

Die Materialien zu der ersten Schrift sind aus den bekannten größeren Werken über die britische Geschichte von Rapin von Thoyras, Hume, Mac Geoghegan, Leland, Stuart, Robertson u. A. und

Digitized by Google

aus den hierher gehörigen Monographien von Camden, Clarendon, Burnet, Cuningham, Fox, Gordon, Musgrave, Cooper, Moore u. s. w. geschöpft, sorgfältig verglichen und mit beständiger Beachtung der Nothwendigkeit, den Anstrich der Parteifärbung möglichst von der nackten Wahrheit zu trennen, zu einem Ganzen verarbeitet worden.

In der zweiten Schrift wird auch unter Anderm nachgewiesen, wie schon vor 100 Jahren alles Mögliche gethan worden ist, das englische Kirchensystem in Deutschland einzuführen.

Beide Schriften sind gediegenen Inhalts und für Theologen und jeden Gebildeten von nicht geringem Interesse.

In unserm Verlage ist erschienen:

Kurzgefaßtes

exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Vierte Lieferung.

Die Bücher Samuel's,

erklärt

von

Otto Thenius,

Diaconus und Garnisonprediger zu Dresden.

gr. 8. 1 1/4 Thlr.

Die frühern Lieferungen enthalten:

I. Die zwölf kleinen Propheten, erklärt von D. F. Hitzig. 1 1/2 Thlr.

II. Hiob, erklärt von D. L. Hirzel. 1 Thlr.

III. Der Prophet Jeremia, erklärt von D. F. Hitzig. 1 2/3 Thlr.

Leipzig, im Juli 1842.

Weidmann'sche Buchhandlung.

Digitized by Google

Inhalt des Jahrganges 1842.

Erstes Heft.

Seite

Abhandlungen.

1. Nitzsch, eine theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des D. D. F. Strauß . . . 7
2. Rütenik, über Leitfäden zum Konfirmandenunterricht . 52
3. Wieseler, über die Brüder des Herrn in ihrem Unterschiede von den Söhnen Alphäi, und namentlich, daß zu Pauli Zeit Jakobus, der Apostel und Sohn Alphäi, die Säule der jerusalemischen Gemeine gewesen sey 71

Gedanken und Bemerkungen.

1. Bähr, über den Knecht Gottes. Auszug aus einem Schreiben an D. Umbreit 129
2. Schmidt, über Origenes, des Neu-Platonikers, Schrift: *Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* 133

Recensionen.

1. Strauß, philosophische Dogmatik; recensirt von Nitzsch . 7
2. Feuerbach, das Wesen des Christenthums; recensirt von Müller 171
3. Böttticher, prophetische Stimmen aus Rom, oder das Christliche im Tacitus und der typisch-prophetische Charakter seiner Werke in Beziehung auf Roms Verhältniß zu Deutschland; recensirt von Ackermann 270

Zweites Heft.

Seite

Abhandlungen.

1. Funke, bezieht sich die Versöhnung allein auf den Menschen oder auf Gott und den Menschen? Ein dogmatisch-exegetischer Versuch über Röm. 3, 25. und 26. 297
2. Goebel, Andreas Bodenstein's von Carlstadt Abendmahlslehre 329
3. Bindemann, über die von Justinus dem Märtyrer gebrauchten Evangelien; in beständiger Rücksicht auf die Abhandlung des Herrn D. Credner über diesen Gegenstand in dem ersten Bande der Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften 355

Gedanken und Bemerkungen.

1. Knobel, Bemerkungen über einige Stellen des Buches Hiob 485
2. Tischendorf, zur Kritik des neuen Testaments . . 496
3. Thiersch, Irenaei capita quatuor in Graecum sermonem restituta criticisque annotationibus *illustrata* . 512

Recensionen.

1. Tischendorf, Novum Testamentum, Graece; recensirt von Rinck 537
2. Staudenmaier, die Philosophie des Christenthums; rec. von Helfferich 557

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Nitzsch, theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des D. Strauß. Zweiter Artikel . . . 605
2. Ullmann, Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu, mit besonderer Beziehung auf D. Fritzsche und D. Strauß 640

Digitized by Google

Seite

3. Die Uebereinstimmung des unmittelbar gewissen Selbstbewußtseyns mit dem Inhalte der heiligen Schrift 710

Gedanken und Bemerkungen.

1. Ullmann, einige Nachträge zu dem ersten Bande der Reformatoren vor der Reformation 775
2. Kraußold, über Römer 4, 2. 783
3. Rinck, über Römer 3, 25., gegen Pastor Gurlitt . 791

Recensionen.

Züllig, Offenbarung Johannis; recensirt von Gfrörer . 797

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Weber, Johann Knox und die schottische Kirche . . 869
2. Lübkert, welche Kraft haben wir nach der Schrift der Auferstehung Jesu beizulegen? 935

Gedanken und Bemerkungen.

1. Ullmann, zur Etymologie des Wortes: Dom . . . 981
2. Reinhardt, noch ein Wort über Gal. 3, 20. . . . 990
3. Brauns, nun noch ein Auslegungsversuch von Luk. 16, 1—14. 1012
4. Meier, Beiträge zur Wortkritik des Textes der 12 kleinen Propheten 1023
5. Meier, über Ex. 1, 16. Jerem. 18, 3. Sprüchw. 25, 11. . 1047

Recensionen.

Gelzer, die deutsche poetische Literatur seit Klopstock und Lessing; recensirt von Ehrenfeuchter . . 1055

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google